
BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
S
15 — M
11

DISPVTATIONES THEOLOGICÆ IN PRIMAM PARTEM D. THOMÆ.

TOMVS SECVNDVS;

QVI CONTINET TRACTATVS TRES,

DE ANGELIS,

DE OPERE SEX DIERVM,

DE VLTIMO FINE HOMINIS.

Auctore R. P. RODERICO DE ARRIAGA è Societate IESV Lucroniensi Hispano, S. Theologiæ Doctore, & in Cæsareâ Regiaque Pragensi Vniuersitate olim Professore; nunc eiusdem Vniuersitatis Cancellario.



ANTVERPIÆ,
EX OFFICINA PLANTINIANA
BALTHASARIS MORETI.
M. DC. XLIII.

SERENISSIMO ET REVERENDISSIMO

LEOPOLDO,

ARCHIDVCI AVSTRIÆ,

DVCI BVRGVNDIÆ,

EPISCOPO ARGENTINENSI,

HALBERSTADIENSI, PASSAVIENSI

ET OLMVCENSI,

AVGG. IMPP.

PRONEPOTI, FILIO, FRATRI.



SPLENDIDISSIMVM Imperij Christiani Solem, ſupremum in ſæculari Maieſtate Dei vicarium, Auguſtiſſimum CÆSAREM FERDINANDVM TERTIVM, Primus mearum Lucubrationum Theologicarum Tomus Patronum ſibi iure meritiſſimo quæſiuit: quia enim inacceſſibilem lucem illam, quam è mortalibus nullus aut vidit, aut videre poteſt, ſummum illum rerum omnium Imperatorem Pietate ac Iuſtitiâ creaturas moderantem, obſcuris licet & ænigmaticis lineamentis, declarandum tamen ſuſceperat; haud potuit maiori iure, quàm ab Auguſtâ FERDINANDI TERTII Pietate & Iuſtitiâ, Imperium gubernantis Maieſtate, à ſuauiſſimi illius vultus radijs, ab humaniſſimo, quo Philoſophiam meam pridem dignatus fuerat, aſpectu ſplendorem ſibi nunc & patrocinium implorare. Prodit in lucem ſimul gemellus frater, Secundus hic meus Tomus. quorſum ille aliò quàm ad Te FERDINANDI TERTII digniſſimum Fratrem, ad Te Or-

bis delicium, ad Te Domus Auſtriacæ gemmam, ad Te columen & ſpem alteram Patriæ, ad Te, inquam, Sereniſſime & Reuerendiſſime ARCHIDVX LEOPOLDE properaret? Neque enim hoc ingenij mei par humile fratrum aut ad ſplendorem glorioſiùs, aut ad communem plauſum vtiliùs, quàm ſub ſplendidiſſimo ac toti Orbi gratioſiſſimo Fratrum pari lucem poterat aſpexiſſe. Quamquam, ſi Tomi huius materiam lubeat inſpicere, habet ille peculiare aliquid, ob quod, vt Tibi ſoli debitus, tacitis etiam cogitationibus à me priùs fuerat deſtinatus quàm illum conciperet ingenium, formaret ſtudium, & in lucem calamus eniteretur. Angelos habet, Princeps Sereniſſime, ſublimes illos Spiritus, quos inter & Deum nulla nobilior intercedit creatura, nulla reperitur æquè vicina ſubſtantia; vti (liceat maioribus minora componere) Te inter, & Orbis noſtri columen FERDINANDVM TERTIVM, nullus nobilior, vicinior nullus. Angelos habet diuini brachij fortitudinem, Angelos Orbis adminiſtratores; cum eis enim Numen illud ſupremum curas, licet iucundas, in Mundi gubernatione partitur. Ad Te igitur Cæſaris Fortitudinem, Martem Fratris, ad Te Imperij vel conſortem vel cuſtodem Angelum mei Operis & Angeli & Cuſtodes Tuæ ſuauitate naturæ allecti, ſuam in Te angelicam caſtitatem admirantes, Tuæ æquitate Iuſtitiæ, Tuæ Pietatis teneritudine, Tuorum denique morum omnium gratiſſimo ineſcati odore aduolarunt citiùs, quàm de eis deducendis vel cogitare mihi licuiſſet. Nihil igitur meum, ſed totum Tuum, Angelos Angelo, Teipſum Tibi deuoueo. Enimuerò, vti ex eadem angelicæ naturæ maſsâ ambitio, præſumptio, ſuperbia, & (vt multorum vtar phraſi) ſpiritualis auaritia & luxuria luciferos deformauit in dæmonas, diuinus verò è contrario & Amor & Timor alios in Cherubinos & Seraphinos eleuauit; ita ex eadem Martis Bellonæque officinâ, illa quæ dixi vitia ex hominibus multos vix non ipſis dæmonibus reddidere peiores, ſi verum illud,

Nulla fides pietaſq; viris qui caſtra ſequuntur.

Te verò è contrario in paucis ea vitæ integritas, morum candor, naturæ ſuauitas adeò decorarunt liberaliter, vt inter ſupremos illos Spiritus adſcribi meritò poſſe videaris. Habent & hoc ſingulare cæleſtes hi Genij, vt à ponderoſâ terrenæ concretionis mole penitus immunes, celerrimâ quadam agilitate & rebus omnibus adſint, & eas dexterrimè moderentur. Vbi quis Te, ARCHIDVX

SERE-

Serenissime, Angelicæ naturæ ſimillimum non agnoſcat? Fraternis enim aciebus nuper ſummâ cum poteſtate Præpoſitus, non tam agebas imperio Ducem, quàm celeritate & ſapientiâ omnia luſtrans, nulli non præſens, cuncta conficiens, Catholici exercitus Cuſtodem Angelum repræſentabas. Verùm neque hoc ſolùm titulo Angelum geris. certè ſummus ille Theologorum apex Ioannes ſeptem Epiſcopos Aſiæ totidem Angelos fidenter dixit. Quidni ego Te quater adhuc Angelum indigitem, quem nobiliſſimæ Pontificum infulæ quatuor exornant. Tuis enim, quas ſuperiùs commemoraui, virtutibus, maximè verò ingenti erga diuinum Numen cultu (quod alterum eſt Angelorum munus) inuitatæ quatuor Germaniæ nobiliſſimæ Eccleſiæ Te ſuum Præſulem ſiue Angelum expetierunt. Tua hæc aduerſus Deum pietas in totius Germaniæ oculis clariſſimè paſſim fulget. Teſtes appello ipſos armorum fragores, inter quos haud ſemel, pro ſacratiſſimo Chriſti Corpore Auguſtali pompâ deducendo, propriis exutus ornamentis, triumphalia erexiſti pegmata, melicum ceciniſti drama; & vt Dauidem Tuum ſub orbiculari candore abſconditum venerabundus exciperes, veluti amabilis alter Ionathas, vſque ad balteum Te exſpoliaſti. O pietatem, quæ vt Te omni externo exuit ornatu, ita pulcherrimum in eâ nuditate effinxit Angelum! Eiuſdem Tuæ in diuinum Numen reuerentiæ teſtem etiam appello Viennam, quæ Te non rarò ſacratiſſimæ Euchariſtiæ obuium factum illicò ad terram ex equo deſilientem, & arreptâ face ſoli ipſi obnubilato per publicas plateas prælucentem, haud ſine gratiſſimâ Rudolphi primi Progenitoris Tui recordatione conſpexit; ac quod illius ſeu Tuæ familiæ per tot ſecula à tantâ pietate firmatum agnoſcit Imperium, à rediuiuâ eiuſdem in Te pietate in Tuâ familiâ æternùm perennaturum ſperat. Teſtes etiam appello horas illas, quibus ſingulis omnino diebus inter infinitas propè negotiorum occupationes, inter armorum terrores, ſoli Deo, ſolis ſacris conſtanter ſolitus es intendere. Teſtem denique appello frequentiſſimum illum pariter ac deuotiſſimum ad cæleſtem panis Angelici menſam acceſſum, vt quæ inter ſe contraria hucuſque credebantur, & Militis officium & Religioſi deuotionem in Te vno conſpexerimus amicè connexa. Siſto gradum, Seren[me] Archidvx, ac Reveren[me] Præsvl, quia nec citra modeſtiæ Tuæ purpuram plura Angelicæ Tuæ mentis indicia reuelari poſſunt, nec, ſi poſſent, flaccidis

dictionis meæ coloribus ea vmquam pro dignitate exprimerentur. Illud à Te vnicum ſubmiſſis votis expoſco, vt hoc meum Opus, in quo imaginem Tui non peregrinis coloribus adumbratam, ſed propriis expreſſam, & veluti in nitidiſſimo ſpeculo pulcherrimè reflexam cernes; quam Tibi non peregrini aliqui hoſpites, ſed familiares & domeſtici Angeli in ſeipſis expreſſerunt: hoc, inquam, Opus benigno vultu & fauoris patrocinio dignari velis. Dignaberis autem, qui neſcis aliud dedignari quàm vitium, nihil aliud fouere quàm Cælitum ac Numinis honorem: quod, vt Te feliciſſimum Auguſtiſſimo Fratri, Imperio Orbique toti quàm diutiſſimè ſeruet, humillimè voueo, totaque animi contentione precor. Pragæ XVII. Februarij M. DC. XLIII.

SER^MÆ ET REV^MÆ CELSITVDINI TVÆ

æternùm deuotus

Rodericus de Arriaga
è Soc. IESV.

R. P. RODERICI DE ARRIAGA
E SOCIETATE IESV
TRACTATVS
DE
ANGELIS.

PROOEMIVM.



VÆ post disputationem de sanctissimo Trinitatis mysterio D.Thomas circa productionem creaturarum, & earum à Deo emanationem tractauit, à nobis, vt in proprio loco discussa sunt in Philosophiâ disp.7. de Caussis in communi, & seqq. vbi de caussâ primâ & secundâ in particulari actum est. Ideò ea hîc penitus omitto, & ad quæstiones de Angelis, Deo fauente, ipsisque sanctissimis spiritibus iuuantibus, gradum facio. Aduerto autem, multa in hoc tractatu misceri purè philosophica, vt de vbicationis ac durationis eorum distinctione: licet enim circa vbicationes diuerso modo in Angelis quàm in aliis creaturis quidam discurrendum esse putarint; re tamen verâ argumenta, quæ in aliis probant distinguendam vbicationem, eodem modo probant de Angelis, vt etiam in Physicâ notaui, ideoq; ibi hoc punctum ferè expediui; tangam tamen inferiùs, quæ quoad spatij magnitudinem, motum, &c. propria sunt Angelorum: quoad durationem verò nulla est specialis difficultas in eis præ materiâ primâ & animâ rationali, imò & præ entibus permanentibus, nisi fortè quâ parte sunt indefectibiles, &c. in quo tamen cum materiâ & animâ rationali conueniunt. Quoad species intentionales intellectiuas multa misceri solent communia speciebus nostris, quæ ego vel non tangam, vel per modum conclusionis, quatenus videbitur exigere materia præsens, insinuabo. Idem esto iudicium de distinctione potentiarum à substantiâ ipsorum: eadem enim est de illis, quæ de animâ rationali difficultas. Breuissimè tamen duo vel tria verba circa hoc punctum addam infrà disp.3.sect.2. De habitibus verò voluntatis angelicæ, suppositâ doctrinâ generali de habitibus vt sic, de quâ fusè in libris de Animâ, ea tantùm dicam quæ Angelis propria sunt. Aliis item quæstionibus vniuersalibus, è quibus per euidentem conclusionem infertur, quid sit in Angelis dicendum, quas in Philosophiâ præmisi, hîc iam supersedebo. Ideò fortè & breuiùs & faciliùs me ab hac materiâ expediam, quàm multi alij: nihil tamen non examinatum & solidè explicatum abire permittam. Vt enim in Theologicis difficultatibus quæ magnâ ex parte naturali Philosophiâ nituntur, faciliorem me redderem, præmittendum censui Philosophicum cursum, & in eo, ob materiarum summam connexionem, aliqua disputaui; fortè (ita aliqui indicabunt) in

in alienam messem, Theologicam scilicet, falcem mittens, non tamen alienam, vt in suis locis obseruaui. Quòd si in alienam, iam nunc remetere haud necessum erit, & Theologiæ licebit proprios manipulos alienâ manu messos, in & ex alieno legere, si lubet, horreo. Quod licet tam ad præcedentem de Deo Tomum, quàm ad omnes sequentes dictum velim; singulariter tamen ad hunc de Angelis, & sequentem de Actibus humanis, in quibus, præ aliis Theologicis materiis, plurima. passim occurrunt philosophica.

Occurrunt prætereà in hac materiâ multa non tam Scholasticam speculationem, quàm variam sacrorum Interpretum lectionem postulantia: sunt enim haud paucæ Scripturisticæ & curiosæ quæstiones è diuersis quorumdam Scripturæ locorum, in quibus de Angelis fit mentio, interpretationibus petitæ, quas non est animus fusè & pro dignitate discutere; hoc enim ad sacros interpretes pertinet. nec volui volumina hæc multorum locorum hinc inde descriptorum coacervatione longiora reddere; nec tamen ideò omnia omittam: ago enim Theologum, qui auctoritate nititur, licet Scholasticum, qui ad fidei & rationis regulas maximè collimat. singulariter autem simul breuitati consulo: cui materiam hanc fusissimè tractatam vacauerit legere, Suarium adeat, eruditè & solidè eam per integrum tomum discutientem.

DISPVTATIO PRIMA.

Quædam faciliora præmittuntur.

1 *Quid nomine Angeli intelligatur.*



ANTE omnem difficultatem præmittendum, *quid nominis:* ne in æquiuoco desudemus. Angelorum ergo nomine intelligimus quædam entia à nostris sensibus aliena, à Deo distincta & producta. hoc solùm in communi supponendum: nam magis in particulari, an illa sint incorporea, an intellectiua, &c. disputatio ipsa disquiret: non enim debet supponi, quæ maximè discutiuntur. Supponendum autem inter Catholicos, vt omnino extra controuersiam, Angelos dari, nec necessum est Scripturæ loca pro hac veritate congerere. videatur Suarez libro & cap. 1. Vasquez disp. 128 cap. 1. vbi Patrum, Scripturæ & Conciliorum multa repeteries pro hac veritate testimonia. Eamdem nonnulli Philosophi naturales agnouêre, vt Aristoteles 12. Metaphysicæ, cap. 6. 7. & 8. licet eos non vocet Angelos, sed separatas intelligentias. imò & malos angelos, siue dæmonas, aliqui Philosophi apud Vasquez suprà agnouêre.

Dantur Angeli.

Angelos sub separatarum intelligentiarum conceptu agnouit Aristoteles.

SECTIO PRIMA.

An ratione probetur, Angelos dari.

Difficultas quæstionis vnde oriatur.

SED hîc insurgit difficultas, quandoquidem Philosophi, qui Scripturas ignorauêre, Angelos tamen nouerunt, an sit aliqua ratio naturalis, vnde eadem veritas confirmari possit. Aristoteles videtur permotus motu cæli. Alij ab experientiâ lunaticorum, & possessorum à dæmone, qui dum linguis, quas numquam didicêre, loquuntur, & ea patrant quæ vires hominum superant; ostendunt in se esse substantiam aliam nobiliorem & potentiorem. Tertiò, alij ex arte magicâ, quâ multa fiunt, quæ nisi à substantiis intellectiuis inuisibilibus fieri nequeunt. Denique non defuerunt, qui ex malis suggestionibus & tentationibus internis eamdem probauerint existentiam malorum Angelorum. Arbitror tamen omnia hæc argumenta leuia esse.

Primum argumentum, ex motu cæli. *Secundum, ab experientiâ.* *Tertium, ex arte magicâ.* 2 *Quartum, ex suggestionibus & tentationibus.*

Et quidem primum de motu cælorum non vrget, quia non constat ratione naturali, eos à Deo solo non moueri.

Primum argumentum soluitur.

Dicunt aliqui, non debemus recurrere ad caussam primam, quando possumus ad secundam. Sed contrà Primò: quia de hoc est difficultas, an detur de facto talis caussa secunda, à quâ fiat ille motus. Contrà Secundò, quia in ordine ad motum cæli non habet Angelus ex naturâ suâ maiorem proportionem, licet sit caussa secunda, quàm ipse Deus. Illud autem axioma, de non recurrendo ad Deum, sed ad caussas secundas, intelligitur, quando caussæ secundæ ex se habent specialem proportionem cum effectu, qualem habet ignis cum calefactione, sol cum luce: in his enim non recurrimus ad Deum, vt ad caussam totalem: at quando caussa secunda non habet specialem proportionem, cur ad eam potiùs quàm ad Deum recurrendum est? alioquin etiam ad caussas naturales disparatas deberemus recurrere, ne recurreremus ad Deum; quod tamen absurdum est: ergo cùm Angelus ad motum cæli non videatur ex naturâ suâ magis proportionatus quàm alia substantia, nisi quatenus habet vires ad hoc; nec è contrario motus ipse cælorum habeat maiorem exigentiam

Obiectio quorumdam. *Contrà Primò.* *Contrà Secundò.* *Axioma, de non recurrendo ad Deum, sed ad caussas secundas, explicatur.*

tiam virtutis motiuæ angelicæ quàm diuinæ: quid enim speciale reperitur in eo motu, ratione cuius determinatè petat Angelum præ Deo, aut
3 alio habente vires sufficientes? non debemus stando rationi naturali motum cæli potiùs Angelo tribuere quàm soli Deo; multò minùs, cùm aliunde ex ratione non constet de eorum existentiâ, dicere possumus præcisè ob cœlorum motum illos de facto existere.

Respondetur Secundò ad argumentum primum.

Secundò eidem argumento quis responderet, cælos habere virtutem motiuam circularem. quod licet falsum sit, ratione tamen naturali non potest facilè reijci: ea enim virtus non videtur arguere vitam. Verùm hanc solutionem alibi fusiùs examino.

Respondetur experientia secunda.

Secunda experientia de energumenis etiam non vrget: si enim id tribueretur Deo, specialiter illum hominem iustas ob caussas per se immediatè vexanti aut agitanti, non video rationem naturalem quæ id reijciat. Quòd si replices, multa ab eis & dici, & fieri, quæ sunt mala moraliter, & Deo tribui non possunt; iam incidet hæc experientia in tertiam de magiâ, quam fateor efficaciorem esse ad probandam Angelorum malorum existentiam: Deo enim vt caussæ speciali non videntur posse tribui quæ ab illis fiunt, qualia sunt, grauissima damna proximi, turpes & inhonestæ inclinationes voluntatum, homicidia ex odio & inuidiâ facta, &c.

Experientia tertia est difficilior.

Soluitur experientia.

Dixi esse efficaciorem hanc rationem, quia si aliquis vellet hæc tribuere animabus defunctorum, non posset ratione naturali redargui.

Replica Prima.

Dices Primò, Animæ separatæ non possunt amplius efficere in corpora quàm potuerint coniunctæ; sed coniunctæ non poterant eos effectus præstare, ergo nec separatæ.

Respondetur ei.

Respondeo falsum supponi in antecedente: sicut enim corpus impedit animam ne intelligat, ideoque separata ab illo, incomparabiliter meliùs intel-
4 ligit quàm coniuncta, cur non & idem in ordine ad vires dicemus? certè eadem anima ex maiori aut nobiliori dispositione corporis fortior notabiliter, aut debilior est, non quia dispositiones addant vires (illæ enim non concurrunt positiuè ad motum animæ) sed quia minùs eius fortitudinem retardant; ergo vbi nullum habet impedimentum, fortior incomparabiliter erit.

Replica Secunda.

Dices Secundò, Quando membrum est tactum apoplexiâ, non potest vllo modo ab animâ moueri; ergo hæc non habet virtutem se mouendi, nisi vt informans corpus.

Retorquetur argumentum.

Verùm retorqueo Primò argumentum; Anima etiamsi anteà habuerit species, dum tamen est in apoplexiâ, aut simili morbo, non potest quidquam intelligere; ergo etiam anima extra corpus non erit intellectiua. Certè hanc consequentiam non facilè concedet vllus, ergo, eò quòd in casu posito nequeat se mouere, nullo modo sequitur, eam non habere virtutem extra corpus se & alia mouendi.

Respondetur absolutè.

Respondeo Secundò absolutè, animam quamdiu est in corpore, ad operationes vitales, maximè in quibus ipsum corpus saltem passiuè concurrere debet, indigere dispositionibus bonis in corpore receptis, extra corpus verò eis ampliùs non indigere: ablatâ enim vnione, est ablatum maximum eius impedimentum, quo quasi compedibus ligata tenebatur. Vides ergo etiam eam experientiam de magiâ non esse omnino solidam.

Vltimum argumentum ex duplici capite malum.

Vltima denique de malis suggestionibus ex duobus capitibus displicet, & quia, vt in præcedenti dixi, tribui potest animabus separatis, & quia nulla ratio naturalis ostendit, tentationem internam ad vindictam, ad luxuriam, ad gulam, &c. non prouenire ab ipsismet passionibus hominis: quis enim ex similibus tentationibus agnouit aliquod rationale à se distinctum, à quo illæ prouenirent? Ego sanè fateor numquam id me dignouisse, non solùm euidenter, sed nec probabiliter.

Replica.

Replicabis, Saltem Eua, quia nec tunc præcesserat vllus homo, & serpentem exteriùs au- 5
diebat loquentem, naturaliter agnouit in eo serpente Angelos; ergo ex suggestione illâ potuit inferri eorum existentia.

Respondetur ad replicam.

Respondeo adhuc negando sequelam; quia Euæ ratione naturali non constabat, aut alibi non extitisse alios homines, aut ante se in paradiso: id enim solius Dei dictis noscere poterat; ergo ratione naturali id non cognouit, sed solâ fide.

Probanda hæc conclusio solâ authoritate.

Dicendum ergo est, ratione naturali solâ, aut experientiis non posse solidè à nobis probari existentiam Angelorum; sed veritatem hanc authoritate Scripturæ, Conciliorum & Patrum firmiter tenendam, adiunctis etiam pro congruentiâ rationibus præcedentibus.

SECTIO SECVNDA.

An sint perfectiores homine.

Vtrùm Angeli quoad naturam & intellectum sint perfectiores homine.

QVÆRIMVS, Vtrùm Angeli quoad naturam & intellectiuum gradum sint homine perfectiores. Cui breuissimè respondeo, omnino esse. ita communis ferè omnium sententia, quam Suarez conatur probare ex eo loco Psalmi 8. *Minuisti eum paulò minus ab Angelis:* loquitur ibi enim Psalmista de homine quem dicit esse minorem Angelis. & licet alia eius expositio sit de Christo Domino propter labores & miserias huius vitæ minoratio; benè tamen probat Suarez de omni homine in eo Psalmo sermonem esse, & de Christo; ratione tamen naturæ humanæ ea verba intelligenda, docent Ambrof. lib. 3. de Fide cap. 4. August.
in tract. de Cantico nouo cap. 7. & Tertullianus de Carne Christi. Pro quâ veritate alia ibi 6
congerit ex Scripturâ, vbi fortitudine dicuntur maximi; item è sanctis Patribus testimonia.

Affirmatiua conclusio probatur à Suarez.

Ratio conclusionis.

Ratio huius rei à priori non potest esse alia, quàm ipsa natura angelica ex suo conceptu perfectior, & voluntas Dei de illâ creandâ.

Aliqua testimonia Patrum explicat Suarez.

Aliqua verò Bernardi & Augustini testimonia, quæ videntur denotare Angelos non esse naturâ superiores animâ rationali, explicat Suarez ibi, vel quoad gradum intellectualem, vel quòd immediatè ambo dicunt ordinem ad Deum, vt ad supremum Legislatorem & Dominum.

Neutra explicatio placet.

Neutra tamen ex his explicationibus satisfacit. Non prima: nam, si solùm paritatem in gradu denotare voluissent hi Patres, non dixissent ibidem solum Deum esse supra animam: nam etiam

etiam Deus est in eodem gradu intellectiui: quia verò in eo multò est perfectior homine, dicitur supra illum simpliciter, ergo & Angelus, quia, licet sit in eodem gradu, est tamen multò perfectior homine, simpliciter debet dici superior illo.

Secunda etiam expositio sustineri non potest: Bernardus enim ait, eos gratiâ, non naturâ esse superiores: atqui nec gratiâ ipsi minorem ordinem ad Deum dicunt vt dominum: ergo non loquitur Bernardus in eo sensu. Hinc etiam reijcitur tertia alia, quam ibidem Suarez addit, explicatio, vt scilicet Patres solùm dicant, homines ac Angelos esse pares quoad gratiæ capacitatem. Hæc, inquam, explicatio etiam reijcitur. Nam Bernardus docet ibi expressè gratiâ, non naturâ, esse superiores; malè ergo per æqualitatem in gratiâ ei satisfacere conantur. quod de Augustino eodem modo dicendum est: nam ille officio, non verò naturâ docet Angelos esse maiores; illud autem officium videtur ad ordinem gratiæ debere reduci, vnde potiùs ibi agnoscere videtur æqualitatem quàm inæqualitatem.

Reijcitur Tertia explicatio Suarij.

7

Quid ergo eis testimoniis respondebimus? fortasse Patres ibi per aliquam auxesim, vt hominem magis ad virtutem accenderent, ex propriæ dignitatis consideratione locuti sunt, ad eum modum quo tota ferè Ecclesia de quolibet Confessore Pontifice ait, non fuisse inuentum similem ei, *qui conseruaret legem Excelsi:* quod si rigorosè deberet intelligi, subsistere neutiquam posset.

Patres per auxesim locuti sunt.

SECTIO TERTIA.

De tempore quo creati sunt.

SVPPONENDVM ex fide, Angelos incepisse in tempore: siue enim potuerint esse ab æterno, siue non (de quo in præsenti non disputo) Deus tamen pro suo libitu noluit eos producere nisi in tempore, vt definitum est in Concilio Lateranensi cap. *Firmiter*, de summâ Trinitate, vbi docetur in initio temporis à Deo vtramque creaturam de nihilo productam, angelicam scilicet & mundanam.

Angelos incepisse, est de fide.

Est autem magna difficultas de puncto temporis, in quo creati sunt, quæ tamen ratione non potest vllo modo decidi, quia ex se non magis hoc quàm illud tempus petunt; vniuersum autem hoc est ab illis independens, ipsi etiam è contrario independentes ab vniuerso, ideoque omnibus naturalibus rationibus sic stantibus, potuerunt vel antè, vel simul, vel post mundum creari. Vnde benè P. Suarez reijcit cap. 3. sententiam Theodoreti, putantis non potuisse Angelos ante mundum creari, quia non habuissent locum vbi existerent. Quod argumentum, tum ex ipso mundo qui est, & non in alio mundo; tum quia Angeli cùm sint spirituales, non pendent vt sint à loco corporali, sed per Vbi spirituale ponuntur in loco, ostenditur nullum.

Angeli ex se non magis hoc quàm illud tempus petunt.

8

Certum ergo sit, eos connaturalissimè potuisse, vel antè, vel simul, vel posteriùs creari, ideoque difficultatem hanc non posse ratione decidi. Ad auctoritatem ergo recurrendum. Si Patres attendantur, plures inuenientur asserentes, fuisse illos productos, priusquam creaturæ materiales producerentur, quàm docentes simul fuisse creatos. Primum docent Origenes, Basilius, Anastasius Sinaita, Nazianzenus, Nicetas, Moyses Episcopus, Clemens Papa, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus & Cassianus, apud Suarez suprà. Hic autem vltimus addit, neminem fidelium de eâ sententiâ dubitare. Ex Scripturâ autem videtur confirmari: Iob c. 38. vbi Deus ipse ait, se *ab astris matutinis*, hoc est Angelis, *laudatum, quando ponebat fundamenta terræ*; ergo anteà iam erant Angeli creati. Item cap. 40. de Behemoth, siue Lucifero, dicitur: *Ipse est principium viarum Domini*. Tertiò Paulus ad Titum cap. 4. docet, *Deum ante tempora sæcularia promisisse vitam æternam*, ergo ante mundum debuerunt esse Angeli, quibus id promitteret: nullâ enim existente creaturâ, cui, quæso, fieret promissio?

Multi Patres docent, fuisse creatos ante res materiales, alij cum creaturis materialibus.

Patres primæ sententiæ, Origen. Basilius, Anastas. Nazianz. Nicetas, Moyses Ep. Clemens Papa, Hilarius, Ambros. Hieronym. Cassianus. Probatur ex Scripturâ.

9 Pro alterâ verò parte stat Augustinus (simul tamen probabilem docens præcedentem) Gregorius Magnus qui addit, à Moyse nomine *cæli* in eis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*, Angelos significatos. Beda, Rupertus, Epiphanius & Theodoretus apud Suarium suprà. Quam sententiam Scholastici omnes tenent cum D. Thomâ hîc quæst. 61. art. 2. & cum Magistro in 2. dist. 2.

Patres secundæ sententiæ, Augustin. Gregorius, Beda, Rupertus, Epiphan. Theodor. Accedit Scholasticorum auctoritas.

Hæc sententia, si quoad Patres spectetur, sine dubio debilior est præcedenti, quia tamen Scholastici, vt dixi, ei adhærent, & valdè insinuatur aliquot Scripturæ locis, imò etiam definita videtur in Concilio Lateranensi in cap. *Firmiter*, tenenda est vt multò probabilior. Eccli. 18. *Qui viuit in æternum, creauit omnia simul*, ergo & Angelos, qui propriè creantur. Fateor locum hunc non admodum vrgere, quia τὸ *simul* non tam denotat eam coëxistentiam temporis, quàm rerum ipsarum initium, siue omnes à Deo creatas in tempore: nam sol, stellæ, arbores, ceteraque, quæ sequentibus diebus producta sunt, non fuere simul nec inter se, nec cum cælo producta. Nec obest quòd addunt aliqui, esse ibi sermonem de his quæ per rigorosam creationem producuntur: id enim apertè falsum est, quia nec cælum, nec terra creantur propriè, nec è contrario animæ rationales quæ propriè creantur, fuere eo primo momento productæ. Secundò denique locus ille non vrget, quia τὸ *simul* non denotat idem mathematicum momentum: quæ enim immediatè vnum post aliud & intra breuissimam morulam fiunt, dicuntur humano modo fieri simul.

Definita videtur in Lateranensi. Hic locus non vrget.

Magis fauent ei sententiæ verba Genesis 1. *In principio creauit Deus cælum*, id est antequam quidquam esset. alioquin si Angeli præcessissent, illi constituissent principium, non verò cæli & terræ creatio. Confirmatur Primò: non est credibile, Angelos à Moyse omissos, cùm sint præcipua vniuersi pars, ergo comprehenduntur nomine *cæli*, ergo simul cum terrâ & cælis propriis creati sunt. Confirmatur Secundò: Concilium citatum docet, ab initio Deum simul angelicam & mundanam creaturam condidisse, dein humanam. τὸ autem *dein* significat hominem fuisse post Angelos, mundum verò simul cum Angelis productum: alioquin malè illa particula soli homini fuisset appli- 10

Alius Scripturæ locus fortior. Confirmatur Primò ratione. Confirmatur Secundò auctoritate Concilij.

applicata. Vnde videtur Concilium tacitè insinuare, eo loco Genesis nomine *cæli* Angelos fuisse comprehensos.

Potest alio modo explicari hic locus.

Dixi, Hæc testimonia magis fauere nostræ sententiæ: nam absolutè dici posset, à Moyse vocari *principium* ipsam cæli productionem, quia per cælum vt per quid perceptibile numeramus tempus: Angelos verò, quia nobis inuisibiles, nec pertinere ad rationem initij aut medij circa tempus: omissos item eos à Moyse, quia non volebat nisi visibilis mundi narrare creationem. quo fit satis primæ confirmationi.

Opinio Vasquez circa auctoritatem Concilij.

Maior est in secundâ difficultas. P. Vasquez opinatur nec definiuisse Concilium ibi præcedentem sententiam, nec eam potuisse definire, quia non habetur in Scripturâ ea veritas, & per nouas reuelationes nihil Ecclesia definit.

Opinio Suarij.

Suarez verò ait, eam veritatem insinuari in prædictis locis Scripturæ sufficienter, vt posset Concilium declarando sensum eorum locorum, illam definire. Addit tamen non videri definitam ibi,

11 quia D.Thomas qui illud Concilium non potuit ignorare, non censet hanc sententiam de fide; & quia ibi de hac difficultate non ex professo, sed obiter, & aliud agens Concilium loquebatur, ergo non censetur eam voluisse definire.

Hæc veritas potest ab Ecclesiâ definiri.

Ego non dubito, quin hæc veritas possit ab Ecclesiâ definiri, tum quia (vt benè aduertit Suarez) videtur ad explicationem eorum locorum Scripturæ pertinere, tum quia (vt alibi docui) etiam per nouas, siue reuelationes, siue assistentias Spiritus sancti, Ecclesia multa definit, vt in canonizatione Sanctorum, & quòd hic numero homo sit legitimus Pontifex, & alia, quæ vrsi in materiâ de Fide. Addo vlteriùs meritò, à P. Vasquez doceri ex hoc loco non reddi eam sententiam certam, imò nec vltra limites probabilitatis. quod re ipsâ etiam fatetur Suarez:

Pontifex obiter hic hac de re egit.

nam Pontifex eo loco obiter aliud agendo eam tetigit: quòd enim solam humanam creaturam deinde productam dicat, ostendit se non illam rem exactè discutere: nam etiam aliæ creaturæ irrationales, bestiæ plantæ, fructus, &c. fuere productæ post illud momentum creationis cæli & terræ. Respondebis, ideò eiusmodi creaturas non fuisse commemoratas à Concilio, quia non sunt compositæ ex corpore & spiritu. Sed contrà: quia tam equus non fuit tunc creatus quàm homo; & tam nihil de animâ equi fuerat priùs productum, quàm nihil de animâ rationali: cur ergo magis numerandus esset homo post cælum, si in sensu rigoroso ibi fuisset Concilium locutum, quàm equus, sol, &c? ergo inde hæc sententia efficaciter probari non potest.

Bona congruentia Suarij.

A ratione iam dixi, pro hac sententiâ nullum esse argumentum, quia res pendet à solâ Dei voluntate; congruentia tamen satis bona est quam adducit Suarez: quia videbatur pertinere ad perfectionem Dei summi artificis, simul vnâ vice perfectum producere mundum, quoad capita & genera entium, non autem per partes,

12 maximè cùm nulla necessitas esset priùs aut posteriùs Angelos producendi.

Respondetur argumentis ab auctoritate desumptis.

Iam nunc argumentis contrariis respondendum. Ad Patres, fateor eos esse in contrariâ sententiâ; illis tamen opponimus alios, & auctoritatem Theologorum omnium. Item & loca Scripturæ, quibus magis conformis est secunda sententia, etiamsi clarè inde non deducatur. Cassianus verò dum à nemine fidelium de eâ re dubitatum asseruit, valdè excessit. Nam Augustinus docuerat contrarium: & videtur certum, id ipsum à Fulgentio & reliquis Augustini discipulis sentiri, qui omnes vel priores vel contemporanei erant Cassiani.

Responsio ad loca Scripturæ.

Ad locum Iob cap.38. benè respondet Suarez Primò, in Vulgatâ non reperiri, *Quando facta sunt astra*; sed, *Vbi eras quando me laudarent simul astra matutina?* Secundò, etiamsi simul creati sunt Angeli cum terrâ, potuerunt in eo instanti laudare Deum, non minùs quàm si anteà fuissent. Ad Secundum de Behemoth respondetur, si intelligatur de Lucifero, illum dici initium negatiuè, quatenus ante illum nihil fuerat productum, & quia nobilitate & perfectione erat maximus. Addo ego, locum hunc de omnibus exponendum:

Hic locus omnes vrget.

nam licet dicamus Angelos fuisse ante mundum creatos; nullus tamen ex aduersariis dicet vnum Angelum primò solum productum, cùm tamen locus ille tam videatur insinuare illum fuisse productum ante alios Angelos, quàm ante alias creaturas, cùm ille vocetur initium creaturarum ceterarum, ergo & aliorum Angelorum. Denique ad testimonium Pauli respondetur, illum loqui de voluntate promissiuâ quæ fuit ab æterno, etsi actualis promissio non fuerit; sicut alibi 13 idem Paulus 2. Timoth. 1. ait gratiam datam nobis esse in Christo *ante tempora sæcularia*, id est voluntate Dei datam, non effectu. Alias etiam expositiones ibi adducit Suarez, sed præcedens sufficit.

SECTIO QVARTA.

Vbi fuerint creati, & de eorum numero.

Locus creationis angelicæ incertus.

CIRCA locum in quo creati sunt, magna est incertitudo: res enim purè pendet ex voluntate Dei, de quâ nihil in Scripturâ traditur; aliqua tamen loca, quæ Luciferum de cælo cecidisse dicunt, videntur ostendere eos in cælo creatos fuisse. non tamen vrgent omninò: posset enim responderi eos alibi creatos, & ad cælum translatos, eo modo quo Adamus creatus extra paradisum, in illum translatus fuit, vt ibi suam obedientiam erga Deum ostenderet, & inde per peccatum expulsus tandem est.

Probabilis congruentia Suarij.

Probabile satis est quod ait Suarez, eos non in cælo empyreo creatos, ne ante meritum ponerentur in loco proprio coronæ & præmij, & quia dignitas illius loci videtur exigere, ne ibi vllum committeretur peccatum. Supponuntur enim peccasse in loco, vbi creati sunt: fuit enim breuissima mora viæ ipsorum. Id ipsum priùs docuerat Rupertus, quem ibi Suarez citat, &

Colligitur ex Scripturâ.

colligitur ex Isaiæ cap. 14. *In cælum conscendam, similis ero Altissimo:* ergo tunc non erat in supremo cælo empyreo, alioquin frustrà diceret, *In cælum conscendam*, si iam in eo esset.

Videntur creati in aliquo cælo intermedio.

Vnde tandem infertur, eos creatos in aliquo cælo, vt simul alius locus de lapsu eorumdem è cælo meliùs intelligatur; an autem in immediato infra empyreum, an in tertio aut quarto

ab illo, omniuo incertum. Non volo in eâ re diuinare sine fundamento, quia nec certum est esse multos tales cælos.

Eorum numerus est penitus incognitus.

Vltimò de numero illorum inquiri potest, quantus ille sit. Res adhuc multò incertior præcedentibus, quia nec vel per vmbram in Scripturâ aut Patribus hac de re quidquam determinatur, nisi in communi illum esse valdè magnum. Circa quæ

Ratio infirma pro multitudine Angelorum.

14 Aduerte Primò, rationem, quâ communiter probatur eos esse incomparabiliter plures quàm homines, infirmam esse, imò contrarium probare: aiunt enim, quantum Angeli excedunt homines in perfectione, tantum oportere vt excedant in multitudine; sicut quantum cælum excedit terram in perfectione, tanto eam excedit in magnitudine, & idem est de vno cælo respectu alterius.

Imò nulla est.

Contrarium ostendit.

Hæc ratio in primis nulla prorsus est, quia cùm creari tot aut tot homines vel Angelos solùm pendeat à purâ Dei voluntate, etiam suppositâ inæqualitate in perfectione (nam eâ non obstante potuit Deus pro suo libitu plures vel pauciores homines aut Angelos creare) non poterit per excessum perfectionis aliquid in hac re ostendi. Secundò, si exemplis standum sit, contrarium videtur ratio probare: nam homo licet sit perfectior incomparabiliter brutis, non ideò ea excedit in numero, sed potiùs ab illis exceditur: incredibiliter enim plures sunt muscæ & formicæ quàm homines, & inter ipsa bruta & volatilia, aquila, leo, & alia perfectiora exceduntur valdè in numero ab imperfectioribus. Quòd si de magnitudine loquamur, vt retorqueamus instantiam de cælis allatam in argumento aduerso, certum est hominem esse per-
15 fectiorem cælis, elephanto, ceto, & aliis multis brutis, à quibus in magnitudine incomparabiliter exceditur, & omnia bruta excedunt in perfectione cælos insensibiles& inanimatos; sunt tamen illis multò minora.

Respondetur instantiæ de magnitudine cæli.

Absolutè ei instantiæ respondeo, cælum non ideò maius esse, quia perfectius quàm terra, sed quia illam & alia elementa infra se debebat claudere, pro quo fuit necessarium tantam illud habere magnitudinem: & idem est de superiori cælo respectu inferioris; vnde etiam in ipsis cælis, vbi hæc ratio deficit, contrarium reperitur: sol enim aliis astris, & ipso cælo perfectior, non ideò est illis maior, sed minor; ergo ex perfectione Angeli nihil potest inferri circa numerum illorum.

Probabile est, plures esse Angelos quàm homines.

Aduerto Secundò, probabile videri illos esse multò plures quàm homines, eò quòd iuxta communem sententiam Patrum & Theologorum, ex vnâ tantùm hierarchiâ designantur custodes hominum, & quilibet hominum suum proprium habet custodem, qui alius hominis custos nec erit, nec fuit; ergo hæc sola hierarchia minimum æquat numerum hominum, ergo hi exceduntur numero ab Angelis, ratione aliarum hierarchiarum, exceptis etiam dæmonibus, quos in numerum Angelorum computamus in præsenti: maximam autem eorum multitudinem Scriptura suadet, eorum numerum passim valdè exaggerans. Confirmatur ex reuelatione S.Birgittæ (de quâ & Dionysius Carthusianus in cap.14. Areopagitæ de Cælesti hierarchiâ, & Vasquez disp.80. cap. 3.) cui à Deo dicitur significatum, pro quolibet homine posse esse decem Angelos.

Confirmatur ex reuelatione S. Birgittæ.

Non excedunt omnia indiuidua huius vniuersi.

Hinc colligo, non videri probabilem sententiam multorum apud Suarium cap. 12. qui dicunt, numerum eorum excedere omnia indiuidua huius vniuersi: quis enim credet eos esse plures omnibus maris arenis, & aëris atomis, & arborum foliis, quæ fuerunt, sunt & erunt, & sic discurrendo per alia indiuidua aliarum specierum? Nec sufficit quorumdam aliorum li- 16
mitatio, sub quâ eam primam sententiam defendunt, vt duo sint genera indiuiduorum: quædam per accidens separatorum, vt sunt aquæ guttæ, quæ sine dubio naturâ suâ in vnum possunt conuenire compositum. idem est de lapidibus, arenis, & de vniuersis non viuentibus, respectu quorum aiunt hi, non debere intelligi numerum Angelorum esse maiorem. Alia verò sint indiuidua, quæ certam sibi vendicant magnitudinem & distinctionem per se ab aliis, vt sunt viuentia, & maximè animalia: hæc autem omnia putant excedi numero ab Angelis, casu quo intra quamlibet speciem dentur aliqui solo numero diuersi. quod defendunt vt probabilius.

nec sufficit limitatio ad certa indiuidua.

Hæc, inquam, limitatio non sufficit. Primò, quia, cùm ex Scripturâ & Patribus (quod potest esse vnicum in hac materiâ argumentum) nec per vmbram constat plures esse Angelos, casu quo dentur aliqui solo numero distincti, quàm si omnes sint eiusdem speciei: valdè miror tantam ab his auctoribus assignari diuersitatem, vt, si omnes differant specie, tunc solùm superent numerum specierum materialium: si verò aliqui sint eiusdem speciei, tunc ita augeatur eorum numerus, vt v.g. non solùm pro totâ specie muscarum sit vnus Angelus, sed etiam pro qualibet muscâ. cogitet autem quilibet quantus sit excessus omnium muscarum, quæ fuerunt, sunt & erunt, respectu vnius: & sic discurrendo per omnes formicas, haleces, reliquaque animantia; & inde apparebit, haud probabiliter addi eum infinitum propè numerum ex eo solo capite, quòd aliqui sint eiusdem speciei, non addendum alioquin, si omnes differrent specie. Certè de numero semper discurrendum æqualiter, siue omnes differant specie, siue non.

Secundò displicet ea limitatio, quia gratis & 17
sine fundamento in Patribus vel Scripturâ, facit eam diuersam comparationem, distinctionemque indiuiduorum per se separatorum, & per accidens tantùm, in ordine ad numerum Angelorum.

Nec habet fundamentum in Patribus vel Scripturâ ea indiuiduorum limitatio.

Tertiò, quia, etiam præcisè consideratis eis indiuiduis secundi generis, videtur incredibilis ea multitudo: cùm enim ex reuelatione citatâ S.Birgittæ constet, pro vno homine decem Angelos respondere, etsi ea videatur propositio negatiua, non asserens plures esse; videtur tamen denotare satis clarè haud magnum esse excessum, alioquin, cur magis decem quàm nouem, aut quàm alius quilibet numerus positus esset? Iam autem quis non videat excessum aliorum animantium esse infinitum propè? Omitto nunc arbores, spicas, grana tritici, hordei, auenæ, & aliorum leguminum: in solâ specie musca-

Adhuc nimis multi videntur Angeli comparati cum indiuiduis secundi generis.

muscarum pro vno homine si dicam respondere bis mille muscas, non multum dicam. iam addamus haleces cum ceteris fluuiorum marisque piscibus, terræ vermes, formicas, minora animalia, aues; quis non diceret tunc pro vno solo homine respondere milliones millionum ex his indiuiduis? ergo & Angelorum tanta erit multitudo. quod certè improbabile apparet. Quid si ad arbores, folia, herbas distinctas, quæ fuerunt, sunt & erunt, deuenîremus? Sanè ego nec leue indicium, non iam pro tantâ multitudine, sed ne quidem pro millesimâ eius parte, inuenire possum.

Obiectio ex Scripturâ. Imò fortè obijceret quis è contrario, ad probandum non esse tot Angelos quot homines, locum illum Apocal. 12. vbi dicitur *draco*
18 *traxisse tertiam partem stellarum*, hoc est, Lucifer tertiam partem Angelorum, ergo qui remanserunt, soli sunt duæ aliæ partes: at homines saluandi, vtpote repleturi Angelorum loca, tot erunt, quot Angeli mali: constat autem homines saluandos, vix esse millesimam hominum partem: ergo multò plures erunt homines quàm Angeli.

Respondeo tamen, locum hunc non obesse nostræ conclusioni, de maiori Angelorum numero præ hominibus. *Solutio.* Primò, quia non est certum, tot præcisè saluandos homines, quot Angeli cecidêre, vnde nec constat homines prædestinatos esse tot, quot sunt dæmones. Secundò, illum locum Apocalypsis habere alias expositiones, non recurrendo ad Luciferi & dæmonum casum. Tertiò, etsi ibi sit de eâ re sermo, non ideò debere intelligi verba illa, *tertiam partem*, mathematicè, sed de magno valdè numero, etiamsi in rigore non sit millesimus.

Vtrùm perfectior hierarchia excedat in numero imperfectiorem, vt aliqui putant, propter rationem D.Thomæ suprà impugnatam, res est omninò incerta. Vide P.Suarium lib. 1. tribus vltimis capitibus, vbi de hierarchiis, ordinibus, officiis, &c. eruditè, vt solet, & fusè tractat.

DISPVTATIO SECVNDA.

De Angelorum incorruptibilitate.



1 *Angelos de facto in æternum duraturos, est de fide.* ANGELOS de facto per totam æternitatem duraturos, res est de fide, definita à Leone in Concilio Lateranensi: & manifestè infertur ex Scripturâ, vbi mali Angeli igne perpetuo dicuntur puniendi, boni verò perpetuò Dei visione fruituri cum hominibus beatis: ergo hac de re nulla est difficultas. Et ratio huius esse potest, quia siue illi ex naturâ suâ petant in æternum durare, siue non, de quo statim; Deus tamen pro libitu suo potest illos in æternum conseruare, quia in hoc nulla est repugnantia. habuisse autem Deum de facto talem voluntatem de eorum æternitate, satis clarè ex Scripturâ, Conciliis & Patribus constat. Tota ergo controuersia est, vtrùm hanc incorruptibilitatem habeant ex naturâ suâ, an verò ex gratiâ & beneficio speciali Dei.

Qui hic sumatur incorruptibilitas. Aduerte, incorruptibilitatem hîc non sumi propriè: sic enim solùm conuenit formis à subiecto dependentibus; vox enim *corrumpi* solùm propriè est vsurpata à Philosophis ad significandam destructionem rerum quæ per generationem producuntur; ergo, cùm Angelus non sit forma, sed aliquid per se existens, & rigorosè creatum, non est propriè corruptibilis, sed potiùs non corruptibilis; sumitur ergo hîc *corruptibile* pro defectibili simpliciter, siue à subiecto pendeat, siue non. In hac quæstione multa includuntur, quæ indigent distinctione, & videntur ab aliquibus sat confusè tractata. In primâ sect. dicam de incorruptibilitate diuinitus, hoc est, an à Deo miraculosè saltem annihilari possint: in secundâ & tertiâ discutientur cetera.

SECTIO PRIMA.

Quid de incorruptibilitate, in ordine ad potentiam absolutam.

PATER Suarez suprà, Vasquez disp.182. & alij communiter, vt per se notum, supponunt eos posse à Deo diuinitus destrui, imò id asserunt esse de fide. 2 Suarez autem se in disputationem 21. Metaphysicæ remittit, vbi hanc quæstionem de omnibus creaturis à se inquit expeditam. Verùm eò loci non tam probat creaturas omnes à Deo posse annihilari, quàm eas conseruari à Deo. quod longè aliud est. Posset enim quis dicere, eam conseruationem esse necessariam, ita vt semel productâ creaturâ, iam Deus teneatur etiam diuinitus ipsam conseruare. Et certè sicut longè aliud est, aliquid produci ab alio, & aliud, produci liberè (primum enim sine secundo rectè cohæret) ita longè est aliud, creaturam conseruari à Deo, & aliud conseruari liberè. *Aliud est produci ab alio, & aliud produci liberè.* Et patet manifestè in diuinis, vbi sine dubio, Pater æternus & producit, & manente eâ productione conseruat Filium, siue producit hodie illum, quem heri & ab æterno producit (quod propriè est conseruare;) at non propterea sequitur eum posse cessare liberè, etiam de potentiâ absolutâ, ab eâ continuatâ productione, seu conseruatione: ergo non est idem, Angelum conseruari à Deo, & eum posse annihilari. Patrum item testimonia ab his allata non ampliùs probant, quàm eam dependentiam creaturæ ab influxu: qui si cessaret, creatura periret; an autem cessare queat, non dicunt Patres, saltem in eâ vniuersalitate, in quâ contendit Suarez & alij Scholastici, maximè autem Vasquez suprà cap.2. malè ad hoc afferens locum Pauli Actorum 17. *In ipso viuimus, mouemur & sumus:* & illud Sapientiæ 11. *Quomodo* *Patrum testimonia non faciunt pro Suario & Vasquez suprà.*

modo autem posset aliquid permanere, nisi tu
3 *voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conseruaretur?* Quibus locis non indicatur quidquam de libertate in conseruatione; sed primus è Paulo ostendit, à Deo omnia conseruari, quod, vt dixi, verum est, etiamsi necessariò conseruentur. Secundus verò è Sapiente innuit, Deo non volente non conseruandam creaturam, quia nihil Deus operatur ad extrà, nisi volendo. quod verissimum est: licet suppositâ primâ creatione non posset non conseruare, quia tunc, dum voluit creare, voluit conseruare, vt statim ampliùs declaro.

Quædam ex Physicâ. Agens de duratione in Physicâ tractaui, an diuinitus dari queat creata duratio, vel indiuisibilis in se, quæ se extendat ad tempus diuisibile, v.g. ad duos dies, tres, imò in æternum: dixique, nullam in tali contradictionem apparere: sicut communiter censent ferè omnes, non repugnare vnam indiuisibilem vbicationem, quæ se extendat ad locum diuisibilem, imò ad omnia spatia imaginaria: ostendique per id non minui dominium Dei: hoc enim extenditur ad faciendum, vt v.g. homo non sit animal rationale, & mutandas aliarum rerum essentias: quia id planè est in terminis repugnans: si ergo essentia illius durationis sit in æternum durare, non potest Deus illam producere & efficere ne æternùm duret. *Confirmatur Primò contra Suarez & Vasquez.* Confirmari id potest Primò: qui dicit vnum actum intellectus aut voluntatis posse videre aut amare duo aut tria obiecta (siue materialia, siue formalia inadæquata, de quo iam non ago) & vnam speciem indiuisibilem Angeli posse esse repræsentatiuam multorum obiectorum, & vnam vnionem indiuisibilem respicientem multas partes quas vnit: qui, inquam, hæc dicit, non minuit dominium Dei, etiamsi inde sequatur, Deum non posse producere eam cognitionem, & simul efficere vt vnicum tantùm obiectum respiciat, aut eam vnionem, & simul efficere vt vnicam tantùm partem
4
connectat; sed necessariò, si semel producatur, debeat respicere ea omnia quæ ex se respicit. Ita sine vllâ disparitate sequitur, non esse contra dominium Dei, dicere, esse possibilem vnam vbicationem, quæ respiciat multas partes spatij, etiamsi inde sequatur, non posse Deum eam vbicationem in solo vno spatio ponere. Ita denique ad rem nostram in duratione videtur, non esse contra dominium Dei, dicere, possibilem esse vnam indiuisibilem, quæ respiciat hodiernam & hesternam diem; etiamsi inde sequatur, Deum non posse illam producere, & simul efficere vt solùm heri durauerit & non hodie, seu, quod idem est, eam annihilare, postquam heri extitit. Quam doctrinam eodem loco ad durationem in æternum transtuli. cuius ratio à priori ea potest reddi, quia necessitas ex suppositione consequenti quæ desumitur ex ipsâ operatione, seu actione, non lædit vllo modo libertatem aut dominium operantis (vt alibi sæpè dixi) *Creatura semel existens in æternum necessariò duratura, non tollit dominium Dei.* estque doctrina omnium: vnde Deum ex suppositione quòd vult producere hominem, non posse non illum producere, seu non posse eum simul annihilare, nihil penitus minuit de eius dominio; ergo, cùm Deus volens producere eam durationem, cuius essentia est durare in omni tempore, eo ipso formalissimè velit illam semper durare: sicut volens producere hominem, vult formalissimè producere animal rationale; non erit contra dominium Dei, si dicamus ipsum efficere simul non posse, vt ea creatura non duret in æternum, quia hoc esset velle simul vt esset, & non esset: quod repugnat. vt esset, quia supponimus, essentiam illius esse durare in æternum; vt non esset, quia vult vt non duret in æternum. Fateor imminutum iri dominium Dei, si Deus necessitatus fuisset ad absolutè producendam eam creaturam; at quòd, si semel velit eam existere, ibi se formaliter & necessariò obliget ad eam conseruandam in æternum, non videtur vllam includere repugnantiam; ergo poterit dari aliqua creatura, quæ semel producta destrui nequeat. Pro quo adhuc meliùs percipiendo, 5

Dominium Dei in creaturas non est ita absolutum, vt nil sit quod non possit Deus circa quamlibet ex illis facere. Notandum est, dominium Dei in creaturas non esse ita absolutum, vt nihil sit imaginabile, quod non possit Deus circa quamlibet ex illis facere; alioquin frustrà disputaretur vmquam, an hoc an illud implicet contradictionem, cùm ob dominium Dei deberemus semper dicere, quæcumque nobis occurrerent, eo ipso esse possibilia. quo nihil absurdius dici potest: Deus enim hominem non potest facere lapidem, neque è contrario vbicationem Romanam potest hîc ponere, durationem item hodiernam non potuit heri producere, creaturam ab æterno productam non potuit non per æternitatem conseruare. in quibus veritatibus omnes conueniunt. Si ergo dicatur, aliquam esse creaturam ex suâ essentiâ, casu quo existat, respondentem omni durationi à parte pòst (sicut homo, si existat, est animal rationale) non apparet, cur sit magis contra dominium Dei, non posse Deum destruere eam creaturam semel productam, seu facere ne respondeat toti ei durationi, quàm non sit contra idem dominium, ipsum non posse producere hominem, ac facere ne sit animal rationale.

Confirmatur. Confirmo: nam de facto multi ponunt in Christo visionem beatam, quæ habeat pro obiecto omnia futura, & suam propriam durationem in æternum; hæc autem non potest corrumpi nec de potentiâ absolutâ: nam illi essentialiter repugnat falsitas: ergo cùm dicat essentialiter se in æternum exituram, & essentialiter 6
sit vera, repugnat illam semel existere, & non durare in æternum: ergo non repugnat, creaturam semel existentem, iam ampliùs, nec diuinitus, posse destrui.

Obiectioni obuiatur. Ad Patres verò & aliqua testimonia, quibus videtur insinuari, solum Deum habere immortalitatem, responderi posset, ibi esse sermonem de immortalitate essentiali cum necessitate ad existendum; creaturam autem omnem, etiamsi semel existens non possit destrui, fuisse tamen contingenter productam, ita vt potuerit non produci.

Nec nouum est ob diuersum modum habendi perfectionem aliquam, eam perfectionem tribuere soli Deo, etiamsi alioquin absolutè ea conueniat creaturæ, modò tamen infinitè imperfectiori. sic ab Ecclesiâ dicitur, *Tu solus sanctus, Tu solus Dominus*; & ipse de se ait Exodi 3. *Ego sum qui sum*; &, *Qui est*; cùm tamen absolutè loquendo certum omnino sit, multos

multos esse veros Sanctos, & omnia quæ sunt *esse id quod est*.

Hæc argumenta haud dubiè ostendunt, non esse omnino improbabilem possibilitatem talis creaturæ, quæ semel producta nequeat annihilari, vt & absolutè eo loco Philosophiæ defendi; quia verò intelligo aliquos Doctores & prudentes iudicare eam opinionem duriorem, nollemque vnquam meâ doctrinâ alios offendere; Dico nunc probabilius esse contrarium, & id absolutè defendendum; quia, licet manifestâ ratione ostendi nequeat repugnantia talis creaturæ, videtur SS Patrum & communi consensui Theologorum longè conformius, Deum per id quod hodie producit non ligare sibi manus in futurum. Docent præterea Patres solùm ipsum esse indefectibilem; vnde colligo, aliquam subesse repugnantiam in eâ necessitate durandi in creaturis, quæ à nobis non inuenitur.

Concluditur esse probabilius, repugnare creaturam, quæ semel existens duret in æternum omnino necessariò.

7 Ad argumenta in contrarium, quæ maximè desumuntur ex eâ similitudine vbicationis extensæ, & ex eo quòd ea perpetuitas durationis non sit contra dominium Dei; respondeo, Esto ratione dominij non repugnet, repugnare tamen aliunde, quia scilicet nimis videtur esse magna ea perfectio pro creaturâ; vel certè dicendum, repugnantiam ex consensu Patrum inferri, licet non sit nobis nota. Exemplum ex vbicatione non vrget, quia nec auctoritas ibi resistit; & eo ipso quòd non sit ibi vlla prioritas & posterioritas temporis, non repugnat simul debere esse vbique, dummodò idipsum defectibile sit etiam in instanti sequenti.

Stabilitur conclusio, refutatis exemplis suprà citatis.

Ad confirmationem ex visione beatâ faciliùs respondetur negando possibilem esse talem, quæ agnoscat se duraturam in perpetuum, inde consequenter dicendum erit, Christum Dominum per visionem beatam non cognoscere ipsam visionis perpetuitatem: & quidem si semel ob Patrum testimonia creditam supponimus repugnantiam eius perpetuæ durationis, quæ à Deo non possit destrui; facilè ob eamdem negatur reflexio eiusmodi visionis supra æternam sui durationem.

Hanc ergo quæstionem sic concludo: Esto diceremus non repugnare aliquam creaturam, quæ semel producta non possit destrui, & ideò ex ratione creaturæ in communi non possit sufficienter probari, Angelos à Deo diuinitus posse destrui; absolutè tamen dicendum eos annihilari posse: non enim quæcumque perfectio est possibilis in aliquâ creaturâ debet Angelis tribui de facto; nec bonum est argumentum, *Hoc non repugnat diuinitus, ergo de facto ita productum est*. Angeli ergo ex speciali suâ naturâ habent, vt possint destrui; quidquid sit de aliquâ aliâ creaturâ diuinitus possibili, quæ peteret necessariò æternùm durare. Porrò eos esse defectibiles satis ostendit communis consensus Theologorum id expressè asserentium, & multa Patrum testimonia, quæ videri queunt apud Molinam hîc quæst. 50 art. 5. Suarez & Vasquez suprà; in quibus Angelos per gratiam, non per naturam, immortales esse asserunt: videntur enim saltem probare, eos diuinitus posse annihilari. In quæstione autem, quâ quid sit factum à Deo, non verò quid potuerit fieri, disquirimus, auctoritas maximum pondus habet; vnde omnino eos diuinitus à Deo annihilari posse censendum est.

Quæstio resoluitur.

8

SECTIO SECVNDA.

Sententia Patris Vasquez de incorruptibilitate naturali Angelorum.

Statuta corruptibilitate Angelorum in ordine ad potentiam absolutam, quærimus, an etiam naturâ suâ seu naturaliter possint esse incorruptibiles. Dico *an possint esse*, quia, vtrùm de facto tales sint, infrà discutiam: & 9 quia fortè quis diceret, idem esse in Angelis, posse esse corruptibiles, & esse de facto; corruptibilitas enim non est prædicatum accidentale, sed essentiale; quod si potest conuenire, semper conuenit; si semel non conuenit, non potest vmquam conuenire. Aduerto non esse sermonem de iisdem numero, sed in vniuersum quæri, quid possit alicui Angelo conuenire; deinde, quid conueniat his qui de facto existunt.

Occasionem huic disputationi dedit Vasquez, ita de Angelis locutus, vt omni omnino creaturæ etiam possibili incorruptibilitatem naturalem negare videatur; suprà enim cap. 2. sic cum distinctione loquitur, *Vel enim*, inquit, *comparamus Angelos* (& idem proportione seruatâ docet de animâ rationali & ceteris creaturis, quæ non pendent à subiecto, vt de materiâ primâ sublunari & cælesti) *cum caussis secundis, & sic verum est, eos esse incorruptibiles non solùm naturâ suâ, verùm etiam de potentiâ absolutâ, quia à nullâ creaturâ destrui possunt.* Et in hoc sensu interpretantur Patres, qui docent, Angelos esse naturâ suâ incorruptibiles; item Concilium Lateranense idem asserens de animâ rationali. *Vel comparamus eosdem Angelos cum Deo.* & sic censet Vasquez naturâ suâ eos esse corruptibiles. Quod probat Primò ex aliquot Patribus à se citatis, qui videntur docere, Angelos ex gratiâ & voluntate Dei esse immortales, ergo ex naturâ suâ mortales sunt. Secundò ratione: nam Angelus naturâ suâ est capax vt à Deo destruatur, ergo naturâ suâ est mortalis. Antecedens putat esse de fide ex locis, quæ nos ex ipso citauimus præced. sect. Consequentia verò videtur bona. Id quòd ampliùs explicat exemplo creaturarum possibilium, quæ licet antequam sint non habeant potentiam physicam & realem, vt accipiant existentiam, quia nihil adhuc sunt; rectè tamen dicuntur habere non repugnantiam (quæ meritò vocari potest potentia logica;) eodem modò Angelus existens non habet potentiam physicam, in quâ recipiat destructionem; habet tamen non repugnantiam naturalem vt destruatur; quæ potest vocari potentia logica, re tamen est potentia naturalis.

Angeli respectu caussarum secundarum sunt incorruptibiles.

Ait Vasquez respectu Dei Angelos esse corruptibiles.

P. Vasquez probatio.

10

Ad hæc reducitur tota Vasquez doctrina, quæ potest ampliùs sic confirmari, aut magis declarari. Primò, quia destructio Angeli non est super vires Dei, cùm ipse eum absolutè possit annihilare; neque est supernaturalis respectu ipsorum Angelorum, quia ea annihilatio est ip-

Confirmatur Primò.

ius

sis violenta & contraria potiùs quàm supernaturalis: non enim est sicut gratia & alia dona, quæ ob suam perfectionem excedunt vires naturæ; ergo simpliciter non est supernaturalis. Secundò, quia, sicut res creatæ secundùm suum esse possibile non habent maiorem inclinationem aut exigentiam vt sint quàm vt non sint; subsunt enim omnipotentiæ Dei; ita etiam subsunt in ordine ad conseruationem non minùs quàm in primâ productione. Tertiò, quia sicut res non ideò est possibilis, quia Deus eam producere potest; sed è contrario, ideò potest eam producere, quia ipsa in se est producibilis, seu quia non habet repugnantiam vt producatur; ita similiter, non ideò est annihilabilis, quia Deus potest eam annihilare; sed è contrario, ideò Deus potest eam annihilare, quia annihilabilis est ex se, ergo naturâ suâ est defectibilis.

Secundò.

Tertiò.

SECTIO TERTIA.

Reiicitur ea sententia quoad modum loquendi.

11 HANC sententiam meritò reiicit Suarez cap. 10. etsi arbitretur quæstionem esse ferè de solo modo loquendi: vnde non satis efficaciter agit contra eam, nec videtur omnino declarare punctum dissensionis.

Ego verò licet alias non facilè quæstiones de voce, ac si essent de re, discutiam, hanc tamen vt realissimam tractandam puto; est enim non de voce, sed reuerâ de re, vt ostendo. Et quidem quoad modum loquendi sententia Vasquez est sine dubio Diuo Thomæ & aliis ferè omnibus Theologis contraria; nam licet aliqui dicant, Angelos habere non repugnantiam sibi intrinsecam, vt diuinitus destrui possint; non tamen ideò dicunt, eos naturaliter posse destrui; sunt enim ea duo valdè diuersa, vt statim constabit, etiam ex mente ipsius Vasquez, vnde paucos aliquos, quos pro se citat, solùm intelligo in priori sensu. Videtur etiam contraria ea sententia Concilio Lateranensi approbanti definitionem Leonis X. qui animam naturâ suâ esse immortalem docuit. quòd à fortiori de Angelis intelligendum est, vt & Vasquez admittit. Atqui Leo & Concilium non intenderunt præcisè, animam à creaturis non posse destrui; in hoc enim sensu non erat necessaria definitio noua, cùm expressissimis verbis res iam fuisset à Christo in Euangelio tradita Matth. 10. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Et de Deo, *Qui solus potest animam & corpus perdere.* Ergo Leo non solam immortalitatem respectu creaturæ, sed etiam maiorem, ob quæ simpliciter sit talis, definire voluit.

P. Vasquez modus loquendi contrariatur D. Thomæ & Theologis.

Videtur esse contra Lateranense Concilium.

Dicet fortè aliquis, Concilium, vt legenti constabit, non ampliùs voluisse definire, quàm quod Christus eo loco Matthæi docuit; vnde & illum ibi citat Concilium. Sed contrà, quia in ordine ad intentum Concilij parum erat animam à creaturis non posse destrui, si à solo Deo destruitur; tam enim per hoc non esset simpliciter immortalis & æterna, quàm si à creaturâ destrueretur; & hæretici possent dicere, Non destruitur à creaturâ, sed à Deo; à quo tam naturaliter destrui potest quàm forma equi à creaturâ: ergo sicut hæc non dicitur simpliciter incorruptibilis, ita nec illa. Et confirmo: Vt aliquis dicatur simpliciter immortalis, non videtur vllo modo sufficere, quòd ab aliquibus non possit occidi; sed quia terminus ille *immortalis* negatiuus est, requirit, vt à nemine simpliciter possit occidi, eo modo, quo simpliciter dicitur immortalis: si enim vel ab vno solo occidi possit, iam est absolutè mortalis: sicut gratia licet à solo peccato expelli possit, absolutè tamen dicitur corruptibilis: ergo cùm Deus intret numerum naturalium agentium, imò ipse sit præcipuus inter ea agentia, vt aliquid dicatur simpliciter non posse destrui naturaliter, non sufficit, quòd non possit ab aliis agentibus, si possit ab vno agente, & verò à præcipuo, scilicet Deo. Quod euidenter confirmo è contrario in productione (ex quâ bonum argumentum ad destructionem fieri ipse Vasquez fatetur) etiamsi Angelus à nullâ creaturâ valeat produci, non tamen id sufficit vt dicatur naturaliter improducibilis, quia posse à Deo produci, sufficit vt dicatur absolutè & simpliciter naturaliter producibilis; ergo quòd à creaturâ non valeat destrui, non sufficiet vt absolutè & simpliciter dicatur non corruptibilis, si à Deo naturaliter destrui potest; ergo Concilium animam simpliciter & absolutè naturaliter immortalem docens, plus voluit quàm agentis creati viribus eam non posse destrui, scilicet absolutè nullum agens naturale esse, à quo naturaliter destrui queat. Nec dubito quin omnes homines plus apprehendant dum animam immortalem naturâ suâ dicunt, quàm quòd à solo Deo naturaliter destrui possit. Vnde fit, vt cùm in libris de Animâ à Philosophis de eius immortalitate agitur, præter hoc, quod est eam à subiecto non pendere, nouæ rationes quærantur, vt extra subiectum naturaliter ostendatur esse perpetua; foret autem id otiosum, si ea perpetuitas nihil esset aliud, quàm quòd Deus nollet eam destruere.

Obiectio.

Solutio. 12

Solutio confirmatur.

Roboratur. 13

Animam naturâ suâ esse immortalem plus dicit, quàm quod à solo Deo destrui possit.

SECTIO QVARTA.

Reiicitur ea sententia quoad rem ipsam; & ostenditur, posse aliquam creaturam esse naturaliter etiam respectu Dei incorruptibilem.

VT ergo magis veniamus ad rem ipsam, & punctum controuersiæ declaremus, debet in memoriam reuocari doctrina, quam tradidi in Physicis de potentiâ obedientiali; vbi ostendi, ipsam non repugnantiam, vt creatura eleuetur ad aliquid supernaturale, esse intrinsecam animæ; & hoc ipsum iterùm docui 1. tom. in 1. part. disput. 3. à num. 40. addidique valdè hæc duo differre inter se. Primum est, eam obedientialem capacitatem esse idem cum animâ. Alterum verò, effectum seu terminum, ad quem est ea capacitas, esse naturalem animæ: nam lapidi est intrinseca & naturalis capacitas vt moueatur sursùm, item vt moueatur deorsum, & vt per planum seu circulariter; cum quo tamen stat, vt motus sursum sit ei violentus, deorsum 14

De potentiâ obedientiali.

connatu-

connaturalis, circularis verò indifferens. Item aquæ est intrinseca capacitas, seu non repugnantia, vt habeat calorem, & capacitas vt habeat frigus; ille tamen est ei violentus, hoc verò naturale. Ita dico, homini est intrinseca capacitas, seu non repugnantia, vt habeat gratiam, item capacitas vt habeat visionem albedinis; visionem tamen potest habere naturaliter, gratiam verò supernaturaliter. Vnde Augustinus à me ibi citatus docuit, *posse habere fidem, natura est fidelium; habere verò, gratiæ est Christi.* Quæ differentia adhuc magis cernitur in hac materiâ, eò quòd destructio sit contraria animæ & Angelo. Vnde rectissimè cohærent ista duo, habere non repugnantiam, seu capacitatem logicam, vt diuinitus destruatur; & simul naturalem exigentiam ne id fiat, ideò si fiat, erit quid propriè & in rigore supernaturale. Quæ doctrina debet à P. Vasquez necessariò admitti, ni velit dicere, nihil vmquam à Deo fieri aut destrui, vt ab auctore supernaturali. quod non audebit fateri. Porrò debere concedi, ostendo manifestissimè: nam materiam primam conseruari sine quantitate, sine dubio est miraculosum, item animam infundi in corpus non organizatum. Vnde etiam respectu Dei debemus dicere: *Naturaliter Deus non potest animam infundere, nisi corpus sit dispositum: naturaliter non potest duo corpora in eodem loco ponere, aut vnum in diuersis.* estque verum, *tunc non solùm à nullâ creaturâ posse idem corpus in duobus locis poni, sed neque ab ipso Deo, naturaliter loquendo,*

Benè cohærent, habere non repugnantiam vt destruatur diuinitus, & simul habere naturalem exigentiam ne id fiat. Probatur contra Vasquez.

15 *seu vt auctor est naturæ, id posse fieri.* Idem dico de quocumque alio supernaturali effectu: atqui etiam est tunc verum, corpus habere naturalem non repugnantiam, seu capacitatem & potentiam logicam, vt à Deo in eis duobus locis ponatur: si enim ponitur, sine dubio poterat poni. ita enim argumentatur Vasquez: *Si Angelus destruitur à Deo, ergo poterat destrui, ergo habebat capacitatem naturalem vt destrueretur.* Idem ego dico de gratiâ: si enim homo illam recipit, ergo habebat ex se non repugnantiam vt illam reciperet. Idem denique in omnibus aliis effectibus supernaturalibus ostendi potest: ergo non valet hæc consequentia: *Angelus habet naturalem non repugnantiam vt diuinitus à Deo queat destrui, ergo eo ipso etiam naturaliter est destruibilis à Deo.* Et ibi patiuntur manifestissimam instantiam omnia argumenta Vasquez, vt paulò pòst ampliùs ostendam, & simul reddam rationem à priori nostræ doctrinæ.

Consequentia mala est.

Hoc ergo supposito, dico, Si P. Vasquez, dum ait, Angelos naturâ suâ esse destruibiles, solùm velit dicere, Angelis esse identificatam non repugnantiam vt à Deo diuinitus destruantur; tunc verissimam in re tradit doctrinam, & dissensio à nobis solùm erit de nomine, an scilicet dicendus sit Angelus simpliciter & absolutè naturaliter à Deo destruibilis. In quâ quæstione reijciendus adhuc est eius loquendi modus, quia, vt ostendi paulò antè, etiam eam non repugnantiam sibi identificatam, & consequenter naturalem, in eo sensu habet corpus vt ponatur in duobus locis, & materia vt conseruetur sine formâ; non tamen absolutè dicitur, *Materia naturaliter potest à Deo conseruari sine formâ;* nec dicitur, *Corpus naturaliter potest à Deo in duobus locis poni;* ergo nec dicetur, *Angelus potest naturaliter destrui à Deo.*

Reijcitur modus loquendi.

Fortè responderet quis Primò, falsò supponi materiam primam habere identificatam potentiam, seu non repugnantiam, vt conseruetur sine formâ: nam ea denominatio est ei extrinseca à possibilitate eius conseruationis: vnde etiam si hæc denominatio repugnaret, non ideò repugnaret materia. quid ergo mirum, si ea conseruatio non sit ei naturalis? Secùs in Angelo contingit. 16

Respondebis Primò.

Sed contrà Primò, quia locis suprà citatis ostendi, eam non repugnantiam etiam ad effectus supernaturales esse intrinsecam rei naturali. Contrà Secundò, ne faciamus quæstionem certiorem dependentem à minùs certâ, si tu dicis, materiam primam posse diuinitus carere formâ, etiamsi ad hoc non habeat intrinsecam non repugnantiam in se, aut capacitatem logicam, ideóque dicis, eam non esse naturâ suâ priuabilem omni formâ, nec quidem à Deo: eodem planè modo ego dicam, etiamsi diuinitus Angelus possit à Deo annihilari, non tamen habere in se intrinsecam non repugnantiam, aut capacitatem logicam; & consequenter non esse naturâ suâ annihilabilem, licet diuinitus annihilari possit; & consequenter adhuc maiore cum rigore defendam, eum non esse naturâ suâ, nec quidem à Deo, corruptibilem. Nec poterit vlla vel apparens assignari diuersitas; cur materia naturâ suâ non spoliabilis omni formâ, possit tamen diuinitus spoliari, & Angelus naturâ suâ non annihilabilis, non etiam possit diuinitus annihilari.

Contrà.

Secundò fortè respondebis, etiam materiam primam naturaliter posse à Deo conseruari sine formâ, ob eamdem rationem, ob quam Angelus dicitur esse naturâ suâ à Deo annihilabilis. Contrà tamen, quia hoc esset (vt suprà tetigi) destruere planè omnem supernaturalitatem, ac docere gratiam à Deo naturaliter nobis donari. quod esset hæreticum. Et hæc circa primam partem, quæ aliquid videbatur de nomine habere. 17

Respondebis Secundò.

Contrà.

Iam verò Secundò dico, si Vasquez intendat non solùm Angelo esse intrinsecam non repugnantiam vt diuinitus destruatur, sed etiam eam destructionem non esse contra vel supra exigentiam illius, eo modo quo ceteri effectus supernaturales sunt contra vel supra exigentiam naturalem caussarum vel subiectorum, quæ ad illos eleuantur: si, inquam, hoc dicat, manifestè aduersatur & D. Thomæ, & ceteris Theologis, & ipsi veritati: licet autem magnâ ex parte in præcedentibus hæc opinio reiecta sit, adhuc tamen ratione à priori ipsam impugno. Nam, vt alibi Tomo 1. disp. 3. fusiùs ostendi, supernaturalitas non tam desumitur à caussâ efficienti, quàm à passiuâ, siue subiecto, seu quasi subiecto: id est, non ideò dicitur aliquis effectus supernaturalis, quia excedit vires caussæ productiuæ (in hoc enim sensu, cùm nihil excedat vires Dei operantis, nihil posset esse supernaturale) sed desumitur ex eo quòd aliquid sit supra id quod exigit subiectum, aut quod ei debetur: ergo licet annihilatio non sit supra vires Dei, adhuc erit supernaturalis, quia est con-

Sensus P. Vasquez reijcitur.

A priori impugnatur.

tra exigentiam ipsius quasi subiecti, in quod ea cadit, hoc est, Angeli. Porrò Angelum habere exigentiam naturalem, vt conseruetur, ita vt sit ei annihilatio omnino supernaturalis, non secùs ac si priuaretur potentiis, aut si materia omni formâ spoliaretur; inde clarè suaderi potest, quasi indirectè ostendendo id non esse contra
18 rationem creaturæ, etiamsi alioquin diuinitus annihilari posset, quo directè Patri Vasquez opponimur.

Angelus non nisi supernaturaliter destrui potest. Igitur sic id ostendo: nam agens de supernaturalitate dixi, ex naturâ particulari, propriâ aut specificâ quædam subiecta petere has formas, & non illas, Angelum v.g. petere species intellectiuas, non petere albedinem, hominem petere potentiam visiuam, auditiuam, &c. non verò petere gratiam, virtutes infusas, visionem beatam, &c. Vnde fit vt illæ primæ sint naturales, secundæ verò non, licet diuinitus etiam à Deo ei tribui possint, & sic proportione de omnibus aliis formis naturalibus & supernaturalibus; ergo pari modo poterit Angelus habere talem exigentiam suæ conseruationis, vt non possit ei illa negari, nisi supernaturaliter seu miraculosè. quæ enim in hac exigentiâ repugnantia? non enim ea exigentia excedit vires seu perfectionem creaturæ: nam, vt paulò antè dixi, probabile est, posse aliquam esse, quæ nec diuinitus queat annihilari, multò ergo meliùs aliæ, quæ non possint naturaliter. Præterea ea exigentia non repugnat cum hoc quòd diuinitus queat destrui, vt ostensum est satis clarè hucusque ex omnibus effectibus supernaturalibus: ergo.

Soluitur obiectio. Dices, In eo instanti, in quo res destruitur, non est, ergo non potest ei esse supernaturalis, seu contra exigentiam destructio. Respondeo non futuram eam destructionem contra exigentiam Angeli tunc id petentis, sed contra exigentiam illius quæ fuit in instanti A: cùm primùm enim extitit, petiit ne in sequentibus destrueretur, vnde destructio in sequenti est supernaturalis respectu exigentiæ præcedentis.

SECTIO QVINTA.

Opportuna quædam digressio, & respondetur argumentis P. Vasquez.

19 *Quæstio.* HAc occasione potest inquiri rursus, an non solùm fiat violentia ei exigentiæ in primo instanti destructionis, sed etiam in sequentibus. quæstio potest esse de modo loquendi. *Quidam respondent.* Quidam dicunt solùm in primo instanti, eò quòd res illa, iam semel destructa, non habet ius vt reproducatur, vel quia exigentia Angeli vt duret, solùm est pro immediatè sequenti instanti, vnde, quando immediatè antè non fuit, non potest esse exigentia vt duret.

Distinguo. Ego tamen in hac quæstione duo distinguenda putarem. Vnum est, an in secundo & tertio instanti fiat ei rei noua violentia, distincta à primâ. Aliud, an ea prima tunc continuetur, & quasi compleatur. Circa primum crediderim non fieri diuersam violentiam. & hoc benè probat ratio prima eorum auctorum, quia res semel destructa non petit iam reproduci. Circa secundum omnino censeo, non solùm in primo, sed etiam in secundo, & omnibus sequentibus instantibus, fieri violentiam, quia & in sequentibus instantibus negatur illi id, quod verè anteà petierat, ergo tunc completur violentia contra exigentiam, non quidem tunc existentem, sed quæ anteà fuerat.

Respondeo. Pro quo dico, Angelum in hoc instanti existentem non solùm petere durare in sequenti immediato, sed in omnibus per totam æternitatem. Vnde reijcio secundum argumentum eorum recentiorum. *Recentiores reijciuntur.* Porrò id petere probo manifestè: quia exigentia ea est essentialis Angelo, eique intrinseca, ergo non potest mutari: atqui si singulis instantibus solum peteret pro sequenti, semper mutaretur ea petitio: nam in primo v g. A peteret pro B, & non pro C; posteà verò in B, peteret pro C, & sic semper videretur mutare petitiones, ac consequenter aliquid intrinsecum. 20 *Replicabis.* Ne tamen respondeas, semper manere eamdem petitionem pro instanti sequenti, quodcumque illud sit; *Contrà est:* contrà, & argumentor Secundò, quia Angelus ex naturâ suâ etiam in primo suæ creationis instanti petit esse æternus; ergo etiam in primo instanti petit omnem sequentem durationem, alioquin numquam diceretur propriè petere durare in æternum, sed solùm in diem sequentem. quod absurdum est.

Æternitatis petitio malè limitatur ad instantia temporis. Nec ratio est vlla ei limitandi eam æternitatis petitionem ad instantia temporis: minùs enim benè sic sentitur de perfectione illius naturæ: ergo dicendum est, per totam æternitatem compleri violentiam, id est negari Angelo quod ab ipso anteà petitum fuerat vt sibi connaturaliter debitum. & hæc obiter circa hanc difficultatem.

Circa præcipuam autem constat ex dictis, nullatenus repugnare creaturam, cui annihilatio etiam à Deo solo sit supernaturalis; si autem semel alicui creaturæ ea debeat concedi, iam non haberet Vasquez difficultatem in eâ concedendâ Angelis. sed de hoc paulò pòst: oportet enim priùs eius argumentis, quæ vniuersaliter in omni creaturâ videntur habere difficultatem, satisfacere.

Instantia contra aduersarios. Et quidem ea omnia pati manifestissimam instantiam in aliis rebus supernaturalibus, ostensum iam est hinc inde; breuissimè tamen nunc sic probo: nam, sicut Angelus naturâ suâ est capax vt diuinitus destruatur, ita materia prima est capax vt spolietur omni formâ substantiali, item & quantitate: anima etiam est capax vt diuinitus ei gratia infundatur, ergo etiam gratia erit iuxta naturam animæ, & carentia formæ iuxta capacitatem naturalem materiæ, & sic de ceteris. quo retorquetur primum argumentum. 21 *Confirmatio refutatur.* Confirmatio prima, quæ non est nisi quædam declaratio eius capacitatis ex instantiâ à creaturâ possibili desumpta, facilè soluitur, quia creatura possibilis non potest quidquam exigere, cùm nihil actu sit, secùs Angelus iam existens.

Retorquetur. Aliæ quæ ibi additæ sunt, eodem modo retorquentur: nam etiam conseruatio materiæ sine formâ non est supra vires Dei, neque est supra naturam rei destructæ, non secùs quàm destructio Angeli non est supra illum, nec supra exigentiam materiæ, quia carentia formæ non est ei bona, sicut nec Angelo destructio, & cùm habeat

habeat materia capacitatem vt spolietur, non poterit ea spoliatio esse supra illam capacitatem, sicut nec est supra capacitatem Angeli eius destructio.

Secundum argumentum, ex eo quòd creaturæ semper subsint omnipotentiæ Dei, clariùs adhuc videtur probare, omnia fieri connaturalissimè à Deo. Tertium, quòd non ideò res sit annihilabilis, quia Deus illam annihilare potest, sed potiùs è contrario, vnde infert, Ergo naturâ suâ est annihilabilis; eamdem vim habet contra alia exempla: nam etiam dicam, Non ideò potest animæ infundi gratia, quia Deus illam potest; sed è contrario, quia illa potest infundi, ideò præcisè Deus habet virtutem eam infundendi; & quia anima potest accipere, Deus potest eam dare, non è contrario; ergo anima habet capacitatem recipiendi, ergo receptio est illi naturalis. Vides omnia argumenta æqualiter vrgere contra omnia supernaturalia. Iam nunc eis respondeamus.

22 *Ad Patres respondet.* Ad Patres facilè respondeo, eos largè dicere, ex gratiâ Dei pendere, quòd Angeli sint immortales, quatenus etiam si solùm diuinitus possint annihilari, ex voluntate tamen Dei pendet, ne ea fiant quæ diuinitus fieri possunt.

Rationi respondeo. Ad secundum è ratione explicui iam paulò antè, quo modo simul ea duo cohæreant, Angelum scilicet habere non repugnantiam, vt à Deo destruatur diuinitus; & simul exigentiam, ne id fiat naturaliter. quod non habet maius mysterium, quàm in lapide respectu mei illum mouentis: petit enim ne moueatur à me sursum, vnde motus ille est ei violentus; habet tamen simul capacitatem, seu non repugnantiam ad illum eumdem motum. Quia autem ea resistentia seu exigentia ne moueatur sursum, non est in lapide summa, non sufficit vt motus ille sursum ei violentus sit simul supernaturalis; secùs verò in Angelo resistentia ne destruatur; vnde autem illud colligatur, dicam paulò pòst. Declaratio illa, seu confirmatio argumenti oppositi ex creaturis possibilibus desumpta non vrget, prout ibi ponitur, quia solùm ostenditur, posse in Angelis esse non repugnantiam logicam vt destruantur à Deo. quod nec negamus, nec aduersatur nostræ rationi.

Aliis rationibus P. Vasquez respondetur. Ad Primam. Ad alias verò rationes, quibus ampliùs roborabatur sententia Vasquez, respondetur etiam facilè. Ad primam dico, etiamsi destructio Angeli non sit supra vires Dei, esse tamen contra exigentiam ipsius naturæ ad modum, quo conseruatio materiæ, sine quantitate, aut sine formâ substantiali. nec supernaturale debet in illo præ-
23 cisè sensu accipi pro re ita perfectâ, quæ excedat capacitatem subiecti, sed pro omni re etiam contrariâ naturaliter, seu supra exigentiam subiecti, siue ob summam perfectionem, siue ob magnam contrarietatem.

Ad Secundam. Ad secundam ex rebus possibilibus dixi paulò antè, possibilia prorsus in se nihil esse actu magis quàm chimæram; quid ergo mirum, si tunc nihil possint petere, & consequenter, si illis nulla fiat violentia, quando non producuntur? quando tamen semel existunt, possunt petere vel passiones, vel alia accidentia, vel conseruationem sui, ita vt si aliquid horum illis negetur, fiat violentia, & quidem tam magna, vt supernaturaliter solùm ea possint negari.

Ad Tertiam. Ad vltimam fateor, rem ideò diuinitus esse à Deo annihilabilem, quia est ex se annihilabilis; distingui tamen debet illud *ex se annihilabilis.* id est, *quia ex se sunt annihilabiles diuinitus*, concedo; *quia ex se sunt annihilabiles naturaliter*, nego. Sicut in sententiâ probabiliori adstruente potentiam obedientialem, siue actiuam, siue passiuam, intrinsecam ipsis rebus, certum est, tales res naturâ suâ esse eleuabiles, non tamen eleuabiles naturaliter, sed diuinitus & miraculosè. Idem ergo est quoad hoc de annihilatione in Angelo. Neque video quid spe- 24
cialius potuerit P. Vasquez inuenire in potentiâ passiuâ annihilationis, quàm in potentiâ passiuâ intellectus, vt diuinitus eleuetur, vel ad recipiendam, vel ad efficiendam visionem beatam, & alia dona supernaturalia, vt manifestè satis hucusque probatum est.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angeli qui de facto existunt, sint naturaliter incorruptibiles.

QVÆ præcedenti sect. dixi, probant manifestè, non repugnare aliquam creaturam, quæ à Deo diuinitus annihilari possit, non tamen naturaliter. in particulari verò id Angelis conuenire, nullatenus persuadent. ideò iam oportet rationes perpendere, quibus id videtur ostendi.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ rationes ponderatæ.

D. Thomas ait, nil posse corrumpi, nisi quod separatur à subiecto. DIVVS Thomas hâc quæst. 50. art. 5. duas affert. Prima desumitur ex eo, quòd nihil possit corrumpi, nisi quod separatur à subiecto, sicut ab ære potest auferri rotunditas, at non à circulo; ergo Angeli, qui non sunt forma, non possunt naturaliter destrui. Ratio hæc optimè probat, Angelos corruptione propriâ destrui non posse; at per annihilationem eos non posse destrui, non persuadet. *D. Thomas impugnatur.* & vtor exemplo eodem circuli: nam, licet à circulo non possit auferri rotunditas, ita vt maneat circulus sine rotunditate, at simul cum suâ rotunditate destrui potest, ita vt nec circulus nec rotunditas maneant in rerum naturâ, ergo eodem modo in 25
Angelo. Imò addo, si ratio hæc ostenderet destructionem per annihilationem naturaliter impossibilem esse, etiam probaret, nec diuinitus eos posse annihilari: nam à circulo eo modo quo est, non solùm naturaliter, sed nec diuinitus separari potest rotunditas: respondendum ergo, vt diximus, saltem sine separatione à rotunditate posse destrui circulum, & Angelum sine vllâ subiecti destructione posse annihilari.

Secunda D. Thomæ ratio. Secunda ratio est, quia Angeli sunt intellectiui, ergo sunt naturâ suâ incorruptibiles. Consequentia probari potest, ex eo quòd omne intellectiuum est independens à subiecto, ergo & incorruptibile. Verùm nec ratio hæc intentum persuadet. *Contrà Primò.* Primò, quia posset dici, Angelos esse dependentes à subiecto spirituali, id quod non impedit vim intellectiuam. de quo fusiùs infrà.

Secundò. Secundò, quia etiam rēs materialis potest esse cognoscitiua obiecti spiritualis, & consequenter intellectiua. de quo alibi. *Tertiò.* Tertiò, quia non redditur ratio, cur, etsi à subiecto non pendeat, non tamen possit esse naturâ suâ annihilabilis naturaliter. quod amplius ostendo sequentem impugnando rationem.

Tertia D. Thomæ ratio. Tertia & communis ferè omnium ratio sit. Res quæ caret contrario, & habet caussas semper eodem modo applicatas sibi, & potentes se conseruare, semper necessariò conseruabitur. Quod antecedens videtur inniti illi communi principio, *Idem semper manens idem, semper est natum facere idem.* Sed Angelus nullum habet contrarium, vt supponimus; Deum autem à quo producitur & conseruatur aliquamdiu, semper habet æquè applicatum & potentem: ergo semper necessariò debet ab eo conseruari. Hæc ratio, quæ ad alias etiam res extendi solet, mihi

Contrà est. 26 inefficax videtur, eam reieci in libris de Animâ, ostendens species intentionales, etiamsi à solo Deo conseruentur, & nullum habeant contrarium, esse tamen naturâ suâ corruptibiles. *Species naturâ suâ corruptibiles, licet nullum contrarium habeant, aut à solo Deo conseruentur.* Quòd hîc breuiter insinuo ex principiis etiam aduersariorum, species auditus sicut aliæ species intentionales, nullum habent contrarium, & cùm aliquando conseruentur à solo Deo, tamen non semper posteà durant etiam Deo manente æquè approximato, sed naturaliter paulò pòst corrumpuntur; ergo potest res aliqua carens contrario, & à solo Deo conseruata, naturaliter corrumpi; ergo etiam ex hoc capite possent & Angeli. Vtraque consequentia est euidens. Antecedens probatur quoad secundam partem, in quâ difficultas est, quia (vt docet experientia) quando è longinquo aliquid audimus, postquàm cessauit sonus, qui est caussa specierum, fit in nobis auditio; ergo durant post sonum species intentionales illius, quæ per aërem perducuntur ad nos; tunc autem nullam habent caussam naturalem efficientem, à quâ possint conseruari, nisi solum Deum: nam sonus perit, aër, in quo sunt, non est productiuus specierum (& licet esset, adhuc eadem est difficultas, vt ex dicendis de Deo constabit) ergo illæ species connaturaliter conseruantur à Deo, & tamen citissimè pereunt, vt patet experientiâ, quia non durant, nisi quousque fiat auditio; ergo species à solo Deo conseruatæ, sunt tamen naturaliter corruptibiles.

Effugio occurritur. Nec effugies vim argumenti, etiamsi neges species soni, quia in ipsâ auditione nostrâ faciam argumentum: illa enim producitur, posteà transacto ictu seu sono; ergo tunc non producitur vllo modo à sono immediatè, ergo à Deo, & à potentiâ; & tamen his duobus eodem mo-

27 do manentibus, auditio, quæ non habet contrarium, perit statim; ergo potest aliqua res carens contrario, caussis eodem modo permanentibus, iam conseruari, & paulò pòst naturaliter perire.

Secundo effugio respondetur Primò. Secundò. Nec Secundò difficultas eludetur, si dicatur sonum ipsum per aërem perduci vsque ad auditum, non, inquam, eludetur. Primò, quia id falsum esse alibi ostendi. Secundò, adhuc si concedatur, argumentum suam vim retinet: ille enim sonus productus ab ictu, durat transacto ictu; ergo tunc conseruatur à Deo, & tamen non conseruatur in æternum. Confirmo: ille sonus, *Confirmo.* qui ad aures pertingit, vel est idem numero, qui fuit primò productus, & cùm maneat post ictum aliquamdiu, non tamen semper habet vim argumentum à me factum. Vel est alius numero productus successiuè, sicut lux per totum aërem, & tunc quando producitur vltima pars in aëre, vel durant omnes aliæ præcedentes, vel non: si non, ergo illa producitur à penultimâ, hæc autem à solo Deo conseruatur; & tamen sine perpetuitate; ergo. vel omnes durant, & cùm non duret ictus, à quo prima pars soni producta est, patet, omnes eas partes à solo Deo conseruari, & tamen pòst sine contrario perire, ergo.

Idem argumentum fit in speciebus intentionalibus intellectus, quæ etsi contrario careant, *Roboratur.* & caussa illas conseruans, scilicet Deus & intellectus, eodem modo semper sit approximata; sæpè tamen prorsus pereunt: sic species quam de aliquo homine habebam, post longum tempus ita perit, vt, etsi illum iterùm videam, non ampliùs possim recordari illius magis, quàm si numquam vidissem.

Video aliquos respondere, successu temporis 28 eas species non quidem esse destructas, sed quasi absconditas aut sepultas in intellectu. *Respondent quidam.* Quæ solutio videtur improbabilis: nam in rebus spiritualibus, quæ omnes in eodem indiuisibili loco existunt, non est angulus vbi possint abscondi, & si ibi fuissent, certè quando iterùm alia similis species operatur in intellectu, illa excitaretur & refricaret mihi memoriam. *Contrà est.*

Alij possent dicere, eas species destructas quidem, ex defectu tamen virtutis in caussâ sustentante, id est, in intellectu: cùm enim successu temporis aliæ de nouo aduenerint, non habuit intellectus vires ad tantum onus sustentandum, ideoque debuit deponere aliquas ex antiquioribus. *Respondent alij.* Verùm & hoc euidenter reijcitur: nam si cum eisdem occupationibus frequentiùs in eumdem hominem incidissem, habuisset intellectus vires non solùm ad sustentandam antiquam speciem, sed ad eam intendendam simul cum aliis nouis; ergo non perit ex defectu virtutis in caussâ, sed quia ex se defectibilis est, quamdiu non fouetur & augetur. *Reijciuntur*

Tertiò possent aliqui dicere, mutatione cerebri per nutritionem fuisse species materiales spiritualibus respondentes destructas, sine eis autem non posse spirituales operari, etiamsi adhuc sint in intellectu. *Respondent Tertiò.* Neque hæc solutio potest sustineri. Primò: nam si vidissem eum frequentiùs hominem, certè ideò non fuisset alia nutritio cerebri, & tunc non periisset illa pars cerebri vbi erant species, ergo neque iam periit, quando rarò eum vidi; ergo defectus memoriæ non venit ex defectu cerebri. *Refutantur Primò.* Secundò, quia dato quòd perierit, certè intellectuales debuissent operari, cùm primùm per alias materiales nouas excitaretur intellectus. *Secundò.* Circa 29 illud idem obiectum absolutè in hoc puncto censeo, ex mutatione cerebri nihil de speciebus deperdi, vel quia ibi nulla est talis mutatio, vel quia ita indiuisibiliter fit, vt species manens in antiquâ parte cerebri, producat aliam sibi similem in parte quæ de nouo aduenit.

Quartò responderi posset, eo casu quo amplius *Respondent Quartò.*

plius non recordor obiecti visi, nullas me retinuisse species de illo obiecto. Sed contrà, quia si illum hominem vidissem secundâ vice paulò post primam, recordatus fuissem illius, ergo aliquam retinueram speciem. Imò cùm communiter doceant auctores, etiam ex primo visu aliquam licet exiguam acquiri speciem, nec possit probabiliter dici, semper in meo intellectu durare omnes species facierum & rerum, quas vel semel vidi, necessum est aliquas, imò multas, perire, & sine contrario: ergo ibi habet locum meum argumentum.

Sed contrà.

Solidatur doctrina.

Secundò dico, si res benè consideretur, argumentum nostrum etiam habere vim in rebus non carentibus contrario: nam quando proiicio lapidem, vel sursum vel antrorsum, postquam lapis à meâ manu seiunctus est, motus ille aut impulsus, quem retinet, à solo Deo conseruatur, quia ibi nulla est alia caussa conseruatiua: nam ego iam distans nihil in ipsum possum operari, & licet statim morerer, lapis tamen eodem modo moueretur. Tunc sic, Deo eodem modo semper approximato lapidi, & potente conseruare illum motum, insuper contrariis semper eodem modo resistentibus (nam grauitas etiam semper à principio est, & à principio resistit;) adhuc tamen conseruatur ille motus per aliquod tempus, non tamen semper: ergo non est verum principium aduersariorum, scilicet caussis & contrariis eodem modo se habentibus, si res aliquando conseruatur, semper debere conseruari, eò quòd idem manens idem, semper est natum facere idem; ergo defectibilitas motus, seu cessatio in vltimo instanti, non soli contrario tribuenda est (hoc enim etiam fuit in primo) sed ex eo quòd ipse motus seu impulsus petit durare & resistere contrario per viginti instantia, non per plura; ergo etiamsi non haberet contrarium, posset petere durare per viginti, & non per plura.

30

Aduersariorum malum principium.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quædam ratio de necessitate Dei ad non omittendum desumpta reijcitur, & fit satis quæstioni.

Recentiores

NONNVLLI recentiores adhuc inhærentes illi principio superiùs posito, hanc reddunt rationem ferè solis terminis à præcedenti diuersam: inquiunt ergo, naturam non posse tendere in purum nihil, vnde nisi sit contrarium quod succedat rei corruptæ, vel nisi caussa conseruans deficiat, nihil potest naturaliter destrui. Ex quo rectè concluditur, Angelum non posse naturaliter destrui; caret enim contrario, quod loco illius succedat, & caussa ipsius non potest deficere. Hæc ratio est iam ex præcedentibus reiecta: ostendimus enim, sine contrario & sine defectu caussæ efficientis posse dari corruptionem. Sed specialiter Secundò reijcitur, quia in sententiâ communi & probabiliori potest dari pura omissio in voluntate; tunc autem natura tendit in purum nihil. nec satisfacier, si dicat, à se non admitti omissionem puram liberam. Primò, nam eam multi concedunt; qui verò eam negant, non mouentur hoc argumento, scilicet ex eo quòd natura non tendat in purum nihil, sed propter libertatem & caussalitatem finis, &c. quæ per accidens se habent ad punctum præsens. Secundò, adhuc manet difficultas: nam licet nequeat esse pura omissio interior, potest tamen esse exterior. v.g. ego scribebam, potest voluntas imperare exteriorem cessationem à scriptione, & omni alio opere exteriori: tunc autem manet difficultas tota; nam scriptio in purum nihil desinit: licet enim succedat in voluntate volitio non scribendi, hæc tamen non succedit propriè scriptioni, sed præcedenti volitioni de scriptione. Quòd si successio voluntatis valet, eodem prorsus modo dicam, licet ipsi Angelo destructo nihil succedat, adhuc tamen naturaliter Deum posse velle eum destruere: tunc enim volitioni conseruatiuæ Angeli, succedit alia volitio Dei destructiua; licet, vt dixi, Angelo destructo, nil ad extrà succedat, sicut in nobis volitioni continuandi scriptionem succedit nolitio scribendi, licet scriptioni ipsi externæ nihil prorsus positiuum succedat. Hoc argumento coacti sunt huius sententiæ auctores fateri, si actus liberi Dei essent aliquid positiuum in Deo reale, Angelos futuros corruptibiles naturaliter: quia verò volitio libera in Deo nihil addit, dixere, si Angelus destrueretur, eum omnino in nihilum abiturum, tam exteriùs, vt patet, quàm ex parte Dei, quia actus liber vt liber, nihil est. & hinc assignarunt differentiam ad instantiam de scriptione positam à nobis: nam actus liber in nobis est aliquid reale, vnde scriptio desinens vi volitionis non scribendi, non desinit in purum nihil.

impugnantur.

31

Effugium diluitur.

Nec satisfit difficultati.

Aduersarij premuntur:

32 Verùm, quis non videat in quas angustias deducat vnum falsum principium gratis assumptum? quis enim vnquam Philosophorum vel Theologorum animæ vel Angeli immortalitatem, vel materiæ primæ incorruptibilitatem, reduxit ad inexplicabilem difficultatem de actibus liberis Dei? vtrùm scilicet addant Deo aliquid nec ne. numquid Caietanum, & alios aientes eos actus aliquid addere, iudicabimus ideò teneri dicere, animam esse mortalem? quid ad materiam primam, cum difficultate actuum liberorum? Ratio à priori huius, quia immortalitas, vel incorruptibilitas Angeli, prouenit ex intrinsecâ perfectione & exigentiâ illius: quæ perfectio eadem prorsus erit, siue Deus per impossibile vellet liberè per aliquid à se distinctum realiter, aut virtualiter, siue non: sed per solam denominationem extrinsecam. Adde, hos auctores, quandoquidem non possunt scire, an actus liberi Dei addant aliquid siue realiter, siue virtualiter distinctum (quia non possunt scire in quo consistant, vt ipsi fatentur) si ex hoc puncto pendet immortalitas Angeli, debere fateri se non posse scire, vtrùm anima & Angelus sint immortales, nec ne, quia non sciunt an sit verum id, à quo ipsi constituunt dependentem eam immortalitatem. Certè cùm Concilium Lateranense seuerè præcepit Professoribus, vt animæ immortalitatem rationibus ostenderent, non cogitauit eam pendêre vllo modo ab inexplicabili difficultate actuum liberorum Dei; de quâ Philosophi non disputant.

qui præsentem materiæ coniungunt cum actibus liberis Dei.

Ratio à priori.

Propter hæc puto in hâc materiâ dicendum Primò, non repugnare vnam creaturam ex se defe-

Non repugnat vna creatura ex se defe-

Bibilis naturaliter, etsi à solo Deo conseruatur: nec repugnat alia, quæ ex se petat in æternum durare naturaliter.

defectibilem naturaliter, etsi à solo Deo conseruetur, & licet careat contrario. quod ex præcedentibus satis efficaciter ostensum est.

Secundò dicendum, etiam non repugnare aliam, quæ ex se petat in æternum durare naturaliter (vt ex dictis suprà contra Vasquez clarè constat.) Hoc autem supposito,

Angeli petunt naturaliter durare in æternum. Probatur ex Patribus, Theologis & Scripturis.

Dicendum Tertiò, Angelos esse ex numero illarum creaturarum quæ petunt in æternum durare naturaliter. quod probatur ex communi Patrum & Theologorum consensu, estque ea sententia conformis Scripturis, in quibus duratio æterna Angelorum & animarum traditur. inde enim sic discurro: Cùm Deus vellet creare creaturas rationales, quæ in æternum vel præmio vel pœnâ essent afficiendæ; æquum fuit vt eas eligeret quæ ex se essent immortales, ne singulare teneretur miraculum facere, per totam æternitatem conseruando eas contra aut præter exigentiam illarum. Rationem autem aliam à priori aut à posteriori desumptam ex naturâ Angelorum, cùm nobis in se illi cogniti non sint, & ex effectibus ea immortalitas deduci nequeat; proculdubio reddere non possumus, nisi assumendo gratis aliquod principium, quod probare non possimus, prout faciunt auctores impugnati. Diligentis autem Scholastici est, non addere veritatibus fictum & falsum fundamentum.

Ratione probari nequit à priori vel posteriori.

Obiectio.

Obijcies. Ergo pari ratione non erit argumentum positiuum ad probandam animæ rationalis immortalitatem ex naturâ suâ; cùm tamen (vt suprà dicebam) Concilium Lateranense præcipiat Philosophiæ Professoribus, vt hanc immortalitatem animæ rationibus ostendant.

Solutio Prima.

Primùm respondeo, Concilium præcipere, 34
vt conentur ostendere, quia non potest præcipere, vt mihi occurrat ratio euidens pro hac veritate: hoc enim non est in meâ manu, sed vt coner illam inuenire: si autem adhibitâ diligentiâ sufficienti non inuenerim, non facio procul dubio contra Concilij præceptum. Secundò nego consequentiam ex Angelis ad animam: hæc enim nobis notior est quàm Angeli. Et aliæ fortè rationes sunt, quæ probent animæ immortalitatem, non verò Angelorum; quales autem hæ sint, dixi in libris de Animâ, vbi proprius est huius quæstionis locus.

Secunda.

DISPVTATIO TERTIA.

Vtrùm Angeli sint corporei & compositi.

SECTIO PRIMA.

Quorumdam error circa materialitatem Angelorum.

Quid nomine corporis intelligatur.



NOMINE *corporis* intelligimus rem impenetrabilem in eodem loco cum aliâ eiusdem speciei: in hoc enim iuxta probabiliorem sententiam consistere conceptum rei corporeæ, siue materialis, ostendi fusè in libris de Animâ disp. 1. à num. 100.

An Angelus saltem inadæquatè sit corporeus. P. Suarez, Molina, Vasquez referunt antiquos Philosophos & Patres.

Quærimus ergo, vtrùm Angelus adæquatè corporeus sit; an saltem ex parte subiecti, aut formæ. Hac de re fusè Suarez lib. 1. cap. 5. & 6. Pater verò Molina quæst. 50. art. 1. & Vasquez disp. 178. referunt quosdam ex Philosophis antiquis, nec non & Patribus, qui Angelos omnino corporeos iudicarunt. Eorum fundamenta paulò pòst faciliùs soluentur: si enim quidquam probant, illud sanè, Angelos esse inadæquatè corporeos seu materiales.

Sententia quorumdam reijcitur.

Hunc errorem meritò reijciunt Theologi omnes, vt ampliùs constabit ex dicendis circa secundam sententiam. Specialiter autem arguit P. Suarez, quia Deus est spiritus, ergo potest facere creaturas spirituales; ergo eas fecit,

Contra P. Suarez rationem, Primò.

1 quia in hoc vniuerso maximè congruum fuit, vt producerentur omnia genera entium. Hæc tamen ratio magis est ad probandum Angelos esse omnino spirituales, quàm ad probandum eos tantùm ex parte spirituales esse: nam si solùm inadæquatè spirituales sunt, certè non faciunt nouum genus entium: nam homo est etiam inadæquatè spiritualis; in præsenti autem solùm agimus, an sint omnino corporei.

Secundò, argumentum à possibilitate ad factum non vrget.

Adde, argumentum hoc à possibilitate ad factum, non vrgere: ostendi enim alibi, non repugnare corpus non compositum substantialiter, etiam si actu Deus illud non produxerit. & sic de aliis rebus diuersis.

Tertiò denique non valet, Deus est spiritus, ergo potest creare spirituales creaturas: pari enim ratione inferrem, Deus est omnipotens; ergo potest creare creaturas omnipotentes. forma ergo argumenti non est bona.

Secunda P. Suarez ratio melior, non tamen efficax.

Secundò arguit, & meliùs, quia homo est compositus ex corpore & spiritu, ergo Angelus à fortiori non erit totus corporeus. Patet consequentia: nam perfectius est esse spiritualem quàm materialem, ergo Angelus perfectior homine non poterit esse omnino corporeus. Ratio hæc satis probabiliter persuadet intentum, non tamen omnino efficaciter: nam 2
iuxta ea quæ sæpè alibi diximus, res corporea potest esse cognoscitiua & volitiua obiecti spiritualis, & fortè ex aliis capitibus compensare & superare perfectionem spiritualitatis; ergo etiamsi Angelus esset omnino corporeus seu materialis, posset esse cognoscitiuus & perfectior homine. Ratio à priori declarans vim solutionis, est, quia in hoc præcisè differt materiale à spirituali, quòd illud sit impenetrabile cum corpore alio, seu cum alio indiuiduo eiusdem speciei, spiritus verò sit penetrabilis: vel, si vis, in eo quòd corpus habeat partes extensionis, spiritus verò eas non habeat. Vtraque autem differentia arguit quidem maiorem perfectionem in re spirituali ceteris paribus; at non videtur probare vllo modo, eam inpenetrabilitatem aut carentiam partium, non posse ex aliis capitibus æquari, imò & excedi.

Solutionis ratio à priori.

Replicabis ex D. Thomâ.

Posset aliquis argumentari ex D. Thomâ quæst.

quæst. 50. art. 1. Corpus determinatur ad hîc & nunc, ergo non potest esse intellectiuum, ergo Angelus, qui intelligit, non potest esse corporeus. Respondeo, valdè difficilem esse eam propositionem: quid enim vult significare, *Corpus determinatur ad hic & nunc*? Fortè voluit docere sanctus Doctor, corpus non cognoscere, nisi ea quæ hîc & nunc sunt præsentia: nec alium video commodiorem sensum; at in eo petitur principium, quia non probatur, non posse vllum corpus absentia cognoscere: quòd enim ea corpora quæ de facto dantur, non possint id præstare, infirmum est argumentum ad probandum, nullum diuinitus esse creabile quod id possit.

Responsio.

Adde, etiam de factò per potentiam materialem cognosci absentia: recordantur enim canis præteritorum, & ipse D. Thomas (vt alibi fusè ostendi) admittit in brutis species insensatas rerum quæ non cadunt in sensus. sed de hoc fusiùs alibi.

3

Iudico ergo, non posse meliùs hunc errorem impugnari, quàm ex dicendis infrà, vt probemus Angelos esse purè spirituales: ea enim argumenta, si totalem spiritualitatem non persuadent, probant saltem partialem, vt ampliùs ex dicendis paulò pòst constabit.

Sit ergo secunda sententia, Angelos partim corpore, partim spiritu constare. In hanc videntur propendere valdè multi tam Græci quàm Latini Patres, Origenes, Basilius, Elias Cretensis, Cæsarius, Augustinus, Bernardus, Rupertus & alij apud P. Suarez cap 6.

Patres tam Græci quàm Latini videntur dixisse, Angelos saltem inadæquatè esse corporeos.

Fundamentum desumitur ex loco illo Genesis 6. vbi filij Dei dicuntur ingressi ad filias hominum, & ex eis genuisse filios; nomine autem filiorum Dei, non alij quàm Angeli intelliguntur: atqui generare non potuerunt, nisi corpore saltem partialiter componerentur, ergo. Secundò, aliqui argumentantur: Dæmones delectantur bonis odoribus, ergo constant corpore. Tertiò, omnes Angeli sunt *administratorij spiritus*, vt dicitur ad Hebræos cap. 1. ergo, vt queant exercere eam administrationem, huc illucque discurrendo, debent corpore constare. Quartò posset aliquis argumentari, quia dæmones torquentur igne materiali in inferno; ergo constant corpore: solus enim spiritus non potest à re materiali torqueri. Denique adduci potest secunda Synodus Nicæna, quæ approbasse dicitur epistolam Ioannis Episcopi, qui Angelos depingi posse docet, quia corporei sunt.

Ex Genesi ratio Patrum Prima, Secunda, Tertia, Quarta, Quinta, ex Concilio Niceno.

SECTIO SECVNDA.

Angeli non sunt corporei.

4 CONTRARIA tamen sententia asserens eos esse purè spirituales, ita certa est, vt iam inter Catholicos non liceat de eâ dubitare: nam in Lateranensi Concilio definitur, Deum ab initio vtramque creaturam ex nihilo condidisse, corporalem & spiritualem, angelicam scilicet & mundanam, & humanam vtrique communem. Vbi satis apertè deciditur Angelum esse purè spiritualem: ponitur enim vt extremum oppositum aliis rebus omnino corporalibus; si autem non esset purè spiritualis, non magis esset extremum quàm humana creatura.

Angelos purè esse spirituales, certum est inter Catholicos. Lateranen. Concilium definiuit.

Solent aliqui respondere, intentum Concilij in hoc loco non tam fuisse definire Angelorum spiritualitatem, quàm eos in tempore incepisse. P. Molina suprà meritò impugnat hanc solutionem: quia si Concilium voluisset expresse definire spiritualitatem, vix potuisset clarioribus verbis vti, nec licet Concilia hoc modo explicare, aliàs nihil erit ex eis certum. Confirmo impugnationem, quia si mens Concilij solùm fuisset definire inceptionem creaturarum in tempore, vt quid fecisset distinctionem rei spiritualis & corporalis, & mixtæ? clariùs enim & vniuersaliùs dixisset, omnes creaturas ab initio temporis fuisse creatas: ergo cùm ita specialiter spiritualitatem & materialitatem, & communicationem cum vtrâque explicet, proculdubio eamdem voluit definire. Eadem veritas suadetur Secundò ex Scripturâ, vbi nomine *spiritus* passim Angeli significantur, ergo quia purè spirituales sunt; aliàs etiam homo deberet significari nomine spiritus, non secùs ac Angeli. Tertiò, auctoritate D. Dionysij, cui in materiâ de Angelis semper à ceteris Patribus defertur, item Athanasij, Nazianzeni, Nysseni, Basilij, (qui vltimus locum Pauli, *Non est nobis colluctatio aduersum carnem & sanguinem, sed aduersus spiritualia nequitiæ*, benè ad hoc propositum ponderat) Chrysostomi, Cyrilli, Theodoreti, Damasceni, Anastasij Nicæni, Leonis, Hilarij, Ambrosij, Gregorij Magni, Richardi & aliorum, quorum testimonia vide apud Suarez suprà cap. 6. res est certa, ideò in eorum verbis citandis non immoror. 5

Quidam explicant Lateranensem Concilium. P. Molina impugnat. Confirmo impugnationem. Secundò conclusio probatur ex Scripturâ. Tertiò, ex Patribus, Dionysio, Athanasio, Nazianz. Nysseno, Basil. &c.

Quartò ratione, desumptâ ex his quæ Scriptura de Angelis docet, argumentari possumus: nam Angeli ascendunt & descendunt è cælis, ergo eos penetrant, ergo sunt spiritus. Responderi posset, eos id habere ex dote gloriæ, vt de Beatorum corporibus communiter docetur.

Quartò, probatur ratione.

Replicabit aliquis contra hanc solutionem, quia in dæmonibus saltem non habet locum: hi enim cecidêre è cælo, ergo illud penetrarunt, non habebant autem dotem gloriæ. Porrò, illos fuisse in pœnultimo cælo productos, suppono aliunde, vt probabile, cum P. Suarez.

Hæc tamen probatio mihi non videtur sufficiens, quia tam certam veritatem, qualis est spiritualitas Angeli, probat per aliam valdè incertam, de creatione Angeli intra cælos solidos. Secundò, quia, vt suo loco de cælis docui, valdè probabile est eos non esse solidos. Tertiò, quia, licet nunc sint solidi, fortè non erant solidati ante Angelorum lapsum: est enim valdè probabilis sententia, secundâ die creationis fuisse cælos consolidatos. Sic communiter explicant quo modo sint positæ aliquæ aquæ supra firmamentum, & diuisæ ab his quæ sunt sub firmamento; de quo nos suo loco; ergo potuerunt Angeli mali, etiamsi corporibus constarent, cadere per corpora ea non solida, sicut potest de facto auis per aërem volare. Et certè licet ea sententia de cælis primâ die fluidis falsa sit; non tamen ita certò, vt ex eius falsitate possit pendêre veritas certissima de Angelorum omnimodâ spiritualitate. 6

Contra replicam Primò, Secundò, Tertiò.

Quintò, probare potest quis conclusionem ex D.Thomâ. Quintò, eam probant aliqui ex D.Thomâ, 1.p. qu.50.art.1. & qu.70. art.3. vbi ait, Angelos non posse habere corpora, quia eorum animæ ad nullam operationem penderent ab eis corporibus: non ad sensationem & nutritionem, quia horum Angeli non sunt capaces; non ad intelligendum, quia intellectio non pendet à corpore; non ad motum localem, ad hunc enim sufficit si contingat localiter illud corpus, etiamsi ei substantialiter non vniatur: ergo non possunt vlla habere corpora.

D.Thomas explicatur. Obseruo circa hanc rationem Primò, D.Thomam quæst. 50. non eam, sed aliam planè diuersam tetigisse, scilicet, habere corpus, non esse essentiale omni creaturæ intellectiuæ, ergo potest esse aliqua carens corpore; huiusmodi autem est Angelus. quæ ratio proculdubio longè est alia ab eâ quam hìc D.Thomæ nonnemo tribuit. *Ratio D. Thomæ est magis pro cælis quàm pro Angelis:* Secundò, illam rationem quæst. 70. à D.Thomâ formari non pro Angelis, sed pro cælis, quos incorruptibiles esse ibi supponit, & nimis magnos, vt possint esse viuentes animâ vegetatiuâ: cetera enim animantia sunt longè minora. Hæ autem rationes non habent locum in Angelis, quos nec adeò magnos esse constat, nec probatur, illos non posse habere aliquam sensationem; ergo non benè applicatur ea ratio pro Angelis. Tertiò denique obseruo, eam rationem etiam pro cælis non esse omnino efficacem, quia non videtur improbabile (vt alibi ostendi, & paulò pòst tangam) aliquam esse animam quæ vniatur corpori, etiamsi per se non pendeat in ordine ad suas operationes ab eo corpore. Certè forma ignis non aliter videtur pendere à corpore in ordine ad operationes, nisi quatenus existere nequit, nisi in illo: de reliquo enim nullatenus iuuatur à materiâ immediatè ad operandum: ideò si semel conseruaretur à Deo extra subiectum, tam connaturaliter operatura videtur ea forma, quàm si esset in subiecto, cur ergo eodem modo non poterit esse aliqua forma viuens, quæ licet separata à subiecto, connaturaliter efficeret suas omnes operationes, adhuc tamen diceret ordinem ad ipsum subiectum vt ad complementum sui substantiale? *nec sufficienter id, quod D. Thomas supponit, ostenditur.* Denique non sufficienter ostenditur id quod D.Thomas supponit, omnes sensationes fundari in tactu qui est apprehensiuus quatuor qualitatum: nam visio & auditus nullo modo fundatur in tactu: & licet sensationes omnes, quæ de facto dantur, fundentur, cur repugnabunt aliæ potentiæ materiales cognoscitiuæ aliorum accidentium materialium, diuersorum ab his quæ per nostros sensus percipiuntur? certè id non excedit capacitatem potentiæ materialis, ergo in ordine ad eas sensationes posset Angeli anima pendere à corpore, etiamsi non haberet sensationes de his obiectis, quæ nos percipimus.

7 *nec tamen pro cælis efficax:*

8 *Efficaciter ostendi nequit à priori, Angelos vel inadæquatè esse spirituales. Argumentum à non repugnantiâ rei purè spiritualis.* Hinc patet, non posse efficaciter persuaderi ratione à priori eam Angeli adæquatam spiritualitatem, imò, vt dixi suprà, nec quidem inadæquatam. Possumus tamen adhuc sic discurrere: Non repugnat de potentiâ absolutâ aliqua creatura purè spiritualis, id est quæ secundùm se totam sit penetrabilis cum alio indiuiduo eiusdem speciei. quæ enim in hoc esse potest repugnantia? (& idem dico, si spiritualitas constituatur in carentiâ partium integrantium), non enim vlla reperiri possunt contradictoria in creaturâ talibus partibus carente. & hoc probat ratio D.Thomæ, quam eâ quæst. 50. diximus ab ipso formari. At concessâ possibilitate talis substantiæ, cùm Scriptura & Patres tam clarè insinuent talem esse Angelum, omnino dicendum est, eum esse purè spiritualem: nam quoad quæstiones de facto, an productum sit hoc vel illud ens, vnicum fundamentum est auctoritas communis, si illud nos non videamus, aut ex his quæ videmus non possumus per discursum quidquam inferre de illo. *In quæstione de facto standum esse auctoritati.* Adde, ea quæ Scriptura de dæmonibus docet, & ferè experientiâ comprobatur, requirere eos esse purè spirituales. quomodo enim tam facilè clausis portis & fenestris, possent quocumque intrare, si penetrabiles non essent cum corporibus? quomodo vna integra legio, quæ sex millia sexcentos sexaginta sex dæmones complectitur, in vnum hominem (prout sacra testatur historia) simul intrare potuisset, si impenetrabiles essent? nisi eos dicas fortè pulicibus minores. Vide Patrem Suarez suprà, qui hoc argumentum benè premit.

SECTIO TERTIA.

Respondetur argumentis in contrarium.

Ad locum Genesis 6. dico breuissimè cum Suarez, Molinâ & aliis, nomine filiorum Dei, non Angelos sed homines intelligi, maximè cùm in eodem loco etiam feminæ dicantur *filia Dei*, nisi etiam velis inter ipsos Angelos masculos & feminas confingere. Secundò respondeo, si velis de dæmonibus incubis illum locum intelligere, adhuc pro eorum materialitate non vrgere, quia (vt benè Molina aliique communiter) in assumpto corpore, & ex alio homine accepto semine, mentiri se potuerunt homines, & generare simulasse. 9 *Primum argumentum ex Genesi soluitur.*

Ad secundum de bonis odoribus respondeo, vel illas historias non esse veras, vel etiam specialiter à Deo dæmones eleuari, vt eo malo odore torqueantur, sicut de igne suo loco dicemus. quo respondetur argumento quarto loco ibi posito. *Secundum argumentum soluitur.*

Tertium ex Paulo, *Omnes sunt administratorij spiritus*, potiùs pro me retorqueo: nam ad ea munia exercenda, quò velociores & magis penetrabiles sunt cum aliis corporibus, aptiores sine dubio sunt; at si sint spirituales, possunt esse velociores, carent enim mole & grauitate corporis, possunt item meliùs penetrari cum aliis, ergo. Malè autem in eo argumento assumitur, spirituales res moueri non posse. de quo infrà fusiùs. *Tertium argumentum soluitur.*

Quintum è sextâ Synodo non vrget: respondetur enim, eam epistolam non fuisse approbatam, nisi quoad punctum substantiale de Angelorum imaginibus; non autem quoad rationes, quibus ille Pater mouebatur: nam de illis non agebat Concilium. *Quintum argumentum soluitur.*

Auctoritati verò Patrum in contrarium allatæ respondeo, fatendo eos re adhuc tunc non benè discussâ in eam sententiam inclinasse; fortè autem multi ex illis aliquam patiuntur explicationem, de quo vide Suarium suprà. *Ad Patres respondeo.*

SECTIO

SECTIO QVARTA.

Variæ sententiæ circa compositionem integralem substantialem Angelorum.

10 *Quotuplex sit Angelorum compositio. Quorumdam responsio.* DVPLEX potest excogitari Angelorum compositio, vel ex partibus integrantibus, vel ex actu & potentiâ substantiali, licet hæ partes spirituales sint. Qui conceptum rei spiritualis in carentiâ partium integrantium constituunt, facilè se expediunt à primâ difficultate: repugnat enim, iuxta eorum principia, esse spirituales, & aliunde partibus integrantibus constare. *Refutantur* Quia tamen eam sententiam vt falsam alibi reieci, & spiritualitatem in solâ penetrabilitate constitui, locum adhuc habet prima difficultas.

Recentiorum sententia. Nonnulli recentiores, re diligenter examinatâ, licet concedant diuinitus possibilem esse substantiam spiritualem compositam ex partibus integrantibus, imò ex subiecto & formâ substantiali; dicunt tamen, eam non posse esse intellectiuam. Vnde cùm Angelus intellectiuus sit, inferunt, eos non habere vllam ex his compositionibus. cur autem substantiæ spirituali intellectiuæ repugnet compositio, hanc reddunt rationem. *Ratio eorum Prima est.* Primò, quoad partes integrantes, quia hæ necessariò sunt omnino similes (aiunt enim repugnare etiam diuinitus partes heterogeneas continuari) ergo si vna pars illius substantiæ est intellectiua, etiam erit & altera, quandoquidem 11 est omnino similis; vtraque ergo debet intelligere; hoc autem repugnat: nam intellectio de obiecto indiuisibili non potest esse diuisibilis, neque in subiecto diuisibili.

Ratio displicet. Omnia ferè quæ in hac ratione assumuntur, mihi valdè displicent. Et Primò quidem falsum est, partes heterogeneas non posse nec diuinitus continuari: licet enim (vt in libris de Animâ docui) probabilior multò sit sententia asserens de facto partes viuentium esse homogeneas, quia nulla est necessitas eas diuersificandi (vt ibidem ostendi;) in ordine tamen ad potentiam absolutam dixi nullam esse repugnantiam in talibus partibus heterogeneis inter se continuatis.

Dices. Dices, Si res diuersæ speciei possunt continuari, cur ergo de facto non continuatur & vnitur aqua cum aëre, & hic cum igne, &c? *Responsio.* Leue fundamentum, & cui ipsimet tenentur respondere: nam res eiusdem speciei benè possunt continuari & vniri in eorum sententiâ; rogo ergo hos auctores, cur duo asseres omnino similes, quando inter se coniunguntur, non vniuntur? Idem est de arenâ & rebus omnibus aliis eiusdem speciei solidis: quæ quantumcumque similes sint & coniungantur, non tamen vniuntur physicè. Quam ergo aduersarij rationem reddiderint in his entibus similibus, multò magis ego possum reddere in heterogeneis, etiamsi *A ratione genericâ ad specificam mala est consequentia.* dicam non repugnare diuinitus aliquas partes heterogeneas inter se vnibiles. Non enim est bona consequentia (vt in similibus materiis sæpè notaui) ex his quæ rationi genericæ vt sic non repugnant, inferre, ea non repugnare cuilibet speciei: ac si quis diceret, Animali vt sic non 12 repugnat coniungi cum rationalitate, ergo etiam equo non repugnabit esse rationale: non ergo valet, Heterogeneitati vt sic non repugnat habere partes integrantes seu continuari, ergo omnia heterogenea poterunt eas habere partes, seu continuari, vt & in ipsis partibus similibus paulò antè ostendi, debere ab aduersariis admitti; habent ergo ex naturâ suâ specificâ repugnantiam lapis & aqua vt continuentur, quia ita aduersarij supponunt experientiâ suaderi; cum quo tamen stat, diuinitus posse alia heterogenea specie, &, si vis, etiam diuersa genere, continuari.

Secundò deficit illa ratio, quia, licet partes sint omnino similes, non sequitur, vtramque de facto intellecturam, etiamsi vtraque sit intellectiua. *Secundò, ratio aduersariorum deficit.* Quod ostendo euidenter ad hominem, contra aduersarios: nam partes animæ equi v.g. sunt omnes similes, iuxta hos auctores, alioquin, vt in argumento supponunt, non potuissent inuicem vniri, ergo consequenter omnes sunt visiuæ; & tamen quæ est in pede, non potest videre de facto, quia deest illi dispositio ad id requisita. cur ergo non diceres idem, Angelum scilicet constare partibus integrantibus similibus, in vnâ tamen solâ fieri intellectionem, quia in vnâ solâ reperiuntur dispositiones requisitæ? sicut enim ex accidentibus materialibus potest in substantialibus partibus similibus diuersa fieri organizatio materialis ad diuersas sensationes, cur etiam ex diuersis accidentibus spiritualibus in distinctis partibus Angeli non posset fieri diuersa spiritualis organizatio ad diuersas operationes? Dixi enim sæpè (quod & nunc repeto) non esse apparentem disparitatem 13 ad asserendum, inter res materiales aliquas indigere specialibus materialibus dispositionibus, *Nulla est disparitas.* vt in subiecto materiali recipiantur, nec posse omnes in quibuscumque subiectis recipi; inter spirituales verò non posse etiam esse aliquas, quæ pendeant à specialibus dispositionibus spiritualibus, vt recipiantur in aliquo subiecto: cur enim omnia spiritualia in quolibet spirituali, & non omnia materialia in quolibet subiecto materiali reciperentur? & cur, sicut se habent materialia accidentia respectu materialium substantiarum, non etiam se habebunt spiritualia accidentia respectu spiritualium substantiarum? Certè in hoc eadem planè est ratio, siue iam illæ dispositiones dicendæ sint organizatio, siue non. quod ad vocem pertinet.

Tertiò, cur non posset dari vnica intellectio *Vlteriùs impugno.* spiritualis indiuisibilis, quæ existeret in vtraque parte istius substantiæ? rectè enim potest eadem res spiritualis indiuisibilis esse in duobus partialibus subiectis continuatis, sicut est anima rationalis in multis partibus materiæ. Tandem, quia posset dici, quamlibet ex iis partibus integrantibus habere etiam suam partialem intellectionem, quæ etiam constaret partibus integrantibus; imò etiam in rebus materialibus de facto ita puto contingere: neque enim existimo visionem materialem, albedinis v.g. subiectari in puncto indiuisibili oculi, sed potiùs partem receptiuam visionis esse extensam, & in qualibet esse visionem partialem de albedine, siue ex parte obiecti visio illa sit indiuisi-



diuisibilis (vt multi dicunt) id est quodlibet indiuisibile visionis totam repræsentet albedinem, siue non. Ecce ergo quot modis respondeatur repugnantiæ ab istis excogitatæ, in partibus integrantibus substantiæ spiritualis intellectiuæ.

14 *Aliqui probant, repugnare Angelo partes essentiales.* Videamus, vnde probent repugnare partes essentiales, subiecti scilicet & formæ in tali substantiâ.

Dicunt ergo, tale subiectum nec ad intelligendum, nec ad motum, aut aliam operationem posse deseruire illi formæ, & consequenter illud subiectum futurum inutile formæ. vnde rursus inferunt, formam non posse dicere ordinem ad illud, tamquam ad compartem & complementum sui.

Respondeo. Hæc ratio non differt ab eâ quam ex D. Thomâ sect. præced. tetigi, imò hîc minorem videtur habere vim: nam etiamsi forma sit spiritualis, potest indigere subiecto spirituali ad intelligendum, vel quia in eo recipiuntur species, vel quia etiam illud concurrit effectiuè, vel aliunde: animus enim rationalis quantumcumque spiritualis sit, indiget corpore ad cogitationes multas, cur ergo non poterit esse alia forma spiritualis, quæ indigeat subiecto spirituali, in quo non est tanta imperfectio? quò enim subiectum spirituale perfectius est corporali, eò indigere illo nobilius quid est, quàm indigere corporali.

Ratio responsionis. Ratio à priori huius est, quia inter res spirituales potest magna esse differentia: nec enim qualibet potest, eò quòd spiritualis sit, omnia perficere, cur ergo non poterit indigere formâ spiritualis consortio spiritualis subiecti ad multas operationes, sicut inter materiales vna indiget consortio alterius?

15 *Consequentia mala.* Adde, malam esse consequentiam, vt & tetigi præced. sect. *Forma non indiget consortio subiecti ad operandum, ergo non indiget illo ad existendum:* nam forma ignis v.g. tam perfectè & connaturaliter omnes actiones suas ad extrà habere posset conseruata extra subiectum, ac in illo: materia enim præcisè sustentat formam ignis, non tamen cum illâ concurrit ad operandum; cur ergo, etiamsi forma illa spiritualis non penderet in operando à subiecto, non posset tamen pendere in essendo? quandoquidem hæc dependentia à subiecto spirituali etiam in conseruari non repugnat spiritualitati formæ.

P. Suarez probat, Angelos non esse compositos ex subiecto spirituali & formâ. P. Suarez suprà cap. 7. inde probat Primò, Angelos non esse compositos ex subiecto spirituali & formâ, quia Patres, qui Angelos dicunt spirituales, vocant illos immateriales, ergo sentiunt illos non habere vllum subiectum. Verùm hîc videtur aliquo modo æquiuocatio committi in voce *materia:* à Patribus enim sumitur pro re oppositâ spirituali, & in eo sensu negant Patres illi, Angelos esse immateriales; *Æquiuocatio explicatur.* à Suario verò vsurpatur *materia* pro subiecto, quo sensu potiùs de facto Angeli sunt materia; recipiunt enim in se vt subiectum, saltem suam subsistentiam substantialem, item accidentia omnia spiritualia, nec Patres hanc rationem materiæ, seu subiecti, negarunt Angelis; ergo ex Patribus nihil infertur circa eam compositionem ex subiecto & formâ spirituali, siue subiectum illud vocetur materia, siue non.

Secundò arguit. Secundò arguit, quia anima rationalis est simplex, non constans alio subiecto & formâ: ergo Angelus etiam est simplex. Patet consequentia, quia Angelus perfectior est animâ rationali. 16 *Respondebis.* Quòd si dicas Angelum ratione formæ spiritualis, quam includit, esse perfectiorem animâ rationali; *Contrà arguit.* contrà arguit: Ergo illa, quam vocas formam Angelicam, existere potest sine actuali vnione ad subiectum: nam anima rationalis, quæ est imperfectior, id habet; ergo connaturaliter existet extra omne subiectum, & consequenter non dicet ad illud ordinem, sed erit ens simplex & totale. *Confirmat.* Confirmat seu probat Secundò consequentiam: nam anima rationalis ob suam spiritualitatem & vim intellectiuam potest existere sine subiecto, ergo forma Angelica magis spiritualis quàm anima, & habens maiorem vim intellectiuam, à fortiori poterit esse sine subiecto, ergo nec dicet vllum ordinem ad illud, sed erit in se completa & totalis.

Refutatio. Neque hæc ratio suadet intentum: nam tota maior perfectio Angeli, saluatur ex eo quòd dicat ordinem ad nobiliorem multò materiam quàm anima; hæc enim ad subiectum materiale, ille verò ad spirituale (quod ex se est perfectius) respectum haberet: & licet fortè dependentia formæ angelicæ maior esset quàm animæ, adhuc tamen ob maiorem subiecti nobilitatem, posset saluari maior eius perfectio. Adde, posse dici, non pendere eam formam à subiecto spirituali magis, quàm animam à corpore: inde tamen non inferri, non dicere ordinem ad illud. Potest enim indigere illo ad aliquas operationes, sicut anima eget corpore; licet absolutè ambæ sine subiecto existere queant. Potest item ob solum complementum substantiale ad illud dicere ordinem, non tamen talem, vt in eo subiecto necessariò petat esse. 17 *Mala consequentia.* Quod verò dicitur, animam ob spiritualitatem non pendere à corpore, verum quidem est; at non licet inferre, Angelum magis spiritualem minùs pendere à subiecto suo: nam cùm illud subiectum supponatur spirituale, dependentia etiam summa ab illo nec in minimo minuet spiritualitatem, aut vim intellectiuam. Imò hanc fortè iuuare posset, quia fortè plures species spirituales in eo subiecto & formâ simul, quàm in solâ formâ recipi possent.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de eâ compositione dicendum.

Quid de Angeli compositione dicendum sit. PROPTER hæc docui alibi, non repugnare creaturam aliquam purè spiritualem & intellectiuam, compositam tam è partibus integrantibus quàm essentialibus. vnde concludo, non posse à priori probari, simplicitatem Angeli ex eius spiritualitate. Sic ergo in præsenti discurrendum est, vt primò supponamus, nec repugnare vnam creaturam spiritualem compositam, vt immediatè dixi, nec item è contrario, repugnare aliam omnino substantialiter & integraliter simplicem: sicut enim dixi, in illâ non includi duo contradictoria; ita etiam dico, nec includi in alterâ omnino simplici. *Obiectio.* Fortè aliquis hoc vltimum negaret, eò quòd omnis creatura vt distinguatur à Deo, debet esse composita, alioquin esset purissimum ens seu Deus. & hoc argumentum impulisse videtur aliquos ad

ad dicendum, Angelos esse compositos ex subiecto & formâ.

Respondere potest.

Reijci verò potest ex eo quòd nimium probare videatur, scilicet non solùm totum Angelum, sed & ipsam formam, & quamcumque partem debere esse compositam in infinitum. quod absurdissimum est. id verò argumento probari patet: quia ea forma aut pars, quan-
18 tumuis separata, adhuc est creatura, & à Deo infinitè distans; ergo si creatura debet à Deo differre in compositione, etiam illa pars debet esse composita non minùs quàm ipse Angelus.

Responsioni satisfaciunt aduersary.

Huic tamen obiectioni facilè possent argumenti auctores satisfacere, negando sequi, debere partes esse compositas: vt enim à Deo distinguantur, sufficit si sint compositæ, vel naturâ suâ ordinata ad compositionem; vtrumque enim summæ Dei simplicitati repugnat: at si totus Angelus esset incompositus, nec ad compositionem diceret ordinem, iam non distingueretur à Deo quoad punctum entis omnino puri; ergo argumentum, etsi probet Angelum debere componi, non tamen probat etiam quamlibet partem esse compositam. Hac ergo argumenti facti impugnatione, quæ olim mihi placuerat, omissâ, absolutè ei RESPONDEO

Absolutè respondeo Primò.

PRIMÒ, creaturas non distingui propriè & immediatè à Deo per compositionem, sed per dependentiam, seu esse ab alio: vnde quando diuiditur ens in Deum & creaturas, non diui-
19 ditur in ens compositum & incompositum, sed in ens à se, & ab alio. Ideò probabile omnino puto, non repugnare creaturam aliquam substantialem carentem omni compositione etiam accidentali: hæc enim sufficienter distingueretur à Deo, per hoc quòd esset ens ab alio, & contingens, imò & annihilabile: posset enim per suammet substantiam sine duratione distinctâ & vbicatione esse determinata ad vnum annum v.g. & ad talem numero locum; elapso verò illo anno periret; numquid hæc, licet esset omnino incomposita, sufficienter à Deo distingueretur? Quod autem dicitur de actu puro, pura est æquiuocatio: duo enim potest significare ea vox, vel aliquid carens compositione, & vt sic non est proprium Dei; conuenit enim creaturis imperfectissimis: vbicatio enim v.g. Angeli, secundùm se sumpta omni caret compositione, & ideò in hoc sensu dici potest actus purus. potest etiam significare aggregatum ex omni perfectione simpliciter simplici, purumque ab omni imperfectione. quo sensu solus Deus est actus purus, creatura verò etiam simplex omnino & simplicissima, multas tamen haberet simul admixtas imperfectiones.

Probabile est, non repugnare creaturam substantialem carentem omni compositione etiam accidentali.

Quid intelligatur per vocem, purus actus.

Secundò respondeo obiectioni.

Secundò respondeo, eam creaturam posse esse compositam ex substantiâ & accidente, posse etiam ex naturâ & subsistentiâ; quo sufficienter excluditur à simplicitate Dei, quæ omnem compositionem negat; ergo ex hoc capite non est necessum eam componi ex subiecto & formâ substantiali, ergo non repugnat aliqua substantia spiritualis eâ compositione carens, vt in secundâ parte nostræ suppositionis diximus.

Conclusio Secunda.

Vnde DICENDVM SECVNDÒ, Angelos esse ex numero eorum qui prædictâ carent compositione. Quod probatur ex communi sententia Theologorum id expressè aientium. Ita D.Thomas, Caietanus, Molina, Vasquez, Valentia, Bañes, Zumel, & multi alij, quos refert & sequitur Granadus controu. 7. tract.1. disp.2. estque id conformius modo loquendi Patrum, qui sæpè insinuare videntur, Angelos esse simplices, eos vide apud eumdem Granadum. Possumusque addere aliquam congruentiam naturalem, quia nos non debemus multiplicare entitates sine necessitate; omnia autem quæ de Angelis dicuntur, facilè explicantur sine vllâ compositione integrali, aut etiam essentiali; non ergo debemus illam ponere, licet dicamus in ordine ad potentiam absolutam non esse repugnantiam in aliquâ substantiâ spirituali compositâ. Sed hinc

Probatur ex auctoritate D. Thomæ, &c.

conformiter Patribus.

Congruentia naturalis.

20 *Obiectio.*

Obijcies, Ergo propter eamdem rationem debebis dicere, neque compositionem ex naturâ & subsistentiâ in Angelis reperiri, quia nulla est necessitas distinguendi in eis talem subsistentiam, præsertim cùm in meâ sententiâ possibilis sit natura substantialis, quæ sibi habeat identificatam subsistentiam. Respondeo, si rationi naturali insistendum esset, negandam omnino & in Angelis & in hominibus subsistentiam distinctam: nullum enim est naturale principium aut experientia, quæ vel leuiter possit subsistentiam à naturâ distinctam probare, vt in Metaphysicâ fusiùs ostendi, agens de subsistentiâ. quia verò ex mysteriis Trinitatis & incarnationis omnes ferè Theologi talem subsistentiam in homine, & in aliis creaturis etiam inanimatis, & in Angelo distinxêre; & nos etiam cum illis eamdem distinguimus, non attendentes, an inferatur ex principiis naturalibus ea distinctio. At compositio essentialis ex subiecto & formâ neque ratione, neque ex mysteriis fidei in Angelo deprehenditur. imò auctoritas contrarium suadet, non ergo ea debet admitti.

Respondeo.

à paritate.

21 Rogabis, an detur in Angelo compositio ex genere & differentiâ; non quæro, an genus & differentia obiectiuè præscindatur in Angelo; hoc enim in omni creaturâ vniuersim à me negatum est alibi: quæro ergo tantùm, an Angelus constet genere & differentiâ, eo modo quo illis constat homo, & aliæ creaturæ. Negarunt nonnulli, sed abutendo significatione nominum; in re enim non video quomodo id possit negari in vllo ente: eò enim ipso quòd tale est, habet conuenientiam cum aliis entibus, & hoc vocamus genus; secundùm verò suam propriam essentiam differt ab aliis, & hoc vocamus differentiam. Angelus v.g. est substantia intellectiua sicut homo, ecce genus; & purè spiritualis, ecce differentia. Imò etiam in Deo dixi dari propriissimè genus & differentiam sine vllâ imperfectione. de quo fusiùs in Logicâ, & in materiâ de Trinitate.

An compositio ex genere & differentiâ detur in Angelo.

Malè quidam negarunt.

DISPV-

DISPVTATIO QVARTA.

De diuersitate Angelorum, vti de Ordinibus & hierarchiis.



EGIMVS de his, quæ omnibus Angelis communia sunt, iam oportet videre quomodo inter se differant. Sub quo titulo multa comprehenduntur, sequentibus sectionibus declaranda.

SECTIO PRIMA.

An possint diuinitus dari Angeli solo numero intra eamdem speciem distincti.

1 HAC de re fusè Suarez suprà cap.12. & 15. & Molina quæst. 50. art.4. Nos breuiùs, quia ferè totum hoc punctum in Philosophiâ expediuimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reijcitur.

Sententia negans tribuitur D. Thomæ.

SOLET communiter tribui D.Thomæ sententia negans, licet eum Thomistæ aliqui explicent, vt solùm loquatur de facto, cùm aliunde videatur expressè contrarium docuisse. vide P.Suarez cap.15. *Probatur.* Quorumcumque verò sit ea sententia, probari potest, quia nequit dari distinctio solùm numerica, nisi inter res dicentes ordinem ad quantitatem, vel materiam; à quâ cùm Angeli sint alieni, non possunt intra eamdem speciem multiplicari. *Eamdem tenet Granadus ex Aristotele.* Eamdem sententiam defendit Granadus suprà disp.4. n.9. eamque Aristotelis auctoritate probat, rationem autem vix aliam addit quàm præcedentem. *Confirmat Primò.* Confirmat tamen, quia Deus ob suam perfectissimam actualitatem non est multiplicabilis numero: ergo Angelus, qui maximè accedit ad illam actualitatem Dei, erit immultiplicabilis numero. *Secundò.* Confirmat Secundò, quia differentia numerica est infima inter gradus metaphysicos; ergo desumenda est ex infimo gradu inter partes physicas, quia gradus metaphysici proportionantur physicis, infimus autem inter physicos est materia; sed Angeli non habent materiam vllam, ergo.

Sententia affirmans est communior. Contraria tamen sententia est multò communior, vt & ipse Granadus fatetur num 8. referens pro eâ multos valdè ex ipsis etiam Thomistis. Eam ego omnino veram iudico. *Ratio est.* Ratio est: nam planè gratis & sine vllo fundamento dicitur, indiuiduationem sumi in ordine ad solam materiam. de quo fusè egi in Metaphysicâ.

2 *Sententia negans impugnatur Primò.* Nunc autem breuiter id ostendo Primò, quia etiam res materiales dicentes ordinem ad materiam, non indiuiduantur per eumdem ordinem formaliter: nam circa eamdem numero materiam primam & quantitatem dantur duo accidentia numero distincta, v.g. duo calores vt octo, duo frigora, &c. quæ successiuè potest habere talis materia, vel quantitas. Idem est de vbicationibus, durationibus, & aliis accidentibus. Tunc sic: Illa distinctio horum accidentium non desumitur à quantitate, aut à materiâ, quia materia est vnica; ergo ipsa non dat oppositionem indiuidualem accidentibus in ipsâ existentibus, licet vnum indiuiduum materiæ faciat sua accidentia numero distincta ab aliis accidentibus, in aliâ numero materiâ existentibus: ergo illa accidentia licet respiciant materiam, non tamen inter se indiuiduantur per hunc respectum, quin potiùs in illo omnino conueniunt: & ratio conuenientiæ non est vllo modo ratio differentiæ. *Impugnatio ampliatur.* Idem argumentum fieri potest de materiâ respectu quantitatis, & è contrario, si distinguantur: nam sub eâdem numero quantitate saltem diuinitus possunt dari distinctæ numero materiæ, & in eâdem numero materiâ distinctæ numero quantitates, vt docent Thomistæ, qui censent, in corruptione substantiali fieri resolutionem vsque ad materiam primam, & loco etiam quantitatis præcedentis aliam numero distinctam succedere in genito; ergo illa distinctio numerica aliunde desumitur, quàm ex ordine ad materiam hanc numero.

3 *Secundò impugnatur sententia negans.* Secundò idem ostenditur ad hominem ex principiis aduersariorum & veris, scilicet gratias habituales diuersorum Angelorum solo numero inter se distingui: idem etiam ipsi docent de omnibus visionibus Beatorum. tunc sic argumentor euidenter: Istæ gratiæ & visiones & habitus alij supernaturales, non dicunt ordinem ad materiam & quantitatem, vt per se notum est: solùm enim respiciunt subiectum spirituale independenter à materiâ, & tamen inter se solo numero distinguuntur; ergo falsum omnino est, distinctionem numericam solùm prouenire ex respectu ad materiam & quantitatem. *Roboratur.* Idem vlteriùs probatur, in duabus cognitionibus naturalibus solo numero distinctis, quas successiuè vel diuisiuè Michaël potest habere de Gabriele, aut è contrario: quæ omnino sunt independentes à materiâ & quantitate; ergo indiuiduatio numerica non pendet ab ordine ad quantitatem seu materiam.

Effugium soluitur. Nec potest responderi, id esse verum in accidentibus, non autem in substantiis: nam gratis prorsus ea distinctio traderetur: si enim semel admittitur indiuiduatio sine ordine ad quantitatem, non est excogitabilis ratio, cur id non possint habere substantiæ. quid enim quoad hoc conducit ratio accidentis aut substantiæ? *Granadi responsio non satisfacit.* Nec sufficit respondere cum Granado, nomine materiæ non intelligi partem illam, quæ in composito est pura potentia (quia licet cælum esset corpus simplex, adhuc esse possent multi cæli solo numero distincti) sed intelligi Primò, quamlibet rem extensam; Secundò, quodlibet subiectum: cùm autem hæc accidentia respiciant subiectum, possunt optimè multiplicari numero. Hæc, inquam, solutio non placet,

cet, quia statim apparet gratis conficta ad fugiendam difficultatem: rogo enim, quæ conuenientia rei extensæ cum Angelo in ordine ad in-
4 diuiduationem numericam, vt & à re extensâ & ab Angelo proueniat? Nónne hoc est manifestè deserere principium, quod Thomistæ supponunt? illi enim de propriâ & rigorosâ materiâ tantùm loquuntur.

Confirmo & explico. Confirmo & explico: Cæli illi simplices possunt distingui numero, non quia respiciant subiectum, vt ipse Granadus fatetur, nec quia ipsi sint subiectum aliquorum accidentium: nam si hoc sufficeret, etiam Angeli, qui recipiunt multa accidentia, possent ex hoc capite differre numero, ergo cæli præcisè differunt, quia sunt materiales: atqui cognitiones Angelicæ non habent vllo modo materialitatem, etiamsi Angelum respiciant vt subiectum: ergo non habent vnum conceptum vniuocum, imò nec analogum cum cælis, ratione cuius ambo differant numero: ergo æquiuocè proceditur in hac explicatione, quo nihil potest esse incertius; tunc enim gratis discurritur. & ego addere potero, nomine materiæ intelligi subiectum etiam rei accidentalis; cumque Angelus sit materia in hoc sensu, etiam poterit distingui numero.

Quo sensu Granadus Angelum vocet materiam. Verùm quid ego defatigor, cùm ipsemet Granadus Angelum vocet materiam in hoc sensu, vt sic ex ordine ad Angelum dicat indiuiduari accidentia eius? Iam ergo sic argumentor: Ad hoc vt indiuiduetur aliquid, non est necessarium vt dicat ordinem ad materiam: nam cæli simplices non dicunt ordinem ad illam; sufficit ergo, vt vel sit materia, vel dicat ordinem ad illam: atqui Angelus est materia in sensu præsenti: ergo etiam poterit multiplicari numero.

Contrà Primò.

Contrà Secundò. Secundò displicet valdè ea explicatio, quia contraria est argumento ipsius Granadi, qui distinctionem numericam ab infimâ parte physicâ præcisè oriri contendit: atqui Angelus, etiamsi respiciat accidentia, non est infima pars physica, sed semper est nobilissima substantia: ergo non potest ex ordine ad Angelum diuersificari numero intellectio, & cetera illius accidentia.

5

Contrà Tertiò. Tertiò & vltimò, quia hæc explicatio non tollit difficultatem mei argumenti: nam duæ cognitiones eiusdem subiecti, vel duo calores eiusdem materiæ potiùs conueniunt in ordine ad subiectum, quàm in eo differant: ergo aliunde debet illis conuenire distinctio numerica, quàm à subiecto: licet enim sint res respectiuæ, non tamen ex respectu distinguuntur. quod longè aliud est. In præsenti autem quærimus fundamentum distinctionis: constet ergo, illud aliud esse quàm ordinem ad materiam, seu etiam subiectum, ideoque nec explicationem Granadi prodesse.

Tertiò impugnatur sententia negans. Tertiò principaliter argumentor contra eam sententiam ratione à priore, quia, sicut ipsa materia prima, seu quantitas, per se ipsam sine respectu ad aliam materiam numero distinguitur, cur non idem etiam poterit habere Angelus sine vllo respectu ad materiam?

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinantur quorumdam pro eâdem sententiâ argumenta.

P. Hurtadus probat, duos Angelos eiusdem speciei posse dari. EAMDEM sententiam Thomisticam impugnans sic probat, duos posse dari Angelos eiusdem speciei, P. Hurtadus disp. 12. Metaphysicæ sect. 3. Primò, quia potest Deus facere duos Angelos, qui habeant æqualem virtutem se mouendi, cognoscendi, denique in omnibus æquales sint, sicut potest efficere duos Beatos æquales in visione beatificâ: atqui tales Angeli eò ipso sunt eiusdem speciei: ergo possibiles sunt intra eamdem speciem duo distincti.

Respondetur Primò. Huic tamen argumento dupliciter responderi potest. Primò, non sequi duo esse eiusdem speciei, ex eo quòd sint perfectionis æqualis, vt fusè ostendi in libris de Animâ contra eumdem Hurtadum: ergo etiamsi concedantur duo 6
illi Angeli æquales, non propterea conceditur eos debere esse eiusdem speciei. *Respondetur Secundò.* Secundò respondetur, si ea æqualitas arguat specificam vnitatem, negandum à Thomistis id esse possibile, ob rationes, quibus in hac materiâ vtuntur, quæ per hoc argumentum non reijciuntur. *Arguitur.* Secundò argumentatur, Indiuiduatio & differentia specifica est idem ex parte Angeli, ergo cùm differentia specifica sit independens ab ordine ad vllam materiam, etiam indiuiduatio numerica, ergo poterunt dari Angeli intra eamdem speciem solo numero distincti, licet non dicant ordinem ad materiam. Simili argumento idem auctor conatur probare, duo indiuidua non posse indiuidualiter esse inæqualia, quia indiuiduatio & ratio specifica sunt idem; ergo si sunt inæqualia indiuidualiter, sunt etiam specificè. Ad libros de Animâ terigi hoc argumentum, dixique, in eo omnino mutari terminos, haud aliter quàm si sic arguerem: Ratio specifica & generica sunt idem realiter, non minùs quàm indiuidualis & specifica; ergo si homo differt in ratione specificâ ab equo (sicut verè differt) differet etiam in genericâ, ergo differet etiam genericè: sicut ibi inferebatur, ergo differet specificè; est enim omnimoda paritas argumentandi. *Impugnatio à paritate.*

Aliud est, ipsam rationem genericam differre, aliud eam differre genericè. Dixi mutari terminos, quia aliud est ipsam rationem genericam differre, aliud eam differre genericè seu notabiliter: quia ergo animalitas & rationalitas in homine sunt idem, si hæc differt ab equo, etiam illa: at ob eamdem rationem sicut illa non differt summè seu genericè, ita nec rationalitas differt summè: & sicut rationalitas differt specificè, ita animalitas mea differt specificè, quia totus ego specificè differo, & totus non differo genericè. quod eodem modo applicatur ad indiuiduationem, Totus differo paululùm à Petro, & totus non differo valdè notabiliter seu specificè. quod idem est. Terigi breuiter hoc argumentum, quia ex eius solutione desumenda est præcedentis solutio. 7

Thomistæ dicent. Dicere ergo poterunt Thomistæ, ex eo quòd ratio specifica & indiuidualis Michaëlis sint idem, inferri benè, *Ratio specifica vt differat notabiliter à Gabriele, est independens à materiâ; ergo etiam ratio indiuidualis erit independens à materiâ,*

tertiâ, debet tamen poni idem terminus, *vt differat notabiliter:* at, ſicut ratio indiuidua vt non notabiliter, ſed parum differat, dependet à materiâ; ita ratio ſpecifica, vt parum differat, pendet à materiâ: ſeruatis enim eiſdem terminis, quod prædicatur de vnâ, prædicatur de alterâ, propter vtriuſque identitatem inter ſe: atqui ſi mutentur termini, quales ſunt, differre notabiliter, & differre parum, non fit contradictio etiam reſpectu eiuſdem formalitatis ratione noſtrâ; vt ſi dicatur, Indiuiduatio pendet à materiâ vt parum differat, non pendet vt multum differat. Quare autem in ordine ad magnam differentiam non pendeat à materiâ, in ordine verò ad minorem ſeu indiuidualem pendeat; Thomiſtæ dicent. quòd ſi non dederint bonam rationem, poterunt quidem impugnari; at non hoc argumento de identitate rationis ſpecificæ cum indiuiduali, ſed quo ipſe Hurtadus, Suarius, & omnes vtimur, quòd ſcilicet gratis ad vnam differentiam requiratur ille ordo, & non ad aliam. quod longè aliud eſt argumentum à contradictione in exigentiâ, quo vtitur hic Hurtadus.

Interrogatio.

8 Hanc etiam communiter ſententiam aliter probat P. Vaſquez diſp. 181. num. 8. ſupponendo, nihil poſſe habere ſuam indiuiduationem per aliquid ſibi ſuperadditum, ſed neceſſariò omnem indiuiduationem debere eſſe identificatam cuilibet rei. vnde infert, eam etiam debere eſſe identificatam Angelo: gratis enim dicitur eſſe identificata vni, non verò alteri; ergo Angelus poteſt etiam habere indiuidualitatem intra eamdem ſpeciem.

Eamdem ſententiam aliter probat Vaſquez.

Verùm neque hæc ratio probat vllo modo intentum. Reſpondebunt enim Thomiſtæ, certiſſimum eſſe, indiuiduationem ei rei in quâ reperitur, omnino debere eſſe identificatam: at vbi non reperitur, non poſſe eſſe identificatam, cumque aliunde ſupponant, Angelos non diſtingui ſolo numero, docebunt conſequenter in eis nec diſtinctam nec identificatam eſſe poſſe.

Thomiſtæ reſpondent.

Rationem verò vlteriorem addere poſſunt, quia ſcilicet illa indiuiduatio, licet identificata, eſt tamen reſpectiua ad aliud, ſicut animalitas licet identificata homini, eſt reſpectiua ad ſenſationem; ergo indiuiduatio, quæ eſt reſpectus quidam in ordine ad materiam, & Angeli non habent talem reſpectum, non habent etiam ſibi identificatam indiuiduationem intra eamdem ſpeciem, & hanc eſſe inter Angelos & res materiales differentiam, quam hoc argumento P. Vaſquez non impugnat. His ergo argumentis omiſſis, ſufficiant quæ ſuprà poſuimus.

Ratio eorum eſt.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis Thomiſticis.

Primum argumentum ex Ariſtotele.

AD primum deſumptum ex Ariſtotele docente, quantitatem eſſe principium indiuiduationis, reſpondeo, non teneri nos omnia quæ Ariſtoteles docuit, defendere, maximè quando de Angelis agitur. Ipſi Thomiſtæ, licet

9 non reflectentes ſe ſuper hoc, illum deſerunt in indiuiduatione gratiæ & viſionis beatæ, &c. vt paulò antè dixi; iam ergo propoſitio Ariſtotelis vniuerſalis nec à Thomiſtis defenditur, liceat ergo & nec à me.

Ariſtoteles explicatur.

Adde, poſſe vtcumque Ariſtotelem explicari, vt non dixerit vnicam cauſſam indiuiduationis eſſe quantitatem, ſed illam ſufficere ad indiuiduandum, etiamſi alia principia indiuiduationis reperiantur. quod verum eſt: nam duæ formæ eo ipſo quòd reſpiciant diſtinctas quantitates, ſunt etiam inter ſe diſtinctæ.

Ad Granadi confirmationem reſpondeo.

Ad confirmationem Granadi, quæ aliorum etiam eſt, reſpondeo me mirari, quòd ex eâ non intulerit, nec quidem ſpecie Angelos multiplicari poſſe: nam Deus ob ſummam actualitatem non ſolùm non poteſt habere multiplicationem in indiuiduo, ſed multò minùs in ſpecie. Dico *multò minùs in ſpecie:* ſi enim per impoſſibile plures dij non repugnarent, potiùs illi forent ſolo numero diſtincti quàm ſpecie diuerſi. quod euidenter oſtendo ex aduerſariorum doctrinâ: nam ſi ſpecie eſſent diuerſi, non poſſent eſſe æquales in perfectione, quia duæ ſpecies neceſſariò ſunt inæquales. at eo ipſo, qui eſſet minor, non eſſet Deus; hoc autem inconueniens ceſſaret, ſi ambo eſſent eiuſdem ſpeciei. Item duo dij etiam æquales, ideò dicuntur repugnare, quia vnus poſſet alteri reſiſtere contrarium volendo. Quæ ratio etiam magis impugnat multiplicitatem diuerſarum ſpecierum, quàm intra eamdem: faciliùs enim concipere poſſumus duo indiuidua ſibi omnino ſimilia, 10
idem ſemper velle & vnum alteri non reſiſtere, quàm ſi duo ea ſint ſpecie inter ſe valdè diuerſa. Adde, tunc neutrum habiturum aliquam alterius perfectionem, ideoque nec futurum infinitum. Vides ergo confirmatione P. Granadi potiùs probari, repugnare duos deos ſpecie diuerſos, quàm ſolo numero, & conſequenter, potiùs Angelos ſpecie non diſtingui, quàm non diſtingui ſolo numero.

Ratio reſponſionis.

Argumento abſolutè reſpondeo.

Abſolutè ei argumento reſpondeo, rationes, quæ ob ſupremum Dei dominium probant illum non poſſe vllo modo multiplicari, penitus ceſſare in Angelis. Vnde ſaltem ſpecie multiplicabiles ſunt, quæ multiplicatio magis repugnat Deo, vt dixi, quàm intra eamdem ſpeciem; ergo à fortiori intra eamdem ſpeciem Angeli potuerunt multiplicari.

Secundæ confirmationi ſatisfit.

Secunda confirmatio ex eo quòd diuerſitas numerica ſumatur præciſè ex hæcceitate, quæ eſt infima differentia, ergo etiam debet ſumi ex infimâ parte phyſicâ, iam eſt ſupra contra Patrem Granadum retorta, eò quòd omnia accidentia Angeli diſtinguuntur numero, & tamen non reſpiciunt infimam partem phyſicam. Abſolutè reſpondeo, negando indiuiduationem numericam infimam eſſe: licet enim ſit vltima, non tamen ideò minùs perfecta, imò quò magis deſcendunt differentiæ, eò ſunt perfectiores; animalitas enim eſt perfectior quàm vitalitas, & rationalitas perfectior quàm animalitas; ergo eò quòd Petreitas ſit poſt rationalitatem, non ideò eſt imperfectiſſima. Secundò malè dicitur, indiuiduationem eſſe vltimam differentiam: oſtendi enim alibi, etiam ante rationalitatem animalitatem concipi cum indiuiduatione incompletâ; & ſic de omnibus ceteris rationibus communibus. Tertiò, quidquid de hoc ſit, conſequentia eſt mala à differentiâ vltimâ ad materiam primam, quia potiùs genus comparatur materiæ, & differentia formæ 11
phyſicæ;

Abſolutè reſpondeo.

physicæ; ergo non à materiâ, sed à formâ deberet sumi differentia indiuidualis, iuxta illud principium quod supponitur in argumento. Respondeo ergo, non esse bonum argumentum in his & similibus quæstionibus à conceptibus metaphysicis ad res physicas, nec potest à Granado vlla ibi connexio ostendi.

A conceptibus metaphysicis ad res physicas, malum est argumentum.

SVBSECTIO QVARTA.
Conclusio quæstionis.

Concluditur, posse dari Angelos eiusdem speciei numero distinctos.

DICENDVM ergo PRIMÒ est, dari posse Angelos eiusdem speciei numero distinctos, non secùs ac aliorum entium omnium, non solùm de potentiâ absolutâ, eò quòd nulla nec apparenter ex tali possibilitate sequantur contradictoria, sed etiam naturaliter; quia nihil est in rerum naturâ, quod, producto vno Angelo vnius speciei, magis petat, ne aliùs eiusdem speciei producatur, quàm ne producatur diuersus. Ratio autem est, quia nullus alteri est contrarius, nec item aliis coporibus, ergo etiam naturaliter omnes existere possunt. vnde alibi intuli, omnes quotquot Deus nouit scientiâ simplicis intelligentiæ, posse simul etiam naturaliter produci. quod à fortiori certissimum est de multis indiuiduis numero finitis intra eamdem speciem.

Ratio est.

Porrò Angelos intra eamdem speciem numero multiplicabiles esse, est, vt suprà dixi, communissima sententia, & fatetur id P. Granadus, multos pro eâ suprà citans.

Nec repugnat, dari Angelos specie diuersos.

DICENDVM SECVNDÒ, neque item repugnare multos Angelos specie diuersos. Hæc ab omnibus ferè admittitur vt certa, quia nulla potest esse in eâ multiplicatione repugnantia.
12 Dixi ferè ab omnibus admitti, quia Bonauentura, Albertus Magnus, & Guilielmus Parisiensis apud Suarez cap.12. num.3. contrarium sentiunt. fundamentum eorum est, quia in tantâ Angelorum simplicitate, non videtur possibilis diuersitas specifica: verùm facilè id negatur: possunt enim se excedere in exigentiâ specierum, quòd vnus plures aut nobiliores petat. Secundò, quòd vnus sit altero fortior, velocior, &c. Denique, vt alibi dixi, independenter ab omni alio ordine, ad diuersa connotata habere possunt diuersitatem specificam ex se formaliter: sicut enim diuersitas ipsorum terminorum non desumitur ab aliis terminis diuersis, alioquin procederemus semper in infinitum; ita in ipsis caussis aut substantiis dari potest diuersitas specifica independenter ab eo respectu.

Bonauentura & alij apud Suarez tenent contrarium.
Contrà est.

Replicabunt.
Respondeo.

Poterunt tamen replicare, Ergo etiam erunt possibiles animæ rationales specie diuersæ. Respondeo ita esse, nec facilè ostendetur vlla repugnantia. Video à Suarez oppositum insinuari suprà num.8. eò quòd anima habere videatur infimum gradum, & nimis determinatum; ergo non potest intra illum fieri multiplicatio specifica: quæ tamen ratio non est vllo modo efficax, imò suadere videtur oppositum, scilicet, posse dari aliam perfectiorem quæ sit in altiori gradu, vel quæ peteret plures potentias materiales in corpore, vel quæ cum eisdem longè perfectiùs discurreret: imò nec imperfectiorem repugnare patet, quia posset habere paucіores sensus externos & imperfectiores, exigere alias dispositiones in corpore, &c. Constet ergo eas non repugnare. Iam nunc addo, si fortè in animabus specialis aliquâ difficultas apparet, non propterea id Angelis negandum: ergo circa possibilitatem multorum tam specie diuersorum, quàm solò numero, nullus scrupulus restat. Et hæc de primâ difficultate. 13

Suarez ait, animas rationales non posse multiplicari specie.

Contra P. Suarez.

SECTIO SECVNDA.
An de facto dentur aliqui solò numero distincti.

An Angeli de facto sint omnes eiusdem speciei, vel non.

QVÆRIMVS, an sint omnes, qui de facto existunt, eiusdem speciei, an verò diuersæ, an partim diuersæ, eiusdem partim. P. Molina suprà multa affert, & valdè clara, Patrum testimonia, qui eos omnes esse eiusdem speciei censent: etiam eadem testimonia adduxit P. Suarez posteà cap.12.

Ob auctoritatem probabilius est, Angelos solo numero differre.

Pro asserentibus verò oppositum vix vlla est auctoritas. Ratio neutri fauet: res enim purè pendet ex solâ Dei voluntate, de quâ ex his quæ videmus, nihil licet inferre. Vnde videtur concludi, cùm in ratione vtraque pars sit æqualis, in auctoritate verò præualeat altera, probabilius esse eos solo numero differre.

Obiectio.

Dices, Ordinum, officiorum ac gratiarum diuersitas arguit naturæ diuersitatem: Deus enim naturæ perfectioni sese accommodauit in conferendis gratiis. Respondeo, argumentum non esse valdè efficax: nam cùm dona gratiæ sint omnino indebita naturæ, Deus potest pro solo suo libitu dare connaturalissimè inæqualia æqualibus, maiora minoribus, aut è contrario.

Solutio.

Vnde ergo constare potest, non ita factum esse? exemplum sit in hominibus ipsis, inter quos tanta est, & maior fortè gratiarum diuersitas cum solâ indiuiduali naturarum distinctione, quàm inter Angelos. Nihilominùs in hac re dubiâ mediâ nobis incedendum est viâ, & dicendum, probabilius esse aliquos dari specie diuersos, aliquos solo numero. Ita Molina & Suarez suprà, & communiter Theologi, quorum auctoritas facit hanc partem probabiliorem. Ratio esse potest, quia & pulchritudini vniuersi ea varietas & vniformitas conducere valdè videtur, vt, sicut in amœno & iucundo horto non omnes flores sunt eiusdem naturæ, nec omnes diuersæ, sed rosæ multæ, lilia multa, violæ multæ, &c. ita de Angelis discurramus. 14

Concluditur, dari Angelos specie diuersos, alios item solo numero.
Congruentia.

Suarez dat alias congruentias. Prima est.

Alias affert P. Suarez pro hac veritate bonas congruentias. Prima, quòd ad ornatum aulæ principum videtur pertinere, vt in omni ordine sit aliqua multitudo cum æqualitate.

Secunda.

Secunda, quòd ad amicitiam & perfectam societatem naturæ angelicæ pertinet, habere alios eiusdem naturæ, sicut in Beatis multi inueniuntur æquales omnino etiam in gratiâ, vt in infantibus cum solo baptismo decedentibus cernitur; & in adultis quoad merita etiam est probabilissimum multos esse æquales; ergo etiam Angeli inter se. Et licet posset responderi, Angelos gratiâ esse æquales, licet naturâ differant specie; nihilominùs congruentia allata adhac

Responderi posset.

huc vrget, quia similitudo in naturâ valdè auget amicitiam.

Tertia.

Tertia, quia, cùm Deus per scientiam mediam præsciuerit peccaturos multos Angelos, sine dubio, ne aliquæ integræ species omnino perirent, creauit multa indiuidua ex omnibus, vt remanerent aliqua, licet alia perirent.

15 Hæc probant, non omnes differre specie. Porrò multos differre, persuadet ea quam diximus varietas in ordine ad pulchritudinem; officiorum item diuersitas bonam congruentiam efficit, licet non conuincat, iuxta dicta paulò antè.

Conclusioni fauet maximus Theologorum consensus.

Denique maximus Theologorum in hoc puncto consensus id probabilissimè persuadet. Solùm nobis obstant illi Patres, quos Molina & Suarez referunt, quibus ipsi respondent fortè non locutos in omni rigore Scholastico; aut non loqui de vnitate atomâ: & denique eis opponi possunt D. Thomas & alij Scholastici, qui rem diligentiùs discusserunt.

SECTIO TERTIA.

De diuisione Angelorum in hierarchias & choros.

DIFFICVLTAS hæc ad diuersitatem Angelorum inter se spectans, hîc debet expediri, habet autem de Scholasticâ disputatione parum, de eruditione multum: eam fusè, & quâ solet doctrinâ, P. Suarez suprà à cap. 13. expediuit: breuissimè nonnulla perstringam, ne quid in hac materiâ lector desideret.

Hierarchia idem est, quod sacer principatus, seu sacra respublica, vnde etiam inter homines est Ecclesiastica hierarchia sub Christi Vicario, vt sub capite: omnes ergo Angelos esse in tres hierarchias diuisos, concors omnium Theologorum tradit sententia; in eis verò nouem ordines repetiri, probatur ex variis Scripturæ locis: nam ad Romanos cap. 8. tres numerantur, Angeli, Archangeli, Principatus: ad Colossenses 1. Throni, Dominationes & Potestates: & 1. ad
16 Corinth. 15. Virtutes: Genesis 3. de Cherubinis fit mentio, & Isaiæ 6. de Seraphinis. quo pacto eos nouem ordines S. Gregorius Papa homil. 34. in Euangelia ex Scripturâ probat. Pro hac veritate citantur à Suario, Martialis in Epistolâ ad Tolosan. cap. 12. Antonius Abbas epistolâ 5. quæ habetur in tomo 3. Bibliothecæ, Dionysius 5. de Cælesti hierarchiâ, Ignatius Martyr in epistolâ ad Trallianos, Irenæus libro 2. cap. 54. Athanasius serm. 3. & 4. contra Arianos, & in quæst 4. ad Antiochum, Basilius in Liturgiâ, & Chrysostomus homiliâ 2. de incomprehensibili Dei naturâ, & homil. 4. in Genesin, Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Genesin, Damascenus lib. 2. cap. 3. Clemens Romanus lib. 8. Constitut. cap. 12. Hilarius in Psalmum 134. Innocentius III. in lib. 2. de Mysterio Missæ cap. 62. Laurentius Iustinianus in serm. de Angelis. Vnde de hac re dubitare non licet.

An nouem Angelorum chori significent personas distinctas munere & dignitate.

Quæri tamen potest, an illa nouem nomina significent personas distinctas munere & dignitate. Nam sæpè in Scripturâ promiscuè ea nomina omnibus Angelis tribuuntur; nomine enim Angeli omnes designantur. Ideò August. in Enchiridio cap. 58. fatetur se ignorare, quid ea nomina, Sedes seu Throni, Dominationes, Potestates, Principatus, significent. Respondendum tamen, esse nomina & personarum & officiorum distincta, quia ita Dionysius suprà ceterique Patres tradunt, maximè autem Gregorius Papa homil. 34. citatâ. vbi id ex Scripturâ colligi indubitanter affirmat, & Augustinus ipse contra Priscillianistas cap. 11. licet dicat ignorare se quomodo differant; differre tamen ait indubitatâ se fide tenere. Quòd verò
aliquando promiscuè vsurpentur illa nomina, 17
non obest statutæ veritati. quia ob conuenientiam naturæ, & similitudinem officiorum apud nos exhibitorum, iam ab vno ordine, iam ab altero solemus, quando minùs scholasticè loquimur, illa nomina miscere.

Respondendum affirmatiuè.

Ordines Angelorum explicantur. Angeli. Archangeli.

Circa explicationem verò eorum ordinum infimus dicitur Angelorum, à communi vocabulo ministrandi hominibus, quod etiam minimam eorum arguit perfectionem. Archangeli in altiori ordine supra Angelos constituuntur: incertum autem, an ea excellentia consistat præcisè in maiori perfectione eorum, an verò etiam in aliquâ iurisdictione supra Angelos. Primum putat Suarez esse probabilius, quia Angeli præsunt minoribus personis, Archangeli maioribus; diuus tamen Dionysius etiam videtur admittere aliquam iurisdictionem cap. 9. & illuminationem etiam, quod Suarez explicat de indirectâ potestate, quando ratione personæ altioris, cuius custos est Archangelus, videtur necessarium, vt possit aliquid imperare Angelo custodi personæ inferioris, & subiectæ alteri personæ, cuius Archangelus curam habet.

Principatus

Tertius in hac hierarchiâ ordo est Principatuum, quibus sine controuersiâ tribuitur aliqua iurisdictio ad imperandum Angelis & Archangelis, ad instruendum & illuminandum, iuxta dispositionem diuinæ prouidentiæ sibi manifestatam. Ex his autem creditur verosimiliter, aliquos sus-
cipere curam regnorum, aut Regum vel Ponti- 18
ficum, & in hoc ordine collocat D. Dionysius S. Michaëlem: hoc tamen vltimum valdè est dubium; multi enim arbitrantur eum esse ex supremo Seraphinorum ordine. de quo fortè aliquid infrà.

Potestates.

Secunda hierarchia in infimo ordine habet Potestates, ad quas dicitur pertinere, vt statuant & disponant, quæ per præcedentem hierarchiam sunt executioni mandanda, ita vt hi mandent, & tres inferiores exequantur. Quibus etiàm S. Gregorius tribuit in dæmones specialem potestatem.

Virtutes.

Secundi in hac hierarchiâ sunt Virtutes, de quibus D. Dionysius ait cap. 8. *virilem quamdam fortitudinem habere, quâ in actionibus suis omnibus ad imitationem Dei potenter assurgunt.* Hinc dicitur ad eos pertinere, efficere opera omnia miraculosa, quæ extra communem caussarum cursum contingunt.

Dominationes.

Tertius & supremus locus in hac hierarchiâ Dominationibus tribuitur. Dionysius cap. 8. eas dicit *intelligentias celsiores, omni inferiori submissione liberas, & omni seruili & imminutioni obnoxio opere superiores.* Quæ verba satis obscura sunt, & omnibus Angelis aptari posse videntur; explicantur tamen communiter, vt Domi-

Dominationes non exerceant aliqua inferiora ministeria, sed mandando præsint; differunt tamen à Potestatibus, quibus etiam diximus conuenire imperare, quòd Potestates tantùm primis tribus ordinibus, at Dominationes etiam ipsis Potestatibus & Virtutibus præsunt.

D. Thomas cum communi sententiâ.

19 Circa horum ordinum dispositionem aliqua est inter auctores varietas. Quidam ad hierarchiam infimam reducunt Virtutes. Communis tamen sententia cum D. Thomâ 1. p. quæst. 108. & Damasceno lib 2. cap. 3. prædicto modo eos disponit, & est sententia D. Dionysij cap. 8.

Throni, Cherubini, Seraphini.

In perfectissimâ & tertiâ hierarchiâ infimi sunt Throni, secundi Cherubini, tertij Seraphini, qui omnes solùm occupantur diuinæ Maiestati assistendo, & per se non mittuntur ad opera exteriora. Seraphini dicuntur à plenitudine amoris, Cherubini à scientiâ, Throni, quòd sint quasi sedes Dei.

Difficultas Prima. Secunda. Tertia.

Occurrunt autem hîc tres difficultates. Prima, quia non explicatur, quid sit esse sedem seu thronum Dei. Secunda, quia Seraphini, si in amore & meritis excedunt, ergo etiam in scientiâ & visione Dei, quæ respondet amori. Tertia, quia hæc inæqualitas inter omnes Angelos reperitur, etiam in inferioribus hierarchiis, & fortè intra quemlibet ordinem, ergo non sufficit ad constituendam hîc singulariter diuersitatem ordinum.

Ad secundam respondet P. Suarez. Primæ respondet. Hinc augetur tertia difficultas.

Ad secundam respondet Suarez, Seraphinos specialiter ab amore commendari, quia amor in genere moris excellentior est, & ille est visionis caussa: vnde per hoc significatur, eos omnium esse nobilissimos. Primæ respondet, Thronos ideò dici, quia id quod ceteris Angelis inferioribus conuenit, specialiter, maiorique cum perfectione conuenit Thronis. Sed hinc tertia difficultas maiorem vim habet, ergo in eo sensu etiam Seraphini dicendi sunt Throni.

Responderi posset. Replica.

20 P. Suarez fatetur ingenuè, se non scire, quî possit explicari ea diuersitas; & cur, si ex Seraphinis perfectiores seligamus, non possint constituere duos ordines inter se diuersos, sicut constituunt diuersum à Cherubinis, ideò arbitratur esse aliquas proprietates diuersas, nobis tamen occultas, in quibus distinguuntur. Verùm posset fortè quis dicere, Seraphinos omnes æquales esse inter se, Cherubinos omnes inter se, & Thronos inter se: ideoque solos tres ordines constitui, non verò Cherubinos cum Seraphinis, quia hi omnes sunt perfectiores, inferiores hi: & per vocabula illa, Amor, Scientia, Sedes, quæ alioquin omnibus Angelis sunt communia, significari eorum excessum respectu sex inferiorum Angelorum ordinum, & simul inter se, dum amor vtquid supremum tribuitur primis, scientia secundis, & sedes tertiis. Solutio hæc tollit quidem omnem difficultatem, si fundamentum aliquod haberet ad probandam eam æqualitatem: cumque communiter in quolibet ordine dicatur aliquis esse supremus, vnde inter Archangelos quidam sanctum Gabrielem, alij Michaëlem vt supremum constituunt; alij verò eum Potestatum supremum, alij etiam Seraphinorum; non videtur probabile, in tribus supremis ordinibus omnes æquales esse intra suum ordinem.

Solutio roboratur.

Adhuc tamen posset quis iterùm eam solutionem roborare. Videtur enim certum, inter Angelos beatos multos esse inter se omnino æquales, & supra omnes alios. Post hos verò primos multos esse æquales inter se; ac tandem alios his duobus primis inferiores, inter se tamen æquales. quo dato ordine, clarè apparet, quomodo constituantur ordines illi, quilibet ex æqualibus constans.

Contra solutionem. Secundò reijcitur solutio. Responderi potest.

Nihilominùs adhuc nequit solutio sustineri, 21
quia inter tot myriades Angelorum improbabile omnino est, solùm fuisse nouem inæqualitates in meritis, seu nouem præcisè differentias meritorum; ergo improbabile est, quemlibet ordinem constare tantùm ex Angelis habentibus eadem omnino merita: quòd si semel intra aliquem ordinem datur inæqualitas, gratis ea negatur in supremis Thronorum, Cherubinorum, &c. Secundò absolutè reijcitur illa solutio, quia videntur illi ordines constituti ante merita, vnde Lucifer è Seraphinorum numero cecidisse dicitur, ergo ea constitutio ordinum non sumitur ab eâ æqualitate Seraphinorum in meritis, &c. Video huic impugnationi responderi posse, eam æqualitatem consistere in gratiâ sine meritis infusâ æqualiter illis supremis, quâ etiam omnes qui manserunt, æqualiter vsi sunt, ideoque posteà in meritis manserunt æquales. Opinantur enim multi, Angelos, qui æqualem habuêre gratiam, æqualia habuisse merita. sed de hac opinione infrà, quæ mihi videtur valdè incerta, vnde adhuc impugnatio secunda locum habet.

Argues.

Verùm ex eâ sic argues contrà totam huius sectionis doctrinam: si Angelorum ordines fuêre constituti ante merita, & qui habuit maiorem gratiam, fortè minùs intensè respondit; qui verò habuit remissiorem, fortiùs respondet; ergo multi, qui erant in superiori ordine ob gratiam
eis collatam maiorem, fuêre posteà in meritis 22
minores, quàm alij qui in inferiori ordine erant, & meliùs operati sunt. vnde rursus infertur, Ergo vel in ordine altiori sunt multi Angeli cum minoribus meritis & gloriâ, quàm in inferiori, vel post merita permutarunt locum; & qui erat in altiori, cecidit ad inferiorem; qui verò in inferiori, ad superiorem ascendit: vtrumque autem videtur absurdum.

Respondent. Dicendum puto. Admissâ scientiâ mediâ, facilis est responsio.

Facilè ab hac difficultate se expediunt illi (de quibus paulò antè) aientes æqualia habuisse merita, qui æqualem habuêre gratiam. Ego verò quia ab eâ doctrinâ mihi dubiâ abstinendum puto, aliter respondeo, etiamsi qui intra eumdem ordinem habuerunt gratiam eamdem, non responderint æqualiter; semper tamen infimum supremi fortiùs respondisse, quàm infimi supremum. Nec in hoc est vlla difficultas in sententiâ admittente scientiam mediam: viderat enim Deus antequam eos decerneret creare, qui essent fortiùs responsuri; vnde facilè potuit in supremo v.g. ordine eos solos ponere, quos sciebat, etiamsi inæqualiter inter se, fortiùs tamen quàm ceteros responsuros; & sic descendendo per ceteros ordines.

Secundò responderi potest.

Secundò responderi potest, excessum in gratiâ, sine meritis donatâ his qui in altiori ordine erant, tam magnum fuisse, vt, licet minùs intensè responderint, adhuc tamen manserint simpliciter cum maiori gratiâ, quàm inferiores,

res, siue merita habuerint maiora, siue minora.

Tertiò, quis respondebit.

Tertiò fortè responderet quis, posse optimè admitti, aliquos Angelos cum maiori gratiâ & beatitudine esse in inferioribus ordinibus, quàm aliquos ex superioribus, sicut in republicâ Ecclesiasticâ multi cum meritis maioribus sunt in
23 *A paritate.*
inferiori ordine, quàm sint sæpè Episcopi & Pontifices; quia cùm ordines illi non assignentur nisi ad munia aliqua circa homines, non videtur inconueniens, vt aliquis, qui beatior est, exerceat aliquid minus quàm alius: sicut, licet nuntiare beatissimæ Virgini Verbi incarnationem fuerit maximum ministerium, non ideò censetur Gabriel omnino supremus, & maior Seraphino, qui Isaiæ labia sanctificauit, quod sine dubio fuit opus minùs perfectum. Hæc tamen tertia solutio, licet probabilis, non est simpliciter vera, quia licet, dum sumus in viâ, possit quoad exteriorem honorem inferior esse qui maior est in meritis: at in cælo, vbi locus est præmij, qui in gratiâ maior est, in maiori etiam est dignitate, quòd si officium subire debet, illud certè nobilius erit.

Instantia de Gabriele.

Hæc tertia responsio licet sit probabilis, non est tamen simpliciter vera.

Instantia de Gabriele non vrget.

Neque instantia de Gabriele vrget: dico enim, vel ex eo capite eum censeri à multis supremum absolutè inter omnes Angelos, vel certè inter eos qui ad inferiora sunt destinati; Seraphini autem, quia superiores sunt, non sunt per se ad hæc inferiora munia destinati. Quòd si ob aliquam caussam semel quid simile præstent, id non tollit maiorem eorum dignitatem. & hoc modo respondetur ad illud de Seraphino Isaiæ, & quod de Cherubino ante portam paradisi obijci poterat. de quo infrà rursus redibit sermo.

Respondetur ad illud de Seraphino Isaiæ, & obiectio tacita soluitur.

SECTIO QVARTA.

Incidentia quædam dubia circa hos ordines.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo priora expediuntur.

24 *An Angeli vnius hierarchiæ differant specie ab aliis.*

PRIMVM est, vtrùm Angeli vnius hierarchiæ differant in naturâ specie ab aliis, quod idem de vno ordine respectu alterius dubitari potest. Et habet difficultas hæc locum ex his, quæ suprà diximus, de facto dari Angelos aliquot specie diuersos, aliquot verò solo numero.

Suarez affirmat, pro se citans multos.

P. Suarez cap. 14. vniuersaliter affirmat, citatque pro se D. Thomam & eius scholam. Verùm hæc auctoritas, quia supponit non posse dari duos Angelos eiusdem speciei, non est bona in nostris & Patris Suarez principiis: citat etiam Scotum, Gabrielem, Durandum, Alensem, & alios. Fundamentum illius est, quia supponit & gratiam datam omnibus iuxta proportionem naturæ, & omnes insuper toto conatu iuxta possibilitatem respondisse: vnde infert, Ergo si duorum ordinum Angeli sunt eiusdem speciei, debebunt esse æquales omnino in gratiâ; hoc autem dici non potest: si enim vnus non est maior alio nec in naturâ, nec in gratiâ, cur vnus ad superiorem, alter ad inferiorem ordinem spectabit?

Ratio eius est.

Responderi posset.

Quia verò posset quis dicere, etiam in indiuiduis eiusdem speciei dari aliquam inæqualitatem, ratione cuius possent diuersi chori constitui, addit, parum esse probabile, Deum eam solam inæqualitatem attendisse in distributione gratiarum: sicut, licet animæ nostræ habent etiam indiuidualem inæqualitatem, non eam attendit Deus in distribuendâ gratiâ, vt ideò maiorem nobiliori animæ largiatur.

Neque hæc ratio videtur mihi sufficiens. Primò, quia duo illa, quæ supponit, scilicet da- 25 *Ratio reijcitur.*
tam gratiam iuxta naturarum diuersitatem, & omnes quantum potuerunt, respondisse, sunt meo iudicio valdè incerta. de quo infrà fusiùs. Nunc verò breuissimè, quia, sicut Lucifero in gratiis excitantibus & auxiliis dedit minus quàm infimo ex his qui perseuerarunt, non obstante immenso in naturâ excessu; ita videtur longè probabilius, in ipsâ gratiâ habituali non dedisse plus omnibus perfectioribus: numquid non maius longè est beneficium, date auxilia efficacia ad perseuerandum cum minori etiam gratiâ infusâ, quàm ea auxilia negare, & permittere eum labi, ac totam gratiam amittere? Nec sufficit dicere, in potestate Angeli fuisse ea auxilia facere efficacia; quia esto id ita sit, extra controuersiam tamen est, speciale Dei esse beneficium, dare ea auxilia quæ præuidet futura efficacia. Sicut ergo hoc beneficium, quod est maximum, negauit maiori, minori verò concessit; cur non maiori concesserit æqualem gratiam habitualem cum minori? certè ego non video, cur in vno puncto debuerit Deus naturam attendere, non in altero. quod maioris momenti est. Nec possunt congruentiæ excogitari pro vno, quæ non vrgeant eodem modo in alio.

Effugio obuiatur.

Impugnatio à fortiori.

Hinc constat à fortiori falsum esse, quod de æquali merito eorum qui æqualem habebant naturam dicitur: nam saltem in gratiis excitantibus non attendit Deus perfectionem naturæ; ergo non omnes eiusdem naturæ, &, si vis, etiam habentes eamdem gratiam infusam, sunt æqualiter excitati, ergo nec æqualiter consenserunt,
ergo neque æqualia habuêre merita. Adde, cùm 26
illi omnes passi sint grauissimam tentationem à suggestione aliorum malorum, incredibile penitus videri, inter infinitas propè myriades eorum qui assensi sunt Deo, omnes assensos summâ quâ potuerunt intensione, & eam tentationem in aliquibus saltem non impediuisse, ne tanto conatu & intensione responderent: sicut enim in omnibus qui ceciderunt, effecit vt nullo modo responderent, cur non in aliquibus intensionem saltem impediuit? Verùm de hoc, vt dixi, fusiùs infrà.

Quod additur de diuersitate numericâ, displicet.

Instantia non vrget.

Quod verò additur de diuersitate numericâ, etiam displicet, quia cùm Deus eam optimè nouerit, non fuit ei difficile (si semel maiorem perfectionem naturalem ostendere voluit) iuxta illam maiorem dare gratiam. Neque instantia à nobis vrget, nec benè asseritur, non posse dari disparitatem; est enim ea facilis & obuia: quia nobis non infundit gratiam habitualem Deus gratis, sicut Angelis, sed vel per merita, vel per Sacramenta; vbi non attenditur maior naturæ perfectio, sed valor & Sacramentorum & meritorum: sicut in remuneratione Angelorum

rum post merita non dedit Deus plus nobiliori quà tali, sed quà meliùs operanti. at in primâ collatione gratiæ Angelorum, quia non attendit Deus merita, potuit habere eam considerationem maioris dignitatis, etiam indiuidualis, sicut Suarez dicit habuisse respectum ad maiorem specificam: cur enim (& hîc ego potiori iure dico non esse disparitatem) maximus excessus specificus caussauit maximum in gratiâ, & minor indiuidualis non caussauit etiam suo modo minorem, iuxta illud, sicut se habent octo ad octo, ita quatuor ad quatuor?

27 *Contra Suarez quoad Patres pro se citatos.* Tertio loco adducit aliquos Patres, Dionysium cap. 5. verùm ibi solùm docet, superiores graduum celsitudine differre; hoc autem posset ex solâ differentiâ in gratiâ intelligi. Item Nazianzenum Orat. 34. quæst. 2. vbi satis clarè diuersitatem adstruit: verùm eam specificam esse, nec leuiter insinuat, maximè cùm Orat. 40. de Sacramento Baptismi expresse affirmet, se non posse eam quæstionem decidere. Damascenum item lib. 2. cap. 3. qui etiam est valdè dubius. Denique Chrysost. Homil. 2. de incomprehensibili Dei naturâ, eò quòd genera cælestia innumerabilia Angelos appellet; ergo sentit eos differre specie.

Suarez contra semetipsum. Hoc tamen tam est contra Suarez quàm pro illo: nam si genera accipiantur logicè & propriè, non habet locum in sententiâ Suarez, quia vt summùm sex genera in eis admittit. sex autem genera quis innumerabilia dicet? Si verò impropriè, tunc, quæso, cur magis ad species diuersas inter se quàm ad diuersitatem eorum omnium à nobis? Aut vbi Chrysostomus insinuat eam diuersitatem esse inter Angelos vnius chori respectu alterius? de quo solùm in præsenti agimus: nam ibi esse aliquam diuersitatem, iam aliunde supponimus. Denique Chrysostomus ibi solùm intendit declarare facilitatem, quâ Deus eos creauit, cetera obiter tangit.

28 *Probabile est, Angelos vnius chori specie differre ab aliis.* Hinc constat, valdè dubiam esse eam Patris Suarez doctrinam. Nihilominùs tamen, suppositâ semel multorum Angelorum specificâ diuersitate, probabile est, eam reperiri inter Angelos vnius & alterius chori, quia nihil est quod id impugnet: & saltem id probabiliter ostendunt diuersa munia quæ illi exercent. *Replica.* Solùm videtur obesse quod suprà dicebam, non esse probabile, datam semper maiorem gratiam iuxta nobiliorem naturam, aut omnes quantum potuerunt respondisse. *Solutio.* Respondeo tamen, etiamsi duabus speciebus inæqualibus dederit æqualem gratiam, saluari optimè eam diuersitatem ordinum ratione excessus in naturalibus. Nec enim possunt meritò conqueri, si qui in naturâ excedunt, etiamsi in gratiâ sint pares, præponantur aliis. Ergo ad defendendam hanc doctrinam non est necessum alligari nos ei sententiæ de maiori gratiâ, iuxta naturæ nobilitatem maiorem.

Ad punctum de meritis æqualibus respondetur. Quoad punctum de æqualibus meritis facilè dicitur, cùm Deus vellet diuersos ordines constituere iuxta maiorem specificam perfectionem, ac per scientiam mediam præuidisset, qui ex superioribus speciebus, si crearentur, essent fortiùs responsuri (siue omnes superiores inter se æqualiter siue inæqualiter responderent, de quo iam non disputo) decreuisse eos solos ex superioribus creare, vt sic in superioribus ordinibus illi soli permanerent, qui & meritis & naturâ superiores essent. Non fuit autem, vt dixi, Deo difficile, inter infinitos Angelos, quos per scientiam mediam cognouit, inuenire sufficientes ex superioribus qui fortiùs responderent, quàm alij ex speciebus inferioribus (vel vt simul hæc solutio cum præcedenti cohæreat) qui licet non fortiùs, saltem non remissiùs, mererentur, vt sic, licet inferior, esset æqualis in gratiâ, non tamen superior, & aliunde ob naturæ inferioritatem, posset ordinem etiam inferiorem constituere.

Secundum dubium, de quo etiam Suarez ibi, est, an plùs differat vna hierarchia ab aliâ, quàm duo ordines eiusdem hierarchiæ inter se, v.g. an plùs Throni à Dominationibus, quæ sunt supremæ in secundâ hierarchiâ, quàm iidem Throni à Cherubinis, & Dominationes à Virtutibus, & Angeli ab Archangelis. Concluditque affirmatiuè; imò putat Angelicam naturam vt sic esse genus subalternum respectu existentium, & contrahi in tria alia genera, quorum quodlibet includit vnam hierarchiam, vnde genere censet vnam differre ab alterâ. Explicat autem eam diuersitatem per hoc, quòd suprema hierarchia v.g. possit intelligere obiecta per pauciores species, inferior autem debeat per plures; ordines autem tres cuiuslibet hierarchiæ inter se differre in eo quòd, licet non per plures vel pauciores species inæqualiter, tamen per illas obiecta cognoscunt. 29 *An vnâ hierarchiâ plùs differat ab aliâ, quàm duo ordines eiusdem hierarchiæ inter se. Suarez affirmat.*

Respondeo. Fateor ego libenter, has & similes conuenientias ac differentias genericas non repugnare diuinitus, imò optimè excogitari posse, Angelos omnes supremæ hierarchiæ non habere intellectum & voluntatem distinctas: & hanc esse rationem genericam, quâ ab inferioribus distinguuntur: quia, vt alibi docui, in ordine ad potentiam absolutam, non potest excogitari repugnantia in talibus Angelis, quorum alij habeant distinctas potentias, alij verò identificatas. Excogitari potest etiam Angelus alius, qui per se sit species multorum possibilium: non enim excedit (vt infrà dicam) hæc continentia vires creaturæ, nec facit illam infinitam, quoad possibilitatem. Hæc mihi certa. Addo tamen, non posse de facto poni eam conuenientiam genericam & diuersitatem inter Angelos, nisi purè putè diuinando, quia nec Scriptura, nec Patres, nec naturalis ratio hac de re quidquam innuit: imò, vt præcedenti dubio dixi, ferè diuinatur, ponendo omnes choros inter se specie differentes, & dicendo dari de facto aliquos specie diuersos, censet Vasquez diuinari; quid ergo recurrendo ad diuersitatem genericam, & posteà rursus ad explicationem illius? Denique addo, etiamsi maiorem velit Suarez ponere differentiam inter eos ordines, non esse necessarium ad diuersitatem genericam recurrere. Neque enim omnes species intra idem genus æqualiter inter se differunt: plùs enim differt lupus ab equo quàm à cane, & quàm equus à mulo aut asino, etiamsi omnes sint intra idem infimum genus. Vt ergo Throni plùs differant à Dominationibus quàm à Cherubinis, non est necessum eos extrahere ad aliud genus. Rem ergo quoad factum relinquo vt dubiam. 30 *De facto nihil certi statui potest circa præsentem difficultatem.*

SVBSECTIO SECVNDA.

Cetera dubia.

An intra quemuis chorum sint omnes eiusdem vel diuersæ speciei. Quidam putant D. Thomam affirmasse. Contrà est.

TERTIÒ quæritur, an intra quemlibet chorum sint rursus species diuersæ, an verò omnes sint eiusdem speciei. Primum affirmant nonnulli: putant enim esse sententiam D. Thomæ. Verùm iam dixi suprà, D. Thomam niti aliis principiis. Probant etiam idem ex Dionysio, qui in quolibet choro distinxit medios, infimos & supremos, vnde videntur 27. species Angelorum inferri. sed neque hæ satis sunt pro his auctoribus, qui adhuc plures multò reputant dari species: imò credunt eas esse plures,
31 quàm sint omnes species animantium, herbarum, plantarum & aliarum rerum inferiorum.

De facto res est dubia.

De possibilitate specierum ego non dubito: verùm, vt ex dictis paulò antè constat, quoad factum attinet, res est valdè incerta. quo enim fundamento dicemus, Sunt tot & non plures?

An distinctio ordinum sit ex naturâ angelicâ, an verò ex gratiâ. Opinio quorumdam.

Quartò dubitatur, an distinctio ordinum proueniat ex ipsâ naturâ angelicâ, an verò ex gratiâ. Qui eos dixerit omnes eiusdem speciei, dicet etiam necessariò à solâ gratiâ eam distinctionem ordinum ex parte Angelorum prouenire; formaliter autem & immediatè à volitione Dei id ita disponentis: qui verò differentiam etiam specificam admiserint, adhuc debent distinguere: vel enim ponunt cum æquali gratiâ dari aliquos in diuersis choris, quod suprà diximus non esse improbabile. Et tunc certum est, in eis Angelis diuersitatem illam solùm esse formaliter à differentiâ & diuersitate naturali: nam, vt supponimus, ex parte gratiæ nulla alia est; formaliter autem & immediatè à volitione diuinâ id ita statuente, quod, vt dixi, semper dicendum est in omni sententiâ: Deo enim id non volente, nulla aut naturæ aut gratiæ diuersitas constitueret ordines illos cum subordinatione aut iurisdictione vnius in alium.

Opinio aliorum.

Qui verò dixerint iuxta diuersitatem specificam datam fuisse diuersam gratiam habitualem, meritaque fuisse maiora (vt P. Suarius docet, & in re incertâ nos diximus probabilius esse) dicant etiam radicaliter, eam diuersitatem prouenire ex maiori perfectione naturali, quatenus ea fuit occasio, vt haberent & maiorem gratiam, & maiora merita; proximè verò ex ipsâ gratiâ prouenire, vltimò autem & completè ex dispositione Dei.

32

An distinctio ordinum fuerit à principio creationis, an post eorum viam & merita iam consummata. Responsio.

Hinc potest decidi quintum dubium, an distinctio ordinum fuerit ab ipso creationis momento, an post eorum viam & merita iam consummata. Cui consequenter ad dicta breuissimè satisfacio: vel enim cum æquali specificâ naturâ & gratiâ data sunt inæqualia merita, quæ eos in ordinibus diuersis constituant, vt multi opinantur; & tunc certissimum est, non incepisse ordines nisi post finitam viam. vel docetur totam illam diuersitatem in naturâ radicari, & tunc dicendum est, eos ordines incepisse ab ipsâ creatione, quantum ad actum primum, licet non exercuerint quidquam, nisi postquam fuere beati, nisi etiam fortè tunc Deus reuelationes & illuminationes Angelis inferioribus per superiores communicauerit, quod valdè probabile est; in eo enim statu viæ sine dubio ad resistendum Lucifero, & non peccandum, habuêre à Deo maximas illuminationes, quas tunc connaturali modo, quo & nunc, per superiores inferioribus communicauit. Et eodem modo probabiliter dicitur, etiam ante hominum creationem, in ordine ad ipsos homines Deum Angelis assignasse officia, & distinxisse modum se circa eos postea gerendi.

An hi ordines sint duraturi post diem iudicij. Respondeo.

Sextum dubium, an hi ordines duraturi sint post diem iudicij. Respondeo quoad sufficientiam, siue diuersitatem intrinsecam, siue in gratiâ, siue in naturâ, sine dubio duraturos: ea enim non adimentur illis; quoad actualia verò ministeria, tam circa curam hominum, quàm 33
circa illuminationes eorum inter se, omnino cessaturos; nec enim nouæ vllæ erunt illuminationes, nec circa hominum ministeria.

Obiectio.

Dices, Si hi qui in limbo de facto sunt, post diem iudicij habitaturi sint supra terram, iuxta multorum probabilem sententiam, & in vnam politicam rempublicam conuenturi, necesse erit vt Angeli adhuc sint eorum custodes.

Solutio.

Respondeo negando assumptum: nam illi tunc corpore erunt impassibiles, tentationes aut suggestiones nullas habebunt, nec à dæmonibus, nec à carne: non ergo necessarium erit eos ab Angelis custodiri.

An hi ordines sint aliquo modo in dæmonibus. Respondeo Primò.

Septimum dubium, an in dæmonibus sint aliquo modo isti ordines. Respondeo inter eos esse aliquam præeminentiam: id quod videtur certum ex Scripturâ. Matthæi 9. princeps dæmoniorum dicitur Beelzebub. Et Paulus ad Ephes. 6. vocat *Principes & potestates tenebrarum harum*. Verùm hoc vltimum testimonium non tam præeminentiam eorum inter se, quàm respectu hominum peccatorum videtur significare. Meliùs idem suadet illud Christi Matthæi 25. *Qui paratus est diabolo & angelis eius.* vbi insinuantur diabolo Angeli subiecti.

Secundò.

Secundò dico, Si ordines fuerunt ante peccatum, tunc per denominationem à præteritâ præexcellentiâ possunt dici diaboli ad diuersos ordines pertinere, etiamsi de facto nullum ius vnus haberet in alium.

Tertiò.

Tertiò etiam est valdè probabile, vel ob naturæ maiorem præstantiam, vel eò quòd alios suâ suggestione traxerint ad 34
peccandum, etiam nunc habere suam iurisdictionem in illos, & constituere politicam rempublicam.

Obiectio.

Dices, Qui alios seduxit, grauiùs peccauit, ergo non debet ideò vlla ei iurisdictio concedi, sed potiùs grauior pœna.

Responsio.

Respondeo, iurisdictionem illam non esse in bonum, sed potiùs in malum illius. Nam sicut ex tentatione hominum non accipiunt pœnæ vllius leuamen, sed potiùs magis torquentur; ita ex iurisdictione ad mittendos alios ad tentandum, &c. solam pœnam accipiunt.

An aliqui hominum sint accipiendi ad choros Angelorum. Responsio.

Vltimò dubitari potest, an aliqui ex hominibus accipiendi sint ad choros Angelorum. Respondeo vix esse posse de re difficultatem. Nam si ordines constituantur ob perfectionem physicam Angelorum, certum est homines non posse ad hos ordines assumi, quia non fiunt, nec possunt fieri æquales in naturâ; si verò constituantur per gratiam solam, duo adhuc sunt certa, & vnum dubium. Primò certum est non esse materialia aliqua loca, in quibus sedeant Angeli,

Angeli, vt ad ea homines, licet æqualia habeant merita, assumendi sint; dicuntur tamen implere ruinas vel sedes, id est numerum eorum qui lapsi sunt. Secundò certum, nec eos assumendos ad ministeria Angelorum exercenda. Dubium autem, an aliqui homines sint futuri in meritis æquales Angelis: quis enim scit quanta illorum & horum sit gratia? Beatissima Virgo supra omnes illos certò est, probabile etiam, aliquos futuros æquales, fortè superiores (de quo rursus infrà) multos etiam inferiores omnibus Angelis, maximè illos, qui cum solâ gratiâ baptismali decesserunt, aut exigua valdè habuere merita. Qui autem in particulari sint inferiores, qui superiores, qui pares, non possumus vllo modo decidere, quia & Angelorum & hominum intensio in gratiâ, nobis omnino est incognita.

Incertum est, an aliqui homines sint futuri in meritis æquales Angelis.

DISPVTATIO QVINTA.

Vtrùm Angeli intellectus indigeat speciebus, & pro quibus obiectis.

1 Etsi ordo doctrinæ videbatur exigere, vt priùs de intellectu Angeli, quàm de speciebus illius ageremus, cùm prior sit potentia quàm species in ipsâ recepta; quia tamen vix quidquam de intellectu decidi potest, nisi præsuppositâ cognitione specierum, quibus ad intelligendum vtimur, ideò hanc disputationem præmittendam esse iudicaui. De speciebus angelicis fusè Pater Suarez lib.2.

SECTIO PRIMA.

Aliqua de speciebus in communi.

De speciebus in communi fusè egi in libris de Animâ, quædam perstrinxi de visione disp.8. sect.2. nunc breuissimè eadem repeto, vt quæ de speciebus angelicis dicenda sunt, clariora reddantur: qui ibi dicta viderit, hanc sectionem omittere non prohibetur. in quâ tamen difficultatem quandam ibi non motam discutio.

Quid sit species impressa.

Species ergo impressa, dicitur qualitas quædam simul cum potentiâ cognoscitiuâ concurrens ad cognitionem eliciendam nomine obiecti siue absentis, vel improportionati, siue ob aliam caussam de facto non concurrentis. Specierum necessitatem nouêre Philosophi, Primò ex potentiis externis, v.g. visu, auditu (in gustu, tactu, odoratu, eas non necessarias censeo) deducitur autem necessitas hoc modo: Non possum albedinem v.g. nisi rectè ante oculos existentem videre, quòd si in medio ponatur corpus opacum, eo ipso impeditur visio; ergo potentia aliquid accipit ab obiecto, quod lineâ rectâ ad ipsum mittitur, & ratione cuius constituitur potens ad videndum; hoc autem vocamus speciem impressam. Hinc fit etiam vlteriùs, vt quò distantiora sunt obiecta, quia eo ipso non

Vnde Philosophi specierum necessitatem agnouerint.

2 possunt tam intensè operari in potentiam, non ita perfectè videantur, & quando iam sunt extra limites actiuitatis obiecti, nullatenus videri queant. cuius experientiæ rationem nisi ad species productas in oculo non possumus probabiliter reducere. quod enim aliqui has species negantes dixêre id reducendum ad conditionem extrinsecam, facilè refutatur. Primò, quia si obiectum nil producit, sed solùm terminat cognitionem extrinsecè, nullam requirit ad hoc approximationem cum potentiâ, imò nec existentiam actualem, vt patet in cognitionibus intellectualibus: eo enim ipso, quòd intellectus habeat species de Petro, potest de illo cogitare, & illum cognoscere, siue in hac, siue in illâ distantiâ sit, siue existat, siue non existat.

Refutantur negantes, dari species.

Confirmatur: nam alioquin dum albedo esset intra spatium, in quo potest videri, non deberet, quò vicinior est, clariùs videri; & quò remotior, obscuriùs; si purè terminaret visionem, & potentia in se in vno casu æquè ac in altero, intrinsecè potens esset: nam vbicatio illa albedinis nihil ponit in illâ potentiâ; si autem admittantur species, id optimè explicatur, eò quòd ad maiorem distantiam remissiores producat quàm ad minorem. *Confirmatio.*

Idem vlteriùs reijcitur experientiis desumptis ex speculo & corporibus reflectentibus: si enim in speculo non fuissent productæ species, quæ inde redirent ad potentiam per reflexionem, cur, quæso, ibi appareret obiectum, aut quid conduceret speculum ad visionem, quandoquidem per positionem ipsius non ponitur obiectum in ipso? *Secundò refutantur.*

Idem est in perspiciliis habentibus diuersos angulos, ex quibus apparent obiecta etiam inter se diuersa. quod non potest vllo modo reduci, nisi ad mutationem specierum quæ in illis producuntur, & inde transeunt ad potentiam: vnde fit, vt quot sunt ibi diuisiones, quibus species quasi discontinuantur, tot resultent posteà obiecta, quia qualibet species totalis vnicum obiectum repræsentat. Ex auditu etiam aliæ desumuntur experientiæ, sed sufficiat hæc tetigisse, vt specierum necessitas desumatur ex sensibus. qui fusiùs ea videre voluerit, legat disputationem quartam de Animâ à num 2. 3 *Roboratur.*

Ex intellectu etiam nostro idem ostenditur: non enim possum habere cognitionem memoratiuam de homine, quem non vidi; possum autem de eodem, postquam illum vidi. cuius non potest esse alia ratio, quàm quòd ex eâ visione producta fuerit in intellectu aliqua qualitas, quâ posteà vtor ad eam cognitionem memoratiuam; alioquin quid efficeret, quòd præcessisset ea visio, si nihil reale relinquit in intellectu? Quod argumentum cùm benè P. Vasquez disp.200. cap 3. putat esse efficax pro speciebus in homine; malè tamen dixit non vrgere in Angelo, vt infrà fusè deducam contra eundem Vasquez. His & aliis experientiis probatur necessitas specierum in nobis. *Patet etiam ex intellectu nostro dari species.*

Non possum tamen non tantillum hîc cum aliqui-

Quidam putant nec diuinitus dari posse substantiam sine distinctis speciebus ad cognitionem aliorum obiectorum, quæ in ipsâ non continentur.
Ratio eorum est.

aliquibus disputare, qui docent hanc necessitatem specierum distinctarum tantam esse, vt repugnet etiam diuinitus substantia aliqua non indigens distinctis speciebus ad cognitionem aliorum obiectorum, quæ in ipsâ non continentur. Dico, *quæ non continentur in ipsâ:* nam quæ continentur, vt in medio, fatentur, posse sine specie distinctâ cognosci. Fundamentum eorum est, quia ad cognitionem requiritur influxus obiecti per se, vel per speciem, iuxta illud principium commune, *Ab obiecto & potentiâ paritur notitia:* ergo substantia quæcumque intellectiua creata debet ad cognitionem habere obiecti concursum; sed hunc per se ipsam nequit
4 habere, quia non potest esse species infinitorum obiectorum; aliàs esset infinita in perfectione, ergo indiget vel ipsius obiecti concursu immediato, vel specie distinctâ. Confirmatur à simili ex Deo, qui vt cognoscat omnes creaturas, debet continere perfectionem illarum, & esse infinitæ perfectionis.

Confirmatur à simili.

Impugnatio.

Huic argumento benè viderunt aduersarij facilè adhiberi posse solutionem, scilicet speciem de infinitis obiectis non debere esse infinitæ perfectionis, quia continentia obiecti, quæ reperitur in specie, est valdè imperfecta: vna enim species accidentalis potest esse repræsentatiua multarum & infinitarum substantiarum, quæ sunt valdè perfectæ, & de facto etiam hi censent probabile, Angelos aliquos per vnicam speciem impressam omnia creata posse cognoscere: vnde vlteriùs fit, vt, licet aliqua substantia creata simul contineret in se perfectionem huius speciei impressæ, quam in Angelo ponunt hi auctores, non continuò foret infinita. Quia ergo hæc solutio statim pro argumento occurrit, vrgent de nouo sic: Continentia per modum impressæ speciei repugnat substantiæ, quæ valdè est perfecta: dedecet enim eius dignitatem
5 fieri vicariam & substitutam aliorum obiectorum inferiorum; ergo per modum speciei nequit vlla substantia esse repræsentatiua aliorum obiectorum, ergo si id haberet, ex continentiâ perfectionis aliorum obiectorum prouenire deberet, ergo esset infinita. Verùm neque replica hæc suadet intentum: nam nititur fundamento præcisè desumpto ex voce *vicarij* vel *substituti*. quod leue est: rogo enim hos auctores, an species supernaturalis per se infusa, quam habet Christus Dominus de infimo accidenti materiali, v.g. de vbicatione scarabæi, an, inquam, talis species ita perfecta & supernaturalis sit vicaria & substituta illius vbicationis, an non? si non est, ergo non omnis species impressa est vicaria obiecti, ergo etiam illa substantia, quæ simul esset species impressa, non foret necessariò vicaria & substituta obiectorum: si verò dicat, esse vicariam & substitutam, iam debet explicare, quî fieri possit, vt res tam perfecta & supernaturalis in substantiâ, possit ita demitti & humiliari, vt fiat vicaria imperfectissimi accidentis materialis? quòd si hoc illi non repugnat, etiam ego dicam, id non repugnâre substantiæ, quantumuis perfectæ: ergo ratio desumpta ex voce vicarij vel substituti nulla est in re.

Vrgent aduersarij.

Replica reijcitur.

Dari potest vna substantia, quæ sit species impressa omnium obiectorum.

Propter hæc dixi in libris de Animâ, posse esse vnam substantiam, quæ sit species impressa omnium obiectorum, quia neque illa esset infinita (continentia enim per modum speciei est valdè imperfecta, nec inferens infinitatem, vt omnes fatentur) nec esset propriè vicaria & substituta obiectorum, quia non produceretur ab illis in ordine ad finem hunc, nec haberet
delegatam ab eis potestatem, sed propriam & 6
independentem ab illis: imò ipsum Deum continere perfectionem speciei impressæ respectu omnium creaturarum, dixi in materiâ de scientiâ Dei, ideoque posse ipsum Deum non solùm in se, vt in caussâ continente, creaturas omnes mediatè cognoscere, sed etiam immediatè determinatum à suâmet substantiâ per modum speciei, sine vllâ imperfectione, illas in seipsis cognoscere. Dixi, *Non esset propriè vicaria vel substituta:* nam impropriè, quatenus vox illa significat virtutem faciendi idem, quod præstaret obiectum, si esset præsens & proportionatum, libenter admitto eam substantiam futuram vicariam obiectorum; at hoc nullam dicit imperfectionem, sed potiùs perfectionem simpliciter simplicem: posse enim producere effectum, quem potest alia caussa, est perfectio simpliciter simplex; non ergo est vnde negetur illi substantiæ in hoc sensu, imò & Deo, ratio vicarij & substituti.

Notandum.

Ratio ad probandam specierum necessitatem nulla est efficax.

Quidam tamen affirmant.

Reijciuntur.

Hæc circa necessitatem specierum, siue distinctarum, siue indistinctarum: rationem autem à priori ad probandam eam necessitatem, nullam video efficacem. Quòd enim aliqui dicunt, cognitionem esse imaginem obiecti, & consequenter debere ab eo produci per se, vel per speciem, reijcitur. Primò, quia supponunt id quod probandum est, scilicet omnem cognitionem esse imaginem obiecti: nam imago supra repræsentationem solùm addit, quòd producatur ab obiecto, ideò dicerem illam repræsentare obiectum, non tamen vt imaginem: sicut cog-
nitio diuina repræsentat quasdam creaturas, non 7
tamen est imago illarum: & in materiâ de visione ostendi, nec creatas omnes cognitiones produci ab obiecto mediatè aut immediatè, imò & aliquam posse esse reflexam super se.

Ratio difficultatis.

Ratio huius difficultatis, quia species solùm nouimus experientiâ, ideoque solùm possumus earum existentiam probare; sed rationem à priori ad necessitatem explicandam non videmus. Quidam speciem impressam requirunt, vt determinet potentiam ad hoc obiectum potiùs quàm ad aliud. Sed & hi facilè refelluntur: nam positis in intellectu omnibus speciebus, tam ille est indifferens ad hoc vel illud obiectum, quàm sine illis; ergo species non determinat ad hoc potiùs quàm ad illud.

Aliorum opinio.

Refellitur.

Obiectio Prima.

Contrà est.

Dices, tunc intellectum cum speciebus esse completum ad cognitionem. Contrà, ergo non ad determinandum, sed ad complendum requiruntur. Iam autem de hoc est difficultas, cur sine illis non sit intellectus completus.

Obiectio Secunda.

Contrà est Primò.

Dices Secundò, quamlibet speciem determinare ad vnum obiectum, ideoque semper esse verum, illas esse determinatiuas potentiæ indifferentes. Sed contrà manifestè Primò: nam vna & eadem species potest esse de infinitis propè obiectis, ergo tunc illa non determinat ad vnum, neq; ad omnia illa obiecta, quia non possunt illa omnia simul cognosci per eam speciem.

Contrà

Contrà est Secundò.

Contrà Secundò, quia, si vna species non pugnat cum alterâ (vt verè non pugnat) etiamsi
8 quælibet sit determinata ad vnum obiectum; non tamen determinat potentiam, quia relinquit in illâ eamdem capacitatem, quæ anteà erat ad plura obiecta: nam relinquit alias species, ergo ad determinandum propriè non requiritur species.

Ratio ad probandas species.

Disput.4. de Animâ à num. 116. de hac difficultate fusè egi, dixique, hanc posse rationem à priori reddi, quia cognitio est expressio & repræsentatio omnium eorum quæ in obiecto sunt; vnde si potentia cognoscitiua non continet illud obiectum, oportet vt vel ipsummet obiectum per se, & per speciem aliquam, quæ sit velut semen eius, compleat eam potentiam in actu primo, vt possit formalitates omnes aut prædicata obiecti explicare: non enim videtur à semetipso posse scire qualia ea sint, nisi specialiter ad id adiuuetur modo dicto. Quod verum est in omni cognitione, siue sit imago obiecti, siue non, quia omnis est expressio & declaratio eorum quæ sunt in obiecto; vnde & in ipso Deo id ita contingere docui in materiâ de visione & scientiâ: Deus enim, quatenus continens omnes species impressas possibiles, completur in actu primo ex parte obiecti ad cognitionem omnium obiectorum, ideoque dixi, in eo dari prædicatum reale proprium speciei impressæ.

Aliud est quærere, an species requiratur; aliud, an requirantur species distinctæ.

Aduerte, aliud est quærere in vniuersum, an in omnibus intellectibus requirantur species distinctæ, de quo egi suprà contra nonnullos, probans negatiuam partem; aliud verò quærere, an requiratur concursus obiecti aut species, siue talis species identificetur cum potentiâ, siue non. Hoc secundum dico vniuersaliter necessarium, & probo ex nostro intellectu, qui cùm habeat rationem potentiæ intellectiuæ, adhuc tamen eget speciebus distinctis ad cognitionem; ergo omnis potentia intellectiua, vt sit completa ad intellectionem, vel debet habere species distinctas, vel ipsa illas eminenter continere, & eis æquiualere, ita vt habeat hæc prædicata duo sibi essentialia; vnum potentiæ intel-
9 lectiuæ, in quo conueniet cum nostro intellectu secundùm se; aliud prædicatum, quòd sit completa ex parte obiecti ad cognitionem, in quo differet à nostro intellectu, qui id non habet à se. In eo autem prædicato conueniret talis potentia cum speciebus nostris distinctis, quæ dant complementum ex parte obiecti, & hinc loco citato de scientiâ Dei explicuit in Deo prædicatum proprium speciei impressæ. Concluditur ergo necessitas talis speciei, vel distinctæ, vel identificatæ cum potentiâ.

Species probabilius concurrunt efficienter.

Vtrùm autem ea concurrant efficienter, an formaliter, non est huius loci. quod enim de nobis dictum fuerit, dicetur & de Angelis; suppono tamen tamquam certiorem opinionem eam quæ docet, illas concurrere efficienter; quia solùm formaliter per modum rei inhærentis in potentiâ nihil faciunt, vt patet, quando eis existentibus in intellectu, nihil cognoscimus; ergo quando venimus ad actualem cognitionem, ipsæ species aliquid aliud efficiunt, quàm in intellectu iacere; illud autem non potest esse nisi efficienter concurrere: nam illuminare non possunt; non enim sunt formalis cognitio, ergo.

SECTIO SECVNDA.

Quid de speciebus Angeli pro se suisque passionibus & accidentibus.

VARIA sub hoc titulo continentur, quæ oportet distinguere.

SVBSECTIO PRIMA.

An indigeat speciebus pro cognitione sui.

Angelus non eget speciebus distinctis, vt seipsum cognoscat.

CONCLVSIO. Vt se ipsum cognoscat, non indiget speciebus distinctis. Probatur ex dictis sect.1. quia sicut tactum, eò quòd non percipiat nisi obiecta sibi præsentia, diximus non indigere speciebus: sine fundamento enim dicitur calorem manui inhærentem posse in eâ producere speciem sui, & non posse per se ipsum immediatè concurrere ad cognitionem; ita Angelus, cùm sit sibimet intimè præsens, gratis dicetur posse producere speciem sui in seipso; non tamen posse immediatè concurrere ad cognitionem sui, vt obiectum; aut indigere substituto aliquo à Deo sibi infuso, loco sui concurrente, cùm ipse sibi sit præsens, & nulla ratio vrgeat ad dicendum eum esse improportionatum sibi.

Probatio à pari. 10

Duplex quæstionis sensus.

Antequam vlteriùs in huius conclusionis probatione & argumentorum solutione pergamus, operæ pretium erit notare, duplicem in hac sectione & in sequenti, quâ de cognitione aliorum Angelorum tractabitur, esse posse quæstionis sensum. Primus, qui statim apparet, an egeat speciebus distinctis. Secundus, an substantia ipsa Angeli respectu cognitionis sui concurrat efficiendo id, quod esset species distincta effectura: & eodem modo pro sequenti sect. an Angeli alij, si non sint species distinctæ, concurrere debeant vt obiectum ad cognitionem sui in altero; an verò Angelus solus ratione sui intellectus sine alio speciali concursu, & sui & aliorum cognitione efficere queat.

Sententia P. Vasquez.

Hoc vltimum asserit P. Vasquez disp. 204. cap.2.& 3. quia vniuersaliter negat, Angelos indigere speciebus ad cognitionem vllius obiecti naturalis, etiam materialis, &c. addens, neque etiam ipsa obiecta per se debere concurrere, licet satis formidolosè eam sententiam defendat.

Contrà est.

Contra eum quoad hoc punctum agam fusiùs sect. 4. Ideò hîc tantùm ea perstringam, quibus mouetur ad probandum, Angeli substantiam ad cognitionem sui non posse concurrere vt obiectum, neque in proprio intellectu, neque in alieno: è quo capite magis ipse confirmatur ad negandas omnes species, & concursum omnem obiectiuum.

P. Vasquez arguit Primò.

Arguit ergo Primò, Essentia Angeli non inhæret intellectui, ergo non potest per modum obiecti determinare ipsum intellectum ad eliciendam cognitionem sui. Patet consequentia, quia in creatis omne principium determinans debet inhærere determinato. Nec sufficit respondere, essentiam Angeli vniri ipsius intelle- 11
ctui: nam inde solùm sequitur, intellectum posse

posse concurrere cum essentiâ; at, essentiam esse determinatiuum proximum & immediatum, nullatenus sequitur: nam omne determinatiuum proximum aduenit remoto, non contrà, remotum proximo.

Refutatur ratio P. Vasquez. Primò.

Hæc tamen ratio magnâ ex parte desumitur ex modo loquendi, & videtur supponere principium falsum: falsum quidem, quia (vt paulò antè docui) non est proprium speciei determinare, vt vox ipsa *determinare* denotat: si enim daretur (quod diuinitus non repugnat) vna species impressa pro omnibus obiectis; tam indifferens esset potentia ad hoc vel illud post speciem, quàm anteà, licet nunc esset completa ad omnia. quod aliud est. Solùm ergo conuenit speciei impressæ complere aut dare intellectui continentiam quamdam intentionalem eorum prædicatorum, quæ habet obiectum. Vnde manifestissimè apparet, quando ipse intellectus per se continet ea prædicata, posse illum concurrere ad cognitionem, non solùm ratione intellectus, sed ex parte obiecti quod continet, siue dicendus sit determinari à se ipso, siue compleri, siue non: quæ omnia pertinent ad modum loquendi, vt dixi. Hinc fit, illum ad cognitionem sui duobus titulis concurrere posse, & quia est intellectiuus, & quia seipsum continet. Item, essentiam animæ posse concurrere ad cognitionem sui vt comprincipium, non so-
12 lùm ea præcisè ratione, quâ ad omnes alios actus & cognitiones de ceteris obiectis, sed quatenus se ipsam simul cum intellectu exprimit, siue dicenda sit ea determinans, siue non. id quod iam non curo. Hæc omnia adhuc clariora sunt in meâ sententiâ non distinguente essentiam Angeli ab eius intellectu: tunc enim cùm ex se sit completa vt obiectum ad cognitionem sui, duo exercet munia; neque tamen propterea determinat, aut determinatur, sed ex se est completa.

Reijcitur Secundò.

Ad ea verò, quæ dicit Vasquez, determinatiuum aduenire de nouo, & essentiam creatam non determinare aliam sine inhæsione; respondeo hoc vltimum esse falsum, vt dixi, agens de speciebus tactus percipientis duritiem non receptam, in se eâdem duritie concurrente vt caussâ, seu vt obiecto: primum verò pertinere ad quæstionem de nomine. Respondeo ergo, ideò essentiam dici determinare intellectum ad cognitionem sui, quia hic est indifferens ad alias cognitiones, ad se autem noscendum iuuatur ab essentiâ propriâ, siue hæc sit prior naturâ, siue posterior. de quo non sum solicitus. Vel si magis fugere volumus quæstiones de nomine, dicamus, Angeli substantiam posse habere duos concursus ratione nostrâ in cognitionem sui, vnum communem aliis cognitionibus de obiectis ex se distinctis: alterum specialem, quatenus se exprimit; siue dicenda sit ea essentia ex se completa, siue se determinans, proximè, aut remotè.

P. Vasquez arguit Secundò.

Secundò argumentatur P. Vasquez: nam etiam potentia visiua est sibi approximata, & tamen nequit concurrere immediatè ad visionem sui, ergo idem erit in Angelo. Hoc argumen-

Contrà Primò.

13 tum probat, non repugnare quidem vnam potentiam intellectiuam, quæ etiam ad cognitionem sui indigeat specie distinctâ, quia in hoc nulla apparet repugnantia, vt ex visiuâ ostenditur; vt tamen inferatur de facto in Angelo ita esse, non sufficit hæc instantia. Præterea multum probat ea obiectio: inde enim etiam fieret, vt Angelus neque per se, neque per speciem distinctam se posset cognoscere, nisi fortè in speculo, quia ita contingit in potentiâ visiuâ. Dico *fortè*, quia neque in speculo videtur ipsa potentia visiua, quæ non est formaliter color, sed aliquid aliud sub colore latens.

Contrà Secundò.

Tertiò nihil probat: nam si argumentari licet ex sensibus, ego pro me retorquebo instantiam: nam tactus, gustus & odoratus non indigent speciebus distinctis, sed immediatè iuuantur ipso obiecto præsenti; ergo à fortiori Angelus, qui sibimet est approximatus magis quàm calor tactui, poterit sine specie distinctâ per semetipsum concurrere ad cognitionem.

Contrà Tertiò.

Nota, non esse vnam rationem naturam semper reddendam pro omnibus potentiis, vel sensibus, vel obiectis.

Aduerte, hoc argumento suaderi, principium illud, quod sæpè inculcaui, scilicet non esse vnam rationem vniuersalem semper reddendam pro omnibus, aut obiectis, aut potentiis, aut sensibus, sed in varias naturas reducendum varium modum operandi eorum: visus enim non percipit, nisi quæ sunt ante se, & aliquo modo distantia; auditus non est ita scrupulosus, sonum percipit, siue à tergo, siue à latere, siue antè sit, dummodò non nimium distet; tactus, gustus & olfactus, sola obiecta immediatè contigua aut inhærentia percipiunt: vnde fit, vt ex nullo horum liceat aliquid inferre circa sensum in communi, & multò minùs circa potentiam intellectiuam in communi. in quâ vniuersali consequentiâ multi sæpè errant, vt suprà
insinuaui. Non ergo licet hinc aliquid circa 14
Angelum inferre, probanda ergo est suprà posita conclusio: quasi indirectè Angelus est sibi approximatus, & nulla ratio aut experientia nos cogit dicere, illum indigere speciebus distinctis, ergo non sunt illi superaddendæ. Fortasse, in re indiget; nos tamen quia non habemus principia ad contrarium dicendum, ideò non debemus ei eas distinctas dare, vt in simili dixi suprà de potentiis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelus possit habere species distinctas sui: vbi, an se aut alios abstractiuè queat cognoscere.

Angelus potest saltem diuinitus seipsum per species distinctas nosse.

CONCLVSIO. Potest Angelus saltem diuinitus se noscere per species distinctas, etiamsi ipse sit species sui. Probatur, quia potest Deus infundere illi eas species distinctas de se, quas esse in aliis Angelis, infrà ostendemus, vel saltem alias omnino similes: per illas autem poterit se ipsum cognoscere; in hoc enim nulla apparet repugnantia.

Difficultas est, an id fieri possit naturaliter.

Illud difficilius est, an naturaliter id fieri possit. Negat Suarius, quia tales species essent otiosæ & inutiles, quandoquidem ipse sibimet est loco perfectissimæ speciei.

Suarius negat.

Contra rationem Suarij quis obijceret.

In nostrâ sententiâ negante habitus distinctos fortasse aliquis argumentaretur contra rationem factam: quia omnis cognitio de aliquo obiecto producit habitum circa illud, non quidem qualis ponitur communiter, sed qui sit species de illo obiecto: nam alium distinctum non agnoscimus:

scimus: ergo etiam Angelus, dum se cognoscit, producet talem habitum, seu species impressas de se; ergo saltem habebit acquisitas
15 species de se ex cognitione præcedenti. Patet prima consequentia: nam secunda certa est, quia etiam facilitatur Angelus ad cognitionem sui ex repetitione cognitionis de se, sicut ad cognitionem aliorum ex repetitione similium cognitionum; ergo ex hac repetitione aliquid acquirit, nil autem aliud potest esse quàm species, ergo. Hæc tamen obiectio non vrget: potest enim responderi, non omnem cognitionem producere habitum, aut species de suo obiecto: visio enim eas non producit in potentiâ visiuâ, eò quòd quando posteà operatura est, sufficienter adiuuatur ab ipso obiecto præsenti; ergo etiam in Angelo non sequitur eum ex cognitione sui acquirere species de se ipso, quandoquidem est sibi semper sufficientissimè proportionatus, maximè si semper maneat in actuali cognitione sui. de quo infrà.

Obiectio non vrget.

Hæc sunt probabilia; non tamen ita, vt sit improbabilis contraria sententia. Posset enim dici, species ab Angelo ex cognitione sui acquisitas, non esse inutiles & otiosas, eò quòd virtus ipsius sit finita: quapropter possunt eum iuuare illæ species, vt, dum faciliùs, & cum minori conatu dicit visionem sui, maneat potentior ad alia plura obiecta cognoscenda, sicut in nobis contingit, vt quò intensiores habemus species de aliquo obiecto, eò minùs ex operatione circa illud impedimur ab attentione ad alia obiecta. Ita qui intensissimas species habet ludendi v.g. in instrumento, aut saltandi, potest etiam scientificè ludere vel saltare, & simul etiam ad alia attendere; ergo ex hac parte non est improbabile, Angelum esse capacem acquirendi species de se ipso, ex frequentatione actuum circa se. Quod etiam est verum, licet semper sit in cognitione sui (de quo infrà:) poterit enim eamdem cognitionem in instanti secundo v.g. cum minori difficultate producere, quàm in primo, seu cum minori conatu. Nec tamen ideò putes eum in perpetuum acquisiturum species de se, semper intendendo præcedentes; est enim naturalis terminus intensionis: sicut enim in nobis non semper per quemcumque actum intenditur præcedens species, ita neque in Angelo.

Sententia P. Suarez opposita etiam est probabilis. *A pari.* 16

Secundò potest dubitari, vtrùm Angelus possit habere species abstractiuas sui, & per illas se abstractiuè cognoscere, hoc est, noscere se esse possibilem, non cogitando per eam cognitionem se actu existere. Negant aliqui, eò quòd in obiecto, quod essentialiter existens supponitur ad cognitionem, non potest cognitio præscindere ab existentiâ. Imò vniuersaliùs adhuc P. Suarez discurrit, & ait, nec quidem alterum Angelum existentem posse quidditatiuè cognosci, nisi simul intuitiuè. Rationem reddit, quia, si Angelum existentem in particulari contemplatur, noscit illum prout est in se: at in se est existens; ergo debet illum noscere vt existentem, ergo & intueri. Confirmatur Primò: quia existentia non distinguitur à re existente, ergo non potest ab eâ per cognitionem præscindi. Confirmatur Secundò: Angelus per eamdem speciem noscit abstractiuè rem vt possibilem, si non existat; si autem existat, eo ipso noscit illam intuitiuè; ergo nec se nec alios Angelos existentes noscere potest abstractiuè.

An Angelus possit habere species abstractiuas sui, & per illas se abstractiuè cognoscere. *Suarez negat, & vlteriùs discurrit.* *Confirmat Primò.* *Confirmat Secundò.*

Hæc tamen doctrina non placet: nam quod ad alios Angelos attinet, certissimum omnino est, posse, etiamsi existant, eos noscere abstractiuè. quod euidenter sic probo: Da Michaëlem noscere quidditatiuè abstractiuè vnum Angelum possibilem, da etiam eo perseuerante in eâ cognitione Angelum illum produci, inscio tamen Angelo cognoscente (quod diuinitus fieri posse negabit nullus:) certè in eo casu esset ibi cognitio quidditatiua rei existentis, & tamen non esset intuitio illius: non enim nosceret illum actu existere; ergo potest dari cognitio quidditatiua rei existentis, quæ non sit intuitiua. Imò ita de facto in ipso Deo contingit: nam ea scientia quæ dicitur simplicis intelligentiæ, & est abstractiua, etiam manet abstractiua, licet res illa existat, & propterea debet poni alia secunda scientia, quæ visionis dicitur, quæ cognoscat rem intuitiuè. Iam non disputo, quomodo in Deo illæ duæ distinguantur; id enim ad difficultatem de actibus liberis pertinet: sufficit enim mihi, debere nos concedere aliam scientiam saltem ratione: in creaturis autem debet esse alia etiam realiter, quia prima cognitio non dicebat Angelum actu existere: ergo illa eadem, etiamsi Angelus de facto existat, non potest dicere, illum existere, ergo si antiqua cognitio maneat de Angelo de nouo iam existente, dabitur cognitio quidditatiua de re existente, quæ non sit intuitiua. 17

Doctrina P. Suarij displicet. *A pari.*

Si verò dicat Suarez, se non loqui de tali cognitione quidditatiuâ, sed de illâ, quâ res illa cognoscitur vt existens, quæ non potest non esse intuitiua si res existat; facilè sic argumentor, quia iam ibi supponit ipsam cognitionem intuitiuam; certum autem est, intuitiuam non posse esse nisi intueatur, nullo verò modo ostendit nullam præcisè quidditatiuam posse esse de re existenti. 18

Effugij solutio.

Hinc ad eius rationes & confirmationes dico, etiamsi in obiecto nihil sit diuersum, quod noscatur per vnam aut alteram scientiam; nihilominùs tamen omnino eas duas distingui, quia vna dicit, *Si existat talis res, non sequentur duo contradictoria*; altera dicit, *existit*. Vide quæ fusè dixi tomo 1. in materiâ de scientiâ Dei disp.22. agens de obiecto trium scientiarum diuinarum, & in Metaphysicâ disp.2. explicans quid sit possibilitas rei.

Ad Suarez confirmationem primam respondeo. Effugij solutio.

Ad confirmationem secundam dico, speciem, quæ dicit, *Petrus est possibilis*, non dicere eo ipso & necessariò, *Petrus existit*, etiamsi in re ipsâ Petrus in se existat. & idem dico de omni aliâ specie, quæ dicit rem esse possibilem: nego enim eo ipso eam rem existere, eo ipso quòd talis res in se existat.

Respondeo ad confirmationem secundam.

Respondeo Secundò, etiamsi eadem sit species; cognitiones tamen, de quibus iam hîc immediatè agimus, non esse easdem, sed vnam posse ab alterâ separari. Hæc circa cognitionem abstractiuam, respectu aliorum obiectorum.

Circa ipsum verò Angelum maior est difficultas: nihilominùs argumentum P. Suarez ex eo desumptum, quòd Angelus essentialiter supponat se existentem, ideoque nequeat se noscere

Ratio Suarez vlteriùs reijcitur, vtpote nimium probans.

19 scere vt præscindentem ab existentiâ, seu abstractiuè; hoc, inquam, argumentum videtur nimium probare, scilicet, nec quidem nos ipsos posse à nobis abstractiuè cognosci. quod tamen est falsum: nam possum dicere de me, *Ego sum possibilis*, nihil dicendo, vtrùm de facto existam. Sequela probatur: nam tam necessarium est me existere, vt cognoscere me possim, quàm Angelum existere, vt se cognoscat. neque in hoc vlla esse potest inter nos & Angelum differentia.

Confirmo.

In materiâ de scientiâ Dei ostendi, etiam ipsum Deum de se saltem in creaturâ posse habere cognitionem abstractiuam, quâ solùm ratione nostrâ se cognoscat esse possibilem, vt in actu nostro dicente, *Deus est possibilis:* penetrans enim hunc actum, cognoscit illum habere repræsentationem Dei, vt possibilis; formaliter autem non repræsentare ipsum existentem, eo autem ipso se vt possibilem cognoscet in eo actu.

Solidatur.

Hinc à fortiori dico, etiam in Angelis posse esse talem cognitionem sui, saltem mediatam in actibus nostris quibus dicimus, *Angelus est possibilis*, non dicendo, vtrùm existat. Deinde etiam de se ipso vt existente potest affirmare præcisè suam possibilitatem, dicendo v.g. *Ego non repugno existere*, sicut etiam de Deo diximus alibi, posse hoc iudicium à nobis formari, *Ens summe necessarium non repugnat.* quæ cognitio, quia ex parte prædicati non affirmat existentiam, etiamsi illam supponat ex parte subiecti, non est cognitio intuitiua, sed
20 abstractiua, nec potest dici otiosa, eò quòd ibi sit alia intuitiua, quæ est perfectior. Etenim in intellectu etiam respectu eiusdem obiecti diuersæ cognitiones inæquales possunt benè cohærere sine otio, vt in simili diximus de Deo, & in Christo Domino omnes fatentur.

Etiam cognitio abstractiua est, quâ rei existentia cognoscitur, sed in medio imperfectiori.

Aduerte etiam esse cognitionem abstractiuam illam, quâ rei existentia cognoscitur, dummodò cognoscatur in medio imperfectiori. quapropter cognitio, quam habeo de existentiâ Dei ex creaturis, abstractiua est, & quam habeo de meâ animâ, &c. ergo malè infertur, Angelus non potest præscindere ab existentiâ; ergo non cognoscit se abstractiuè: quoties enim suos actus penetrat, in eis se cognoscit vt caussam illorum; & licet cognoscat se existere per eumdem actum, cognoscit se tamen abstractiuè: nam se cognoscit in medio imperfectiori.

SVBSECTIO TERTIA:

De speciebus ad cognitionem suorum accidentium.

Suarez ponit in Angelis duo genera accidentium.

CVM cognitione sui videtur esse coniuncta cognitio accidentium, quæ in ipso Angelo reperiuntur: quorum benè distinguit P. Suarez eo cap.4. duo genera, alterum eorum, quæ se habent per modum passionum, qualia sunt intellectus & voluntas (iuxta sententiam eas potentias distinguentem) & potentia loco motiua, & si quæ alia dantur; hæc autem nosci putat P. Suarez in ipsâ substantiâ Angeli, vt continente eminenter eiusmodi accidentia: vnde sicut substantia ipsa noscitur sine speciebus distinctis, ita & eiusmodi accidentia. Quod & ego omnino verum iudico, etiam quoad cognitionem mediatam: quia verò eiusmodi accidentia immediatè in se ipsis videri possunt, ego addiderim, eamdem quoad immediatam cognitionem de illis esse rationem, quam de secundis accidentibus, de quibus iam. Ea autem sunt ipsæ species intellectuales de obiectis cognoscendis, actus cognitionis & amoris, duratio, vbicatio, motus, &c.

Prima accidentia potest Angelus immediatè cognoscere sine speciebus distinctis.

Quoad species benè docet Suarez certum esse, per se sine aliis reflexis 21
esse productiuas cognitionis de se ipsis: nam cùm Angelus cognoscere possit, quales ipse habeat species in se, si id non posset per ipsas, deberet habere alias, & pro his rursus alias, & sic in infinitum: vel certè aliquas haberet, quas tamen noscere non posset, ergo necessariò concedendum est, ipsas per se immediatè posse concurrere ad cognitionem sui; nisi velimus dicere, dari aliquam speciem distinctam in ipso Angelo, quæ immediatè non possit ab eo nosci. Dixi *immediatè:* nam saltem ex discursu & abstractiuè posset illam noscere formando hanc rationem: *Non possum noscere quidquam sine specie, & nosco has species vt obiectum, ergo habeo aliquam speciem reflexam illarum, etiamsi immediatè eam non videam.* Verùm non debemus Angelo tribuere tam imperfectam cognitionem de aliquo accidente naturali, quod in se habeat; vnde optima est Patris Suarez ratio quoad species.

Opinio Suarez de secundis accidentibus.

Bona est P. Suarez ratio quoad species.

Eam etiam extendit quoad actus cognitionis & habitus; ibi tamen meo iudicio non habet vim: cessat enim omnino processus infinitus, etiamsi ad eos actus & habitus noscendos illum dicamus indigere speciebus: solùm enim sequitur, dari vnam speciem distinctam pro cognoscendis suis actibus & habiti-
bus, nec ampliùs inde infertur de secundâ & 22
tertiâ specie, nisi redeamus ad primam partem quæstionis, quòd species per se ipsam cognosci non possit.

Suarez videtur petere principium.

Quod verò addit Suarez, eos actus & habitus esse obiecta per se intelligibilia, ideoque non indigere distinctis speciebus, habet multum de petitione principij: nam esse per se intelligibilia, & non indigere speciebus, idem est, & non debet vnum ex alio probari, nisi per modum maioris explicationis: aliam verò rationem non tradit ibi. Nihilominùs non est cur dicamus, eos actus non esse proportionatos, vt sine speciebus possint cognosci. Vnde in hoc puncto sententiam P. Suarez probo.

Secundi generis accidentia iuxta Suarez, probabiliter cognoscuntur per species distinctas.

Quoad secunda alia accidentia, scilicet volitionem, motum, &c. probabile censet cognosci per species distinctas, eò quòd illa non immediatè vniantur intellectui; nihilominùs concludit probabile esse, eam vnionem quam habent cum substantiâ Angeli, sufficere vt cognoscantur sine distinctis speciebus. Huic vltimæ parti acquiesco.

Impugnatur Primò.

Prima verò displicet, Primò, quia in probabiliori sententiâ negante potentias distinctas, etiam volitio & motus immediatè vniuntur cum intellectu Angeli, quia vniuntur cum substantiâ, quæ est idem cum intellectu.

Secundò.

Secundò, quia, vt suprà dixi sæpè, obiectum, vt cognoscatur, non indiget vllâ vnione cum potentiâ; sufficit enim, si ab eâ non distet; ergo sine speciebus distinctis poterunt ab Angelo cognosci omnia

omnia accidentia, siue proprietates sint, siue non, sed accidentia communia; ergo de omnibus æqualiter discurrendum est.

SECTIO TERTIA.

Quid de speciebus ad cognitionem aliorum Angelorum.

SVBSECTIO PRIMA.

Respondetur quæstioni.

23 *Non repugnat Angelum incapax ad concurrendum immediatè cum intellectu alterius.*

In hac quæstione discurro eâdem consequentiâ doctrinæ quâ in ceteris: dicoque non repugnare de potentiâ Dei absolutâ, aliquos Angelos, qui naturâ suâ non possint per se concurrere cum intellectu alieno ad cognitionem sui, & qui non possint producere species sui: in hac enim limitatione & defectu virtutis non includuntur duo contradictoria; nec apparenter quidem: non enim ea vis concurrendi est essentialiter annexa omni substantiæ spirituali creatæ.

E contrario non repugnat alius capax.

Dico item è contrario, non repugnare aliquos alios Angelos, qui habeant eam vim, vel vt producant speciem sui in Angelis vicinis, sicut eam producit albedo & sonus in aëre: vis enim, quæ vni accidenti tali conuenit, cur non poterit alicui Angelo conuenire? vel alios Angelos, qui per se immediatè possint concurrere ad cognitionem sui sine intermediis speciebus, sicut concurrit iuxta probabiliorem sententiam, calor, odor, sapor per se immediatè ad cognitionem sui cum tactu, olfactu & gustu: quia neque in hac vi mediatâ & immediatâ concurrendi ad cognitionem sui, nec leuis esse potest repugnantia, cur ergo omni creaturæ spirituali negabitur?

Dubium è quorum numero sint præsentes.

Iam addo, non esse certum, vtrùm Angeli, qui de facto existunt, sint è numero eorum qui carent eâ virtute tam mediatâ quàm immediatâ, an verò è contrario è numero eorum qui illam habent: item an licet aliqui eâ careant, alij eam habeant; quia suppositâ vtrorumque possibilitate, potuit Deus vel hos vel illos eligere pro libitu. Ratio autem aut experientia nihil dicit, qui sint de facto producti. Auctoritas item non decidit sufficienter quæstionem: nam licet Thomistæ eis negent talem vim, admittunt tamen illam Scotistæ; manet ergo res dubia simpliciter loquendo. In dubio tamen magis propendeo, vt dicam eos habere talem vim, quia cùm concesserim eis præcedenti sect. vim producendi in se cognitionem sui per modum obiecti, & ea vis parum differat à vi producendi in alieno intellectu etiam cognitionem sui, maximè si fiat comparatio inter duos eiusdem speciei, valdè probabiliter ex vnâ virtute ad aliam discurritur. Accedit, quòd, cùm multa obiecta materialia eam vim habeant, meritò eamdem tribuimus Angelis: licet enim ea consequentia non sit efficax, vt sæpè dixi, est tamen valdè probabilis, quando nulla ratio aut experientia in contrarium stat; prout reuerà in præsenti nihil obest, vt statim ostendo, respondendo his quæ à nonnullis obijciuntur.

Probabilius, eos habere vim concurrendi.

Denique, quia in dubio semper debemus saluare per caussas secundas, quæ per illas commodè explicantur: atqui asserendo in Angelis esse eam vim, per modum obiecti concurrendi, magnâ ex parte id præstamus, vt paulò pòst explico: ergo.

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinantur duo argumenta contra doctrinam traditam.

Aliqui tenent contrariam sententiam.

Nonnulli, licet hanc nostram doctrinam loquendo de possibili, probabilem reputent, probabiliorem tamen reputant contrariam, censentes Angelum non esse productiuum cognitionis sui in altero, & de facto dicunt, nullo modo ita contingere. in quo puncto conueniunt cum Vasquez disp. 204. cap. 3. Pro primâ parte afferunt rationem desumptam à Thomistis, scilicet, vt Angelus cum altero concurrat, debere illabi in intellectum alterius, illapsum verò omnem esse proprium Dei. Meritò tamen iidem formidant inniti huic rationi: est enim valdè fragilis. si enim per illapsum intelligant Thomistæ intimam penetrationem cum altero Angelo, quo modo hi potuerunt dicere id esse proprium Dei, cùm omnis forma penetret suum subiectum, & omnes res spirituales possint se inuicem penetrare? si verò per illapsum intelligant vnionem, tunc etiam est improbabilis ea doctrina, quia omnis forma creata illabitur hoc modo suo subiecto; ergo illapsus non est proprius Dei. Adde, in hoc sensu non esse necessarium illapsum Angeli in intellectum alterius, imò neque penetratio est necessaria ad operandum: nam vt duæ caussæ simul concurrant, non est necessum eas se penetrare: sufficit enim si ambæ approximentur passo, etiamsi inter se illæ caussæ distent, eò quòd passum sit inter vtramque, vt dixi in Physicis.

Ratio eorum desumpta à Thomistis.

24 *Ratio explicatur & refellitur.*

Aduerte denique circa hanc rationem, ne terrearis voce illapsus, hunc aliquando tribui soli Deo, quia vsurpari solet pro vniuersali & necessariâ penetratione cum omnibus creaturis. quo sensu soli Deo conuenit: at hinc quid ad præsentem quæstionem de accidentali penetratione, seu illapsu cum vnâ aut alterâ creaturâ ad concurrendum cum illâ?

Quomodo illapsus soli Deo tribuatur.

Secunda ratio contraria sententia desumitur ex immaterialitate speciei.

Secunda ratio, cui aliquanto plùs fidunt iidem auctores, desumitur ex immaterialitate speciei; requiritur enim, vt species sit æquè immaterialis cum potentiâ; Angelus autem inferior non est tam immaterialis quàm superior: ergo saltem hîc non poterit concurrere cum superiori, etiamsi æqualis possit cum æquali, vel cum inferiori. Hæc ratio debilior est præcedenti. quid enim intelligitur per *æquè immaterialis*, si æquè perfecta? Hoc non potest nec
25 quidem cogitari: nam accidentalis species inhærens Angelo non est tam perfecta quàm Angelus quem repræsentat: & in hoc sensu etiam Angelus inferior est multò immaterialior, quia est longè perfectior quàm species accidentalis residens in superiori. Imò hinc fit, in nullo sensu posse dici speciem residentem in superiori magis immaterialem, imò neque æquè immaterialem, ac Angelum inferiorem; ergo ex ratione immaterialitatis meliùs poterit inferior concurrere quàm species accidentalis, quæ est

Refutatio.

in superiore. Si verò sumatur immaterialitas pro penetrabilitate aut carentiâ partium, cur, quæso, species accidentalis erit immaterialior substantiâ perfectissimâ Angeli; qui licet respectu substantiæ alterius Angeli sit inferior simpliciter, est tamen incomparabiliter perfectior specie sui residente in Angelo superiori? Certè his & similibus argumentis, quæ maximè desumuntur ex terminis & vocibus aliquibus non diligenter explicatis, non potest (vt dixi sæpè) solidè difficultas aliqua determinari, vnde constat non esse necessarium, vt species impressa sit in eodem ordine perfectionis, sed summùm in eodem genere spiritualis, si potentia est spiritualis; vel materialis, si potentia cognoscitiua est materialis.

SVBSECTIO TERTIA.
Obiectiones examinatæ.

Tertia ratio contraria sententia. PRIMA ex his desumitur ex eo, quòd Angelus concurrens ad cognitionem sui in altero, debet ex vnâ parte esse liber in eâ productione. Quod patet Primò, quia est agens liberum, ergo erit etiam liber ad omnes actiones
26 suas ad extrà, vt patet in Deo & homine. Secundò, quia, si Angelus esset necessariò productiuus cognitionis sui, etiam eorum actus liberi haberent eamdem necessitatem producendi species, quia si, licet propinquior sit substantia sibi ipsi, quàm accidens substantiæ, non tamen habet dominium in suam substantiam in ordine ad cognitionem, multò minùs illud habebit in ordine ad actus. consequens autem est absurdum: sequeretur enim, non esse secretos eos actus liberos, & cogitationes Angelorum. Ex aliâ verò parte non potest dici, eos liberè producere cognitionem vel speciem sui in aliis: nam vix potest intelligi, omnes Angelos ex libertate fuisse determinatos ad producendas species sui in aliis Angelis. Secundò, quia inde fieret Angelum cognoscentem pendere à voluntate alterius in eâ cognitione. quod est absurdum.

Refutatio. Verùm neque hæc ratio, meo iudicio, vllo modo subsistit. Primò, quia nullatenus repugnat, Angelum esse necessitatum ad producendam speciem vel cognitionem sui: quod enim Primò dicitur, omne agens liberum esse liberum ad omnes actiones suas ad extrà, falsum omnino est: quæ enim vel apparens repugnantia potest esse in eo, quòd Angelus sit liber ad amorem, odium, motum localem, non autem ad productionem specierum? si autem in tali necessitate non includuntur duo contradictoria, gratis dicitur, eam repugnare omnibus Angelis, non dico, eam eis conuenire; fortassè enim ex naturâ suâ aliqui, aut multi, eam non habent. At id probari non debet ex ratione communi, quasi omnibus Angelis id repugnaret, eò quòd
27 sint liberi ad amorem, ideò licet fortassè omnes illi eam libertatem habeant ad productionem specierum; non tamen id benè colligitur ex libertate ad amorem. Quod additur, Deo & ho-

Ad paritatem respondeo. mini eam necessitatem non conuenire, ergo neque Angelis intermediis; iam dixi sæpè esse insufficiens: nam Deo & homini conuenit posse producere filium, ergo & Angelis. Mala est consequentia; ita in præsenti dico, eam esse malam. Ratio à priori est, quia aliquando ex suis differentialibus rationibus duæ naturæ, suprema & infima, possunt conuenire in aliquo prædicato: quòd tamen non reperiatur in naturis intermediis ob specialem earum essentiam, vt in exemplo posito de vi generatiuâ, & in multis entibus, etiam ipsis animantibus constat, vt scilicet duo extrema habeant aliquid, quod non habent media inter ea interiacentia: sic ignis & *A simili.* aqua in communi sententiâ possunt ignem & aquam producere, aër verò medius non producit aërem: sic etiam multa inferiora habent aliquam perfectionem, quæ non est in maioribus: calor producit calorem, & lux lucem; at amor non producit amorem, nec visio visionem. in quo punctò non oportet ampliùs hærere: dixi enim in Philosophia & in Theologiâ passim, non esse bonas consequentias has, ex virtute aut proprietate vnius vel duorum inferre in aliis similem virtutem vel proprietatem.

Respondeo Secundò ad tertiam rationem contrariæ sententiæ. Secundò respondeo ei rationi, dubium etiam esse, an homo eam libertatem in animâ habeat: vnde enim asserere certò vllus potest animæ substantiam, casu quo Angelus aliis speciebus esset orbatus, non posse cognosci etiam inuitam, vt sic dicam ab Angelo approximato? Certè multò id magis incertum est, quàm quod in- 28
de probare intendunt hi auctores. Imò in ipso Deo dicunt multi valdè probabiliter, posito intellectu nostro completo per lumen gloriæ, Deum naturaliter teneri ad concurrendum per modum obiecti. Vide ergo quàm sint dubiæ instantiæ allatæ. & certè quidquid de Deo sit, manifestum est, non id repugnare creaturæ quantumuis perfectæ, ergo.

Hinc constat, etiam secundam probationem eorum non esse efficacem. Hinc constat, etiam secundam confirmationem non esse efficacem: rursus enim argumentum formatur à proprietate substantiæ ad proprietatem accidentis. quæ consequentia nulla est: quæ enim (vt paulò antè dixi fusiùs) repugnantia, si substantia non possit sui species non producere, accidentia verò eius nec liberè, nec necessariò sint productiua specierum, & consequenter sint naturaliter occulta? Et certè, re benè consideratâ, in hanc solutionem, velint nolint, omnes debent consentire: esto enim Angelus non producat speciem sui, ipse tamen naturâ suâ non petit, ne alteri infundatur ea species de suâ substantiâ; at actus liberi petunt, ne species vllæ de se vt existentibus infundan- *Actus liberi petunt, ne alteri species vlla infundantur de se.* tur, nisi consentiente Angelo; ergo necessariò debemus assignare disparitatem inter substantiam, & ipsius actus in ordine ad naturalem cognoscibilitatem. quod ergo omnes dicunt in ordine ad infusionem specierum, ego dicam in ordine ad productionem: si enim absolutè concedatur ea diuersitas, parum interest, eam in exigentiâ infusionis, aut in exigentiâ productionis 29
admittere. quod additur, substantiam sibi esse proximiorem quàm eidem sit accidens, verum est; at virtus hæc non oritur ex approximatione, sed ex speciali huius aut illius entis essentiâ modo iam explicato.

Respondeo Tertiò. Tertiò denique respondeo, posse ipsum Angelum cognoscentem dici, non liberum in eâ cognitione, sed accedente Gabriele v.g. & se Michaëli sufficienter ob suam libertatem applicante,

plicante, & volente concurrere, non posse non cognosci à Michaële. quæ in hoc repugnantia? nónne alioquin actus intellectus formaliter necessarij sunt, vt quid ergo debemus dicere, positis omnibus præréquisitis, liberum esse Angelo cognoscere?

Obiectio. Dices, Ergo non posset cognoscere quando vellet; penderet enim à præsentiâ alterius. quod est absurdum. *Solutio.* Respondeo, concessâ sequelâ quoad primam cognitionem, in quâ non ostenditur repugnantia vlla: vnde enim probatur, de naturâ omnis creaturæ spiritualis cognoscitiuæ esse, non pendere à voluntate alterius, ad primam illius alterius cognitionem, vt repugnet etiam diuinitus aliquam esse quæ talem habeat dependentiam? dixi, *quoad primam cognitionem:* nam quoad secundam nulla est difficultas: possunt enim ex primâ manere species, per quas posteà etiam alterum nolentem, imò & absentem, queat cognoscere.

Quartò, posset quis ex Suario respondere. Secunda obiectio potest ex P. Suario desumi: nam si Michaël v.g. esset productiuus specierum in altero Angelo, ergo quoties in illum de nouo incideret, produceret nouas & nouas species: hoc autem est absurdum, ergo. *Contrà est.* Verùm facilè respondeo, si primâ vice produxit Michaël speciem sui tam intensam quàm
30 potest, non dari locum, vt secundò in Gabrielem incidens producat aliam: sicut si semel calidum vt octo produxit in passo calorem vt octo, licet posteà secundò, & tertiò, & millies ei passo applicetur, non ampliùs illud intendet. Si verò primâ vice non produxit tam intensam quàm potest, tunc non mirum si secundâ vice intendat eam speciem, per quod nihil otiosum, nihil absurdum ponitur. Et re verâ argumentum non habet maiorem difficultatem in Angelo respectu specierum sui, quàm in omnibus agentibus naturalibus materialibus vel spiritualibus.

Patri Vasquez satisfit. P. Vasquez eâ disp. 204. cap. 3. præter rationem Patris Suarez, quòd scilicet Angelus non sit productiuus alicuius qualitatis in alio, addit, se non videre quomodo eleuetur Angelus ad eum concursum. Verùm huic facilè respondeo, non eleuari propriè, quia eleuatio est in ordine ad effectus supernaturales; sed ex naturâ suâ habere eam virtutem, vt cum altero Angelo vicino concurrat. In quo ego è contrario dico, non me videre maiorem difficultatem quàm in eo quòd ignis applicatus comburat stupam,
31 vel ostendatur ea difficultas, & tunc ei satisfiet in particulari. Sed quid de facto dicendum, dato quòd ex se Angelus posset in alio speciem sui producere, numquid eam producet? an verò, quia iam alij Angeli ab instanti creationis habent species aliorum, non poterunt eas ab aliis recipere? *Quid de facto dicendum sit, dubium est.* Ita videtur sentire P. Suarez; ego tamen iudico, rem esse dubiam, tum quia sub lite est, an ab instanti creationis quilibet habuerit species omnium rerum existentium; tum quia, cùm omnes Angeli creati fuerint simul, potuerunt in eodem instanti vnus in altero eas species producere. quod nón potest reijci, nisi recurrendo ad defectum virtutis in ordine ad talem productionem; iam verò eam virtutem supponimus, ergo.

Obiectio. Dices fortè, Non omnes Angeli creati sunt in eodem loco, ergo non potuerunt omnes in quemlibet, & quilibet in omnes eas species producere: non enim habent virtutem vt in distanti operentur; in medio autem nihil est spirituale, per quod ea actio transfundatur, ergo. *Solutio Prima.* Respondeo Primò, cùm in Angelis penetratio sit connaturalissima, & non impediat operationem eorum, non constat, an non omnes intra idem spatium, intra sphæram v.g. Michaëlis, producti sint. *Secunda.* Secundò respondeo, eas species posse diffundi per vnum Angelum in alterum: quia illud medium cùm sit spirituale, est sufficienter proportionatum. *Tertia.* Tertiò, fortè Angelos habere virtutem, vt immediatè in distans producant speciem sui: non enim ea virtus operandi 32
immediatè in distans repugnat omni creaturæ possibili, quia nec in se est infinita, nec includit vlla contradictoria, vt ostendi alibi fusè.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Videtur improbabile, quòd vnus Angelus habeat virtutem simul & semel producendi species sui in infinitis propè aliis Angelis qui simul cum ipso creati fuere; ergo non potest dici, quemlibet in quolibet eos produxisse. *Respondeo.* Respondeo, non magis id in vno Angelo esse improbabile, quàm sit in qualibet creaturâ materiali, quæ producit species visiuas sui in omnes partes, & ad omnia puncta, ad quæ potest linea recta ex ipsâ duci, & in quolibet quidem puncto totalem; *A pari.* v.g. sol per medium orbem, & ad omnia puncta spatij, quia ex omnibus totus videri potest. Quis autem dubitet, infinities propè plura esse puncta spatij, è quibus videri potest sol, quàm sint Angeli producti? *Replica obuiatur.* Quòd si dicas, eas species solis non omnes immediatè ab eo produci, sed solùm in spatio sibi immediato, & ab his in alio, & sic per totum orbem; si, inquam, hoc velis, dicas etiam idem in Angelo, scilicet species ab eo productas in medio spirituali se successiuè producere, vsque dum vel desit subiectum, vel virtus earum cesset. *De facto nil certi concludi potest.* Hinc concludo, omnia hæc planè esse incerta, quia & in hoc & in illo modo nulla est repugnantia; quomodo autem de facto contingat, nec ratione nec auctoritate possumus decidere.

SECTIO QVARTA.

Quid de speciebus pro obiectis materialibus.

CONCLVSIO. Ad cognoscenda obiecta materialia indiget Angelus speciebus distinctis. 33 *Angelus eget speciebus distinctis ad cognoscenda obiecta materialia.* Hæc probatur auctoritate ferè omnium Theologorum, vt videre est apud Suarium suprà, vbi ipse eam confirmat D. Dionysij & aliorum Patrum testimonio. Imò D. Bonauentura ait, hanc esse opinionem omnium benè sentientium. *Probatur ratione à nonnullis.* Probatur ratione à nonnullis: nam obiecta materialia, vtpote improportionata, nequeunt immediatè concurrere ad cognitionem spiritualem, ergo indiget Angelus speciebus distinctis pro eis obiectis. *Ratio data non vrget.* Hæc tamen ratio non vrget: nam in probabiliori sententiâ phantasma materiale immediatè concurrit ad productionem rei spiritualis, ergo falso innititur fundamento argumentum illud. *Respondebis Primò.* Respondebis, phantasma radicari in eâdem animâ spirituali.

Contrà est. tuali. Sed contrà, quia si repugnat rem materialem immediatè concurrere ad rem spiritualem, certè radicatio in ipsâ animâ nihil proderit: hæc enim nihil aliud efficere potest, quàm vt adiuuetur phantasma ab animâ; hoc autem optimè fit sine radicatione, nam concausa adiuuans non indiget vnione cum adiutâ. *Respondebis Secundò cum Granado.* Respondebis Secundò cum Granado, phantasma non efficere in nobis species spirituales, sed tantùm esse conditionem; quâ positâ, intellectus solus eas species efficit, vnde numquam ostenditur, rem materialem posse immediatè attingere

34 *Contrà est.* spiritualem. Sed contrà manifestè, quia cùm intellectus non contineat adæquatè species obiectorum omnium, non potest phantasma vt sola conditio determinare intellectum, sed necessariò debet concurrere ad formalitatem repræsentatiuam talis obiecti, ipse verò intellectus ad spiritualitatem earum specierum. *Intellectum solum non adæquatè continere species obiectorum materialium, probatur Primò.* Quòd verò intellectus solus eas species non contineat adæquatè, manifestè patet. Primò, ex communi consensu. *Secundò.* Secundò à simili, quia neque Angeli continent species de obiectis quæ cognoscunt, vnde licet petant eas species sibi infundi, non tamen soli eas possunt producere. Idem est in aliis potentiis, visu, auditu, &c. non enim anima producit in se eas species ad obiecti præsentiam, sed eas accipit ab obiectis. *Tertiò.* Tertiò, ex his quæ dixi agens de speciebus in communi, probans earum necessitatem: ea enim persuadent à potentiis non contineri adæquatè species, seu vim concurrendi loco obiecti. *Quartò.* Quartò, quia, si intellectus contineret adæquatè eas species, frustrà ponerentur distinctæ; sed immediatè ipse intellectus concurrere posset ad intellectionem. quod ampliùs vrgebo infrà contra eumdem Granadum, probans species non emanare ab Angelo ipso efficienter.

35 *Secundò arguit Suarez.* Secundò argumentantur alij. Sequeretur Angelum non posse cognoscere obiecta materialia, nisi quando existeret contiguus & præsens illis: quia illa non possunt immediatè in distans operari. *Neque hoc vrget.* Neque hoc vrget: nam (vt in Physicis ostendi) licet agens non possit operari immediatè in distans, nihil operando in medio; si tamen aliquid in medio operetur, potest & in distans immediatè operari. Ita in communi sententiâ sol producens in medio aliqua accidentia, potest immediatè formam substantialem auri & metallorum in distanti passo producere: ita in verâ sententiâ ignis potest immediatè producere formam ignis in stupâ distanti, si in medio producat calorem: ergo ex hac parte benè posset Angelus distans ab obiecto materiali immediatè ab illo obiecto adiuuari ad cognitionem eiusdem, quandoquidem illud obiectum in medio producit species, quæ etiam ordinantur ad cognitionem sui ipsius.

Argumentum Suarez vrgeri potest ad probandum dari species, vt Angelus noscat obiecta materialia. Nihilominùs argumentum præcedens potest vrgeri: nam Angelus etiam extra sphæram actiuitatis rerum materialium, in cælo scilicet, eas cognoscit; ibi autem ipsæ non possunt concurrere, ergo debet habere species de illis. Confirmatur: cognoscit tales res materiales etiam postquam transierunt, & consequenter, quando illæ per se non possunt concurrere; ergo debet id fieri per species ab illis obiectis distinctas. Tandem, quia absolutè, licet non repugnet rem aliquam materialem concurrere ad productionem rei spiritualis partialiter, non tamen debemus id concedere eo ipso omnibus rebus materialibus: quia, vt sæpè dixi, non licet ex vnâ specie ad omnes alias argumentari. In hominibus experientia nos cogit vt dicamus, phantasma materiale hanc virtutem habere; at vt eamdem tribuamus omnibus etiam imperfectissimis entibus materialibus, nec necessitas vlla est, nec ratio cogit, imò fortè incredibile est, omnibus eam conuenire: potiùs ergo neganda, quàm ita vniuersaliter concedenda.

SECTIO QVINTA.

Examinatur sententia opposita.

HVIC communi sententiæ ferè sese opposuisset P. Vasquez disp. 200. cap. 3. vbi censet, pro speciebus in intellectu humano sat magnum esse fundamentum, ex eo quòd possimus recordari eorum quæ vidimus, & ea mente quasi præsentia cernere; ergo manserunt nobis ex visione aliquæ species; alioquin cur etiam non possumus cogitare de ceteris quæ numquam vidimus? negat autem hoc argumentum sufficiens esse pro Angelis. 36 *Vasquez ait, argumentum quo probatur dari species in nobis, non valere pro Angelis.*

Suprà dixi, ostensurum me hîc, argumentum eamdem vtrobique habere difficultatem. quod iam præsto facilè. Priùs tamen aduerto, videri ipsum P. Vasquez hac disp. cap. 3. contraria docuisse. num. enim 12. ait, etiamsi Angelus non requirat species pro obiectis proportionatis, eis tamen indigere pro mysteriis gratiæ, & futuris liberis. rationem subiungit, quia ad hæc non habet virtutem completam. Cùm verò num. 14. obiecisset sibi, ex eo quòd Angelus non indigeat speciebus, sequi illum posse & futura, & possibilia, noscere; respondet, futura non ex defectu complementi aut potentiæ, sed quia ex se non sunt proportionata intellectui, antequam sint, ideò non posse cognosci. Ecce num. 12. refudit in defectum potentiæ incapacitatis cognoscendi futura, & ideò dixit necessarias esse species pro illis; num. verò 14. negat eam necessitatem specierum, & adstruit complementum potentiæ, & solùm ponit repugnantiam in ipsis obiectis. quæ duo contraria inter se videntur. Vel aliter idem probo clariùs, ex eo quòd Angelus non possit noscere futura contingentia, infert num. 12. eum indigere speciebus; num. verò 14. ait, etiamsi ex parte potentiæ sit completus, fore vt non possit cognoscere futura. Vnde infero, Ergo eò quòd non possit cognoscere futura, non infertur eum indigere speciebus. quæ est contradictoria propositio ei quam num. 12. posuerat. Sed hoc omisso, *Vasquez minùs consequenter loquitur.*

Venio ad impugnationem sententiæ, & argumentor sic: Angelus potest cognoscere possibilia immediatè (vt infrà probabo) quia ad terminandam cognitionem non requiritur existentia in obiecto. Rogo ergo, num possit pro libitu suo cognoscere quæcumque ex possibilibus diuisiuè, etiamsi ei non dentur vllæ species, an verò non. Si non potest, teneo intentum, indigere scilicet illum speciebus vt hæc possit cognoscere, cùm tamen alia non possit; sicut quia ego aliqua valeo cognoscere, alia non, infert 37 *Impugnatur Vasquez, negans Angelo species.*

fert Vasquez, dari in nobis distinctas species. Primum autem dici non potest, quia nimis multum concederet Angelo; & expressè ipse Vasquez id negauit apud Suarium cap.3.

38 *Vrgeo vim argumenti.* Vrgeo & declaro vim argumenti. Potest Angelus noscere obiecta præsentia, non tamen potest purè possibilia in sententiâ Vasquez: ergo quia habet species de præsentibus, & non de possibilibus. Probo hanc consequentiam: quia in primis Angelus non est naturâ suâ magis connexus cum existentibus, quàm cum possibilibus, vt benè ipse Vasquez notauit: est enim accidentale Angelo, quòd hæ potiùs quàm aliæ creaturæ existant; ergo quòd hanc potiùs noscat, non potest in maiorem connexionem reduci. Neque item eius rei ratio desumitur ex eo quòd obiecta præsentiæ concurrant ad cognitionem: etenim hunc concursum negat Vasquez, & si illum concederet, non tam negaret species, quàm earum concursum ipsis obiectis tribueret. Neque item dici potest caussam esse, quòd ea præsentia rerum faciat aliquid. Nam ad terminandam cognitionem non requiritur obiecti existentia, vt euidenter infrà probabo; ergo vel æqualiter poterit cognoscere omnia possibilia, vel debebit compleri specialiter per species. sicut homo, qui iam cogitare potest de illo, de quo non poterat priùs ex defectu specierum.

Ad terminandam cognitionem non requiritur obiecti existentia.

Vasquez ait, potentias determinari ab obiecto speciali modo concurrente.

Video Patrem Vasquez num.8. & 11. docere, potentias determinari ab obiecto speciali modo concurrente; sed etiam video non explicari, quis sit ille modus concurrendi: cùm enim neget in genere caussæ, materialis, finalis, formalis & efficientis concurrere, non scio quomodo concurrat. Nec potest dici concurrere in genere caussæ obiectiuæ: nam obiectum non habet caussalitatem, nisi ad vnam è quatuor præcedentibus reuocetur.

Reijcitur Primò.

Confirmatio. Confirmo: obiectum si non concurrat efficienter, nihil aliud præstat, quàm terminare cognitionem; at hoc est quasi post cognitionem habitam. Pater autem Vasquez, & meritò, afferit, eam determinationem esse in actu primo, & antecedenter, vt potentia determinetur ad efficiendam cognitionem huius potiùs obiecti quàm illius; ergo determinatio debet esse per aliquid præuium, ergo per speciem; quia nihil aliud relinquitur, cui ita commodè tribuatur ea determinatio seu complementum.

39 *Reijcitur Secundò.* Secundò reijcio eam solutionem: nam etiam in homine sine speciebus dicam, ideò me posse noscere hoc obiectum, & non aliud, quia hoc suâ præsentiâ ante oculos sine speciebus mediis, & sine efficienti concursu me determinauit illo modo, quo Angelum alia obiecta. Tertiò, quia non solùm præsentia, sed præterita etiam, quæ non nouit quando extiterunt, potest Angelus noscere, vt docet expressè ipse Vasquez: expli-

Reijcitur Tertiò.

cet autem, quomodo ea res, quæ iam nihil est, magis possit determinare quàm futura, cùm ea præteritio de præsenti tam nihil sit, quàm si non extitisset, aut quàm sit futuritio: ergo debet necessariò ea differentia prouenire ex aliquo reali specialiter respiciente tam præterita, quàm possibilia: hoc autem est species, vt discurrimus in homine, ergo.

Verùm iam videamus, quid contra eas species obijciat Vasquez. Primò, Non possunt ab ipsis rebus prouenire, nec à Deo infundi; ergo: non à rebus, quia res materiales non possunt producere spirituale aliquid; non à Deo infundi, quia essent supernaturales: omne enim quod Deo infunditur subiecto id non petenti, est supernaturale. Hoc tamen argumentum non valdè vrget, & Vasquez ipse tandem illud soluit. Ego breuissimè dico, sicut aër, licet non exigat lucem, habet tamen capacitatem naturalem eam recipiendi, ideò nec violenta nec supernaturalis ei lux est; ita Angelos, etiamsi non exigant species vt proprias passiones (quod nunc concedo Patri Vasquez, & fusiùs infrà discutietur) habere tamen capacitatem naturalem eas recipiendi, ideoque naturalissimas eis esse posse. Quòd enim lux producatur à sole, & species à Deo, parum vrget: nam etiam Deus est caussa naturalis, & in creatione Angeli licet solus operatus sit, non se gessit vt supernaturalis auctor. Rationem à priori alibi tetigi: nam tota supernaturalitas accidentis est respectu subiecti, in quo vt in naturâ recipitur, non respectu caussæ efficientis, quæ vt talis non est natura, nec supra naturam: ergo ex eo quòd Deus solus infundat eas species, non debet earum supernaturalitas desumi.

Obijcit Vasquez contra has species.

40 *Respondeo & declaro à pari.*

Confirmatio. Vrgeo: Species infusæ animæ Christi sunt naturales, & tamen habent idem quod hæ angelicæ, ergo. Respondet huic instantiæ Vasquez, in speciebus Christi id nullo modo sequi, quia supponuntur obiecta illarum specierum posse cognosci naturaliter, ergo species Christi erunt naturales. Sed contrà Primò, quia quòd illa obiecta ab aliis noscantur, non facit cognitionem Christi esse naturalem ipsi Christo: potest enim vna res alicui esse naturalis, alteri supernaturalis, vt si intellectio poneretur in lapide. Secundò, quia quidquid de hoc sit, adhuc manet tota ratio vnde probabatur supernaturalitas specierum, quòd scilicet non petantur à Christo, sed à solo Deo infundantur. Et eodem modo ego dicerem, in Angelis eas species, esto sint infusæ, non esse supernaturales, quia obiecta, quæ cognoscit Angelus per illas, cognoscuntur à nobis naturaliter, vt v.g. res existentes. Constet ergo, argumentum non esse vllo modo efficax. Adde, haud ita esse improbabile, posse eas species ab obiectis caussari. de quo paulò antè dixi.

Vasquez respondet confirmationi.

Contrà Primò.

Contra Secundò.

41 *Obiectio Secunda.* Obijcies Secundò, quia suprà diximus contra P.Suarez, posse dari creaturam, quæ non indigeat speciebus distinctis, ergo possumus nunc dicere talem esse Angelum: non enim sunt multiplicandæ entitates sine necessitate.

Respondeo. Respondeo ex paulò antè dictis, non omnem perfectionem, quæ alicui substantiæ creatæ non repugnat diuinitus, ideò debere dari omnibus aliis substantiis, aut Angelo: multa enim possunt aliis perfectioribus substantiis possibilibus conuenire, quibus caret Angelus. vt ergo dicamus, diuinitus non repugnare substantiam cognoscitiuam sine speciebus distinctis, sufficit quòd in hoc non includantur duo contradictoria; neque ea sit virtus infinita; id quod non sufficit, vt eo ipso illam tribuamus Angelo: ad hoc enim indigemus positiuo argumento, quò

d 4 illis

illis eam tam magnam perfectionem conuenire de facto aliquo modo persuadeatur; præsertim cùm aliæ res omnes existentes contrarium suadeant, & hæc perfectio tanta sit, vt multi putent creaturæ repugnare.

Tandem, quia potiùs habemus argumentum in contrarium, ex eo quòd Angelus (vt dicemus infrà) non est determinatus ad hæc obiecta potiùs quàm illa cognoscenda; ergo ex suâ essentiâ nullius est determinata species, nisi velis dicere eum esse speciem omnium possibilium: quod fortè repugnat, & planè sine vllâ probabilitate ei concederetur.

42 *Obiectio Tertia.* Obijcies Tertiò cum eodem Vasquez, Res naturales sunt intra obiectum intellectus angelici, ergo hic non indiget speciebus pro illis. Nimium probat hoc argumentum, Color est *Respondeo.* intra obiectum naturale visus, ergo poterit videri sine speciebus. Mala consequentia: nam, vt sit intra obiectum naturale, sufficit, si naturaliter possit, siue cum speciebus, siue sine illis cognosci: sicut bonum est intra obiectum voluntatis, non tamen ideò sine cognitione præuiâ potest amari. Non ergo valet, Angelus naturaliter potest me cognoscere, ergo non indiget specie distinctâ: sufficit enim, si possit illam speciem naturaliter habere: eo enim ipso poterit me naturaliter cognoscere.

DISPVTATIO SEXTA.

De caussis & diuisibilitate specierum angelici intellectus.


STENDI necessitatem specierum, iam & caussas, & virtutem earum in ordine ad cognitionem oportet declarare.

SECTIO PRIMA.

Sententia communis de caussis specierum discutitur, & simul graues aliquæ difficultates tractantur.

1 *Thomistæ, Suarez & recentiores multi docent, Angelis ab instanti suæ creationis Deum infudisse species de omnibus obiectis creatis, & in particulari de singulis etiam futuris.* THOMISTÆ ferè omnes, quos P. Suarez refert & sequitur cap. 6. num. 9. & multi alij recentiores, vt indubitatum censent, Angelis deberi ab instanti suæ creationis, & de facto illis datas à Deo solo species per se infusas, de omnibus obiectis creatis, etiam in particulari, imò etiam de futuris omnibus; posteà verò successu temporis nullas prorsus accipere ab obiectis; ab actibus tamen quos faciunt (addit P. Suarez) benè potest illis concedi aliquas produci in eorum intellectu, quibus recordentur eorum quæ nouerunt.

Hæc sententia licet variè & fusè à multis probetur, his tamen duobus fundamentis præcisè nititur. *Primum eorum fundamentum.* Primum est, quia eas species non potest accipere ab obiectis; hæc enim sunt prorsus improportionata vt illas producant, debent ergo illas habere à Deo. Quod argumentum demonstratiuum putat P. Suarez. *Secundum fundamentum.* Secundum, quia perfectio & dignitas Angelorum postulat, vt eis statim ab initio detur complementum ad intelligendum, ne aliquando ex defectu specierum sint omnino incapaces ad cognoscendum. In hac sententiâ aliqua sunt, quæ mihi pariunt magnam difficultatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima difficultas.

Responsio ad primum eorum fundamentum. 2 PRIMVM quòd dicitur, non posse ab obiectis materialibus produci species spirituales simul cum intellectu angelico, etiam si fortè in multis obiectis ex specificâ & indiuiduâ eorum naturâ ita contingat: imò licet omnia, quæ de facto existunt, id habeant, non video tamen rationem aliquam naturalem vniuersalem solidam, quâ id probemus: vt enim paulò antè insinuaui, nec quidem ad probandum, obiecta ipsa materialia non posse immediatè concurrere ad cognitionem spiritualem simul cum Angelo, vllum est efficax argumentum; multò ergo minùs erit, vt probetur non posse ea concurrere ad productionem specierum, quæ imperfectiores sunt quàm cognitio ipsa.

Responsionis ratio à priori. Ratio à priori, quâ moueor, est, quia ad operandum non requiritur, vt omnes concaussæ seorsim sumptæ sint eiusdem perfectionis aut ordinis cum effectu; sed sufficit, si aggregatum vel complexum caussarum sit eiusdem ordinis, & perfectionis æqualis cum effectu, vnde res naturalis potest immediatè concurrere ad rem supernaturalē (etiamsi magis ab eâ distet, quàm substantia materialis ab accidenti spirituali) dummodò adiuuetur ab aliâ concaussâ supernaturali. *Primò confirmo ex ipsis Thomistis.* Quod magis vrgetur in sententiâ Thomistarum: hi enim vni imperfecto accidenti tribuunt adæquatam virtutem producendi formam substantialem perfectam, etiamsi non adiuuetur à substantiâ, sed solùm accipiat quasi licentiam ab illâ & commissionem, vt possit operari nomine illius. *Secundò ex Suarez.* Et licet P. Suarez hoc meritò neget contra Thomistas; partialem tamen concursum tribuit accidenti in substantiam. Et certè multò magis exceditur calor à formâ substantiali ignis, aut alicuius perfecti animalis, quàm excedatur substantia solis vel equi ab vnâ accidentali cognitione Angeli de ipso sole aut equo. imò ego puto, absolutè loquendo, perfectiorem esse animam equi cognitione spirituali de ipsâ: excessus enim in spiritualitate, id est, in penetrabilitate, non est 3 tantus, vt non compensetur per excessum substantiæ, & per virtutem sentiendi, appetendi, mouendi localiter, & alias similes perfectiones quas habet anima equi, & quibus caret angelica cognitio de ipsâ animâ, quantumuis spiritualis sit. Si ergo, non obstante diuersitate ordinis substantiæ & accidentis, concedis immediatum influxum accidenti in substantiam multò perfectiorem; cur etiam, non obstante diuersitate ordinis spiritualis & materialis, non concedes virtutem immediatè concurrendi in rem

rem spiritualem rei materiali, quæ adhuc absolutè perfectior est, quàm res spiritualis, quam producit? maximè cùm adiuuetur à re spirituali, quâ suppletur improportio ipsius materialis, si quam habet. vnde sine dubio nimis multum tribuit P. Suarez ei rationi ex materialitate desumptæ, reputans illam esse demonstrationem: nec enim vel probabiliter persuadet intentum vniuersaliter loquendo, vt satis apertè à me ostensum est.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secunda difficultas, vbi, an species in operando pendeat ab existentiâ obiecti.

Responsio ad secundum eorum fundamentum, maximè propter species rerum futurarum. SECVNDVM, quod maiorem mihi ingerit difficultatem in hac sententiâ, est, quòd, cùm Angelus naturaliter sit incapax cognitionis de futuris, ei tamen infundantur species rerum futurarum, non quidem ex speciali Dei fauore, sed ex naturali exigentiâ, quam habet de illis speciebus, vnde mihi planè videtur sequi, eum posse naturaliter ea futura cognoscere.

4 *Respondent communiter.* Video communiter responderi, species illas ex defectu actualis existentiæ in obiecto, non posse producere cognitionem ipsius obiecti, ideoque non sequi, futura posse cognosci antequam sint.

Contrà est. Hæc tamen solutio, meo iudicio, parum est probabilis. quod facilè ostendo etiam ex aduersariorum principiis, quia existentia obiecti solùm tunc potest requiri, quando mediatè vel immediatè influit in cognitionem; ad terminandam autem præcisè cognitionem, nullo prorsus modo requiritur, quia ea terminatio in obiecto nihil prorsus est, nisi pura denominatio extrinseca ab actu existente. quod manifestè ostendo in sensibus externis, in Deo, in intellectu nostro, in angelico, & in voluntate. *Patet experientiis:*

in sensibus externis: In sensibus externis: nam, quando video in speculo faciem, etiamsi ibi illa non sit; tamen eò quòd species inde reflectantur, ibi videtur facies, perinde ac si ibi esset; si autem non posset terminare nisi vbi esset, non ibi videnda esset, sed præcisè vbi est. Idem etiam constat in eodem visu: fiunt enim distinctæ visiones, & videntur, quasi essent distincta obiecta, licet ex parte rei terminantis non sint multa, eò præcisè quòd species, quæ efficienter concurrunt, multæ sint, vt contingit in perspiciliis variis angulis distinctis; vnde infertur euidenter ad simplicitatem visionum, vel in hoc, vel in illo nullatenus requiri obiecti terminantis multiplicitatem, aut existentiam in hoc loco; sed solùm multiplicitatem specierum, & reflexionem diuersam earumdem ex diuersis locis; ergo non requiritur vllo modo existentia obiecti ad terminandam visionem, si potentia habeat aliunde de illâ speciem. In iride hoc ipsum constat: ibi enim fit propria visio colorum, cùm tamen nulli tales ibi sint colores, & Suarez non potuit hoc negare in visu, ideoque concessit, & meritò, si Deus conseruaret in oculo species de albedine, & albedinem destrueret, adhuc futuram eamdem visionem numero, perinde ac si esset albedo. Hinc tamen absolutè euidenter concludo, vi terminationis non esse necessariam obiecti existentiam. *in visu:*

in auditu. In speciebus soni res etiam est manifesta: communiter enim sensatio fit, illo iam transacto: quando enim hic aliquantulùm longè auditur, priùs cessat ictus & sonus, quàm fit eius auditio. Ratio autem, cur tardiùs audiatur, ea est, quam in libris de Animâ tradidi, quia species tardiùs veniunt; ergo obiectum, vt cognoscatur etiam intuitiuè, & per sensus, non pendet ab actuali existentiâ in se ipso eo instanti quo est cognitio; sed sufficit, si existat ratione specierum de seipso.

Respondent quidam. Nonnulli videntur assignare differentiam inter potentias materiales & intellectum, quòd illæ possunt falli in cognitionibus intuitiuis; intellectus verò non. Sed hæc solutio non satisfacit. Primò, quia auditus propriè non fallitur, etiamsi tardiùs percipiat sonum. Secundò, cur etiam eodem modo non poterit intellectus falli? imò fallitur, quia ipse etiam intellectus elicit cognitionem intuitiuam spiritualem de eodem sono, quando auditus elicit sensationem, idem est, quando oculus videt. Sed quidquid de hac fallaciâ sit, si existentia obiecti requiritur, vt obiectum terminet visionem intuitiuam, aut cognitionem, fieret euidenter, potentias externas non posse falli, quia non possent dicere cognitionem intuitiuam obiecto deficiente, quia hoc requiritur, vt conditio ad terminandam cognitionem intuitiuam iuxta principia quæ impugno; vnde sicut sine speciebus (quia hæ requiruntur) non potest fieri sensatio, ita etiam sine existentiâ obiecti non posset fieri, iuxta eadem principia. Quòd si potentiæ externæ non pendent ab hac conditione, quando sunt completæ in actu primo per species, non pendebit etiam intellectus, siue possit falli, siue non. quod est quid consequens ad productionem specierum. *Contrà Primò. Contrà Secundò.* 6 *Impugno vlterius.*

Cognitio diuina, imò & potentiæ materiales, non pendent ab existentiâ actuali obiecti. Vrgeo hoc idem. Cognitio diuina non pendet ab actuali existentiâ obiecti (vt res est certa inter Catholicos, vt paulò pòst dicam) item potentiæ materiales etiam non pendent, vt iam ostendimus; ergo existentia obiecti non requiritur necessariò ad terminandam cognitionem intuitiuam etiam in intellectu. Patet consequentia, quia non potest requiri in intellectu, eò quòd independentia ab obiecto sit propria diuinæ cognitionis, & arguat quasi infinitatem: nam hoc habet potentia materialis, quæ est finita & imperfectior nostro intellectu. Neque item potest requiri existentia obiecti, eò quòd ista independentia sit indigna intellectu: nam Deus illam habet, qui est multò perfectior intellectu nostro, ergo nulla est ratio, cur requiratur in intellectu.

7 *Obiectio.* Dices, fortè id prouenire ex propriâ naturâ intellectus. Sed contrà, quia nullum habes speciale fundamentum ad ponendum hoc in intellectu nostro magis quàm in diuino, aut in potentiis externis: licet enim aliquis intellectus ex propriâ naturâ id possit diuinitus habere, non ideò infertur id conuenire nostro. *Contrà.*

Impugno datam aduersariorum differentiam inter sensus externos & intellectum. Tandem impugno disparitatem inter sensus & intellectum; quia, etiamsi intellectus cognosceret res antequam sint, non falleretur; ergo hinc non potest sumi differentia inter intellectum & sensus. Consequentia est bona: antecedens patet, quia tunc non diceret intellectus,

ctus, *obiectum iam existit*, sed *existet tali instanti*; quod verè dicitur etiam antequam sit: & hoc modo cognitio Dei ab æterno de hodiernâ die fuit vera.

Secundò probatur independentia ab obiecto existente.

Secundò probatur eadem independentia ab obiecto existente in cognitione diuinâ de futuris: ideò enim in materiâ de scientiâ Dei ostendi, Deum ab æterno posse futura cognoscere, quia hæc, vt terminent cognitionem, non requirunt actualem existentiam; Deus autem per suammet essentiam est completus in actu primo per modum speciei ad hanc cognitionem. Et nisi hoc principium de independentiâ actualis existentiæ ad terminandam cognitionem semel statuatur; non possumus facilè respondere

8 *Hæreticis satisfit.* hæretico neganti, Deum posse cognoscere futura: dicet enim obiectum quod actu nihil est, non posse terminare cognitionem: quod nisi negemus illi, etiam in nobis haud facilè illi respondebimus. neque hinc sequitur absolutè

Futura cur Deus cognoscat, nos verò non. nos posse noscere futura: assignamus enim hanc differentiam inter nos & Deum, quòd nos accipimus species ab obiectis, vnde antequam ea sint, non possumus illa cognoscere: ideò etiam quando sunt, si à nobis distent, aut non mittant species, cognosci non possunt: Deus verò, quia non accipit species ab obiectis, sed per suammet essentiam, æquiualet omnibus speciebus: ideò potest, & antequam sint, & postquam fuêre, omnia cognoscere, & eodem modo futura, quo præterita, quæ tam non existant iam quàm non existant futura, quia in puncto terminationis nulla est difficultas.

Tertiò etiam in nostro intellectu eadem veritas ostenditur, quia naturaliter possumus præterita cognoscere & possibilia, etiamsi actu nihil sint, eò præcisè, quòd habemus species de illis; ergo idem erit de futuris.

Obiectio.

Dices, præterita non cognosci intuitiuè, sed abstractiuè, quatenus homo recordatur se ea nouisse. Sed contrà Primò euidenter, Ipsa cognitio præterita, de quâ recordor, non cognoscitur in alio medio, sed in se, alioquin daretur processus in infinitum; ergo intuitiuè illam cognosco, licet actu non existat. Contrà Secundò, quia quando ego cogito de re præteritâ, non semper me reflecto, imò raro, super meam cognitionem præteritam; sed cogito immediatè de Petro heri viso, de ludo, tempestate, &c. quæ cognitio intellectualis, vt dixi alibi, est intuitiua: cogito enim de Petro vt existente verè pro suâ differentiâ temporis; & tamen quando ea cogitatio est, non existit mihi Petrus in se ipso existens; ergo rectè potest

Contrà Primò. *Contrà Secundò.*

9 cognitio intuitiua intellectus nostri (idem est de angelico, qui adhuc clariùs præterita cognoscit) terminari ad rem futuram, quamuis ea res adhuc non existat. Tandem id idem vrgeo, quia siue cognitio de rebus præteritis dicatur intuitio, siue non (ne à modo loquendi quæstionem dependentem faciamus) saltem poterit Angelus hodie noscere peccatum Petri cras futurum, eo modo quo cognoscit eiusdem Petri peccatum hesternum, quia tam hesternum peccatum hodie non existit quàm futurum; & tamen hodie habet de vtroque species Angelus, ergo.

Vrgeo vlteriùs.

Obiectio.

Dices: De re, quæ non fuit, non potest esse memoria. Fateor: ideò ego non dico, vt recordetur Angelus de peccato futuro, sed vt illud cognoscat, vocetur talis cognitio, diuinatio, memoria, vel prout volueris: nam, vt dixi paulò antè, tam non potest terminare cognitionem hesternum peccatum quàm crastinum, vel æquè potens, & intellectus æquè instructus speciebus, ergo.

Responsio.

Tandem in voluntate idem suadetur: sicut enim obiectum terminat actum intellectus, ita & bonum terminat actum voluntatis; ad hoc autem non requiritur vllo modo vt bonum existat in se; sed sufficit, si per intellectum repræsentetur, imò & gaudium potest esse de re non existente, sed vel præteritâ, vel certè cognitâ vt futurâ, vel falsò apprehensâ vt præsenti: ergo & in intellectu ad terminandam cognitionem etiam intuitiuam non requiretur tunc ipsa actualis existentia obiecti, sed sufficiet, si per species existat in intellectu; sicut, vt terminet amorem, sufficit, si existat per cognitionem in animâ volente. quod enim facit actualis cognitio respectu volitionis, idem facit species impressa respectu ipsius cognitionis; ergo existentia obiecti in se non requiritur pro tempore, quo est cognitio illius etiam intuitiua. 10

Idem suadetur in voluntate, non requiri existentiam obiecti.

SVBSECTIO TERTIA.

Ampliùs declaratur idem, & quædam soluuntur.

EADEM veritas, quæ tot exemplis à nobis manifestè ostensa est, declaratur ratione à priori, tum quia, vt suprà dixi, obiectum terminare cognitionem est quædam denominatio extrinseca in ipso, quæ non requirit ipsius existentiam, sed cognitionem denominantem: tum quia cognitio intuitiua, in quâ est præsens difficultas, solùm differt ab abstractiuâ in eo quòd intuitiua est per species proprias, & repræsentat existentiam rei extra caussas absolutè eam affirmando; abstractiua verò vel non est per species proprias, vel existentiam solùm affirmat sub conditione. vt enim in materiâ de scientiâ Dei dixi, possibilia & futura ex parte obiecti nullo prorsus modo distinguuntur, sed solùm ex parte cognitionis, quatenus dico in possibilibus: *Si peccatum Petri existat, non sequentur duo contradictoria in futuris*, ablato τῷ *si* dico, *existit*, vel *existet*; ecce ergo distinctio inter has cognitiones solùm est ex parte modi, neque obiectum facit res diuersas; ergo sicut cognitio abstractiua non pendet ab eo quòd possibilitas actu aliquid sit, etiamsi illam terminet cognitionem; ita similiter intuitiua non pendet ab actuali existentiâ obiecti, sed solùm pro tempore significato. & quidem hæc dependentia solùm est, vt vera sit cognitio, non vt obiectum illam terminet, quia non requiritur in obiecto alia existentia quàm pro tempore importato per copulam propositionis ad hoc, vt hæc vera sit. 11

Eadem veritas probatur ratione à priori.

Qui cognitio intuitiua differat ab abstractiuâ.

Posses cum aliquibus respondere, hunc modum cognoscendi intuitiuè rem non necessariam ex se attingendo id quod nondum est, esse sublimem modum cognoscendi, & proprium Dei, qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt, & nequit id fieri, nisi per intuitum

Obiectio.

per

per se æternum, immutabilem & ambientem omnes differentias temporis in suo obiecto.

Contrà. Sed contrà, quia, si semel dantur species de futuritione in Angelo, non potest explicari quid sit ea ampliatio cognitionis: nam (vt hucusque ostensum est) terminare cognitionem, non est aliquid agere in eam: ideoque rectè potest res actu non existens actu terminare cognitionem: quòd si terminare esset agere physicè, etiam neque diuinam cognitionem posset terminare res non existens; ex parte verò ipsius cognitionis non infertur maior ampliatio, quàm repræsentare rem pro suâ differentiâ temporis; ad quod nec cognitio necessariò debet esse æterna, nec durare in æternum, nec esse immutabilis: tam enim cognitione durante vnico aut duobus instantibus possum ego dicere, *Cras horâ quintâ Petrus peccabit*, quàm iam dico, *Hodie peccat horâ secundâ.* vbi est ergo ea ampliatio? & quoad hoc eadem planè est difficultas de futuris necessariis, quæ tam in se nihil sunt, quàm libera; & tamen possunt de facto cognosci, &

A simili. 12 terminare intuitionem, eò quòd datur de facto caussa connexa cum eis; ergo si datur de facto species connexa cum futuris liberis intentionaliter, imò & physicè (quia, nisi essent futura, non esset talis species) poterit fieri cognitio de illis, & quoad terminationem cognitionis, habebit se sicut & futura necessaria & præterita. Vides ergo quàm parum per hoc explicetur. Denique quod dicunt hi auctores eamdem cognitionem esse propriam Dei vocantis ea quæ non sunt, &c. falsum est, quia idem posset dici de præteritis, quæ tam non sunt quàm futura, & multò meliùs de possibilibus, imò de his solis intelligitur ille locus præcipuè: dicitur enim vocare, quia ad esse existentiæ suâ voluntate ea omnia, prout placet, extrahit.

Quod adducitur in obiectione, falsum esse ostenditur.

Demum vera sententia probatur ex ipso P. Suarez. Vltimò denique vrgeo hanc difficultatem, argumento desumpto ex P. Suarez, qui tamen contrarium sentit; vt verò probaret Angelos non posse ad præsentiam rei materialis in se producere species, sic ait: Species illæ non sunt relatio prædicamentalis, sed qualitas absoluta; ergo repugnat, vt ea pendeat in suâ productione ab actuali existentiâ obiecti vt à conditione, nisi obiectum ipsum immediatè influat. Quam rationem fusè ibi persequitur, probans præsentiam localem obiecti omnino esse per accidens ad eam productionem specierum. è quâ ego doctrinâ sic euidenter pro me argumentor: Tota virtus productiua cognitionis de re futurâ, cras datur hodie in Angelo, & ea cognitio producenda non est relatio prædicamentalis, sed est qualitas absoluta, ergo potest produci ante existentiam obiecti. hæc erat forma argumenti Patris Suarez. Confirmatur: illa cognitio potest

Confirmatio. manere, etiamsi obiectum transeat: potest enim Angelus manere in cognitione intuitiuâ Petri,

13 vt currentis in hac horâ, etiam post horam intuendo quid fecerit, sicut ait P. Suarez, posse manere species de obiectis præteritis; ergo sicut infert hinc species non pendere vt producantur ab obiecti existentiâ, ita debebit inferre, nec cognitionem vt producatur pendere ab obiecti existentiâ. Constet ergo, si semel dantur species in Angelo de rebus futuris, non posse negari eos naturaliter videre futura.

Obiectio. Verùm obijcies, aliquando caussas indigere conditionibus aliquibus extrinsecis ad operandum, sicut indiget ignis approximatione. Imò alibi dixi, etiam aliquando caussam indigere conditione aliquâ iam non existente, sed præteritâ: sic indigeo vt motum localem producam in ponte Pragensi v. g. quòd habuerim immediatè antè vbicationem iuxta eum pontem, cùm tamen eo instanti quo moueor, iam non sit ea vbicatio à quâ pendeo; cur ergo non possumus dicere species illas talis esse naturæ, vt non possint visionem elicere, nisi datâ existentiâ actuali obiecti? vnde benè saluatur, quòd non potuerit Angelus cognoscere res futuras, etiamsi habeat illarum species.

Quidam fortè responderent. Fortè non admittent omnes hanc dependentiam extrinsecam, vt à conditione, à rebus non coniunctis: nam ignis pendet ab applicatione passi, quia in eo recipitur actio, & mouens ab vbicatione præcedenti, quia est terminus à quâ. At inter res distantes, v. g. inter cognitionem Angeli in cælo existentis, & productionem ignis hîc apud nos, nulla videtur esse connexio, vt pendeat cognitio ab obiecto.

14 *Respondeo Primò.* Ego tamen, admissâ in communi, vt possibili, aliquâ eiusmodi dependentiâ etiam inter res quæ sunt distantes, Primò respondeo obiectioni, eam dependentiam non debere admitti sine vrgentissimâ experientiâ aut ratione: est enim valdè difficilis intellectu; atqui vt in speciebus eam admittamus, nulla est vel apparens ratio, vt statim dicam; non ergo debet admitti de facto quidquid sit in ordine ad potentiam absolutam.

Secundò. Secundò respondeo, Si eam aduersarij admittere volunt in ordine ad hoc vt species producant suam cognitionem, meliùs posse eam admittere, vt in Angelo producantur ipsæ species; & tunc non erit necessarium dicere, eas fuisse productas ab instanti creationis.

Tertiò. Tertiò denique dico, cùm (vt ostensum est) illæ species producant cognitionem de obiecto præterito iam non existente, manifestè apparere, eas non pendere in productione cognitionis ab actuali existentiâ obiecti; ergo etiam antequam obiectum sit, poterunt producere. Quod ipsum patet in cognitione de possibilibus, quæ etiam actu penitus nihil sunt, ergo non datur in eis ea dependentia.

Vltimò quis reijceret eam communem sententiam. Vltimò quis reijceret eam communem sententiam: nam si futura non ex defectu virtutis aut speciei ex parte Angeli sunt ei improportionata, sed ob defectum existentiæ; ergo etiamsi Deus vellet, non posset Angelus cognoscere futura; quod tamen absurdum est, & ab omnibus negatur: nam licet naturaliter virtus noscendi futura eis negetur, diuinitus tamen omnes dicunt, eos posse illa noscere. Sequela verò probatur: nam per voluntatem solam Dei non potest suppleri defectus existentiæ: nam licet ea,

15 quæ requiruntur ex parte creaturæ per modum caussæ, suppleri possint à Deo, qui continet virtutes caussarum eminenter, & eas supplet caussando: sic potest solus producere calorem efficienter, supplendo alterius caloris aut ignis defectum; at hoc modo non potest Deus diuinitus Angelum eleuare ad cognoscenda futura, quia non deest vlla caussa, cuius defectum debeat

beat Deus hodie supplere: nam obiectum non debebat concurrere efficienter; defectum autem in genere quasi caussæ formalis non supplet Deus, sic sine albedine album non potest facere; ergo defectum existentiæ in ordine ad terminandam cognitionem non potest Deus supplere: nam in cognitione futurorum, quam haberent Angeli diuinitus, Deus non esset obiectum terminatiuum eius cognitionis: ipsa futura enim etiam tum noscerentur, ipsa autem per voluntatem Dei non sunt mutata, ergo nec sunt facta capaciora ad terminandum. Neque item est posita alia creatura, quæ suppleat eum defectum, quomodo ergo Deus potest efficere, ne Angelus noscat ea futura, quandoquidem nec in genere caussæ efficientis, nec terminatiuæ supplet defectum? Aliud autem genus caussæ, in quo Deus absentiam obiecti suppleat, non videtur. Arbitror tamen, hoc argumentum, etsi probabile, non esse efficax: nam esto Deus in genere terminandi non possit supplere, vt obiectio benè probat; at dici posset, species esse naturâ suâ tales, vt in actum non possint exire naturaliter, nisi positâ tamquam conditione ipsius obiecti existentiâ, sicut ignis naturaliter non potest calefacere, nisi sit vicinus; Deus autem haud dubiè potest, nullo modo expectatâ eâ conditione, cogere, vt sic dicam, eas species ad operandum, sicut potest efficere diuinitus, vt ignis absens comburat. Neque tunc suppleret defectum in genere caussæ formalis, sed daret concursum speciei, quando illi non debebatur, seu, non consideratâ eâ conditione, sine quâ non poterat alioquin species concurrere naturaliter. quod longè aliud est. hoc ergo argumento omisso, sufficiant quæ suprà posuimus.

Arbitror hoc argumentum non esse efficax.

SVBSECTIO QVARTA.
Tertia difficultas.

16 Tertium, quod in hac sententiâ difficultatem ingerit, est, quòd hi auctores dicant, naturæ Angeli deberi ab instanti creationis species omnium obiectorum in particulari, quæ in hoc vniuerso sunt aut erunt, v.g. vt Angelus sciat, quot numero arborum folia sint futura in hoc vniuerso, quot pulices nascantur, &c. Esto enim Angelus sit cognoscitiuus, esto petat Angelus omnia genera & species rerum in hoc vniuerso cognoscere (quod adhuc sine firmo fundamento tribuitur illis:) certè vt omnia indiuidua in particulari petat cognoscere, nullam vel apparentem video rationem quâ id suadeatur in ipso Deo, qui tamen omnium rerum in particulari caussa est. Multi Philosophi expresè negarunt hanc cognitionem tam munitam: & verò aliqui Patres videntur in hoc inclinare, quantò ergo minùs erit naturaliter necessaria talis scientia in Angelo, qui nec eas res conseruat, nec est omniſciens necessariò? certè gratis omnino dici videtur, eo ipso quòd talis aliquis effectus nouus in rerum naturâ existat, iam omnes Angelos in cælo id cognoscere. Idem vlteriùs confirmo euidenter, quia non possumus probabiliter dicere, Angelis ex purâ naturâ deberi cognitionem plurium rerum, quàm debeatur homini per gratiam eleuato, & per dona supernaturalia ad visionem Dei & in patriâ iam existenti; gratia enim dignior est cognitione, quàm natura Angeli: huic enim non debetur, imò est supernaturalis visio beata, illi autem debetur. Inde argumentor: Nullus, neque aduersarij, dixêre, quemlibet Beatum necessariò cognoscere in cælo omnes res quæ in mundo fiunt in particulari, v.g. quò volet musca, aut quò repat mus, ergo multò minùs id debebitur Angelo secundùm suam naturam. Non ergo illis infunduntur necessariò species omnium rerum in particulari, quæ in hoc vniuerso existunt aut existent. 17

Ad tertiam huius sententia difficultatem respondeo & dico, Angelis non deberi species huius vniuersi omnium rerum in particulari.

Philosophi id negarunt Deo.

Patres videntur etiam id ei negasse.

Confirmo.

Secundò idem vrgeo efficaciter: non enim potest dici cum probabilitate, Angeli naturam esse talem, vt petat connaturaliter infundi sibi species rerum existentium, quæcumque illæ sunt: nam cùm (vt aliunde suppono) etiam naturaliter possint esse mundi infiniti; ex his enim creaturis, quarum vna non repugnat naturaliter cum aliâ, prout vnus mundus non pugnat cum alio, nec vnus Angelus cum alio, multitudo infinita etiam naturaliter non repugnat; quia nec ex parte Dei producentis est vlla difficultas, nec ex parte ipsorum; ergo si infiniti, imò omnes possibiles mundi existerent, deberentur Angelo connaturaliter species omnium illorum. quod & est contra communem sententiam, negantem esse possibilem infinitatem specierum in intellectu angelico, ob defectum virtutis angelicæ. Et certè licet aliquibus Angelis ex perfectioribus non repugnent, gratis omnibus, quantumuis ex imperfectioribus, tanta & tam vniuersalis specierum exigentia conceditur; ergo non potest concedi, eos petere indeterminatè species omnium rerum existentium, quæcumque illæ sint. Quòd si semel ab eâ exigentiâ existentium omnium in communi cadatur; tunc cùm Angeli non habeant connexionem maiorem cum his creaturis de facto existentibus quàm cum aliis; gratis omnino dicitur, eos habere exigentiam specierum de omnibus rebus determinatè quæ de facto existunt. 18

Secundò, efficaciter idem vrgeo.

Vltimò idem suadeo. Ex multis reuelationibus, quæ in Ecclesiasticis historiis referuntur, constat non semper Luciferum & alios omnes dæmones scire ea omnia quæ fiunt in hoc mundo; sed ea cognoscere ex aliis dæmonibus foris hîc apud nos existentibus; ergo Angelorum natura non petit eas species de omnibus rebus particularibus & indiuiduis huius mundi. Patet hæc consequentia: nam Lucifer non fuit per peccatum priuatus scientiâ naturali & naturalibus speciebus; ergo Lucifer in primo suæ creationis instanti non habuit omnes species in indiuiduo rerum futurarum in hoc vniuerso, vt posteà eis existentibus illas nosceret; ergo nec sunt aliis infusæ tales species, quia Lucifer ex perfectioribus fuit quoad naturalia: & aduersarij vniuersaliter suam doctrinam videntur tradere de omnibus Angelis, quantumuis imperfectis.

Tertiò idem ex reuelationibus ostendo.

SECTIO

SECTIO SECVNDA.

Quid in hac quæstione dicendum.

Angelis in principio creationis Deus infudit species rerum huius vniuersi in particulari quoad aliqua indiuidua specierum. Ratio conclusionis.

19 PROPTER hæc putarem DICENDVM PRImò, Angelis ab initio suæ creationis fuisse à Deo inditas species rerum huius vniuersi in particulari quoad aliqua indiuidua specierum, fortè quoad illa quæ à Deo creata sunt: quoad alia verò, quæ posteà futura erant, non fuisse illis inditas species. In primâ parte conclusionis conuenio cum Thomistis; & à Scotistis aientibus Angelos accipere species ab obiecto, dissentio. Moueor, quia, licet absolutè non videatur repugnare, obiectum aliquod materiale esse productiuum specierum spiritualium simul cum ipso Angelo (vt fusè suprà ostendi;) concedere tamen eam virtutem omnibus rebus materialibus sine vllo fundamento, aut experientiâ, non videtur habere probabilitatem. Præterea etiamsi omnes res materiales essent productiuæ specierum, videtur tamen absurdum, Angelum non posse eas cognoscere, nisi excurrendo per totum vniuersum, & emendicando species ab illis; connaturalius ergo videtur, vt Angelus accipiat species de illis obiectis, & immotus possit eas cognoscere etiam distantes. quod valdè conforme est multis Patribus docentibus, Angelos, cùm primùm creati sunt, nouisse res huius vniuersi in se ipsis. Confirmatur etiam ex Adamo, cui à Deo in primo instanti creationis tales species infusæ sunt, ergo etiam & Angelis.

Confirmatio.

In secundâ conclusionis parte dissero à Thomistis.

In secundâ parte conclusionis dissero à Thomistis, & per eam limitationem vito duo illa difficilia valdè, quæ ex sententiâ Thomistarum sequi videbantur, posse scilicet eos cognoscere futura, eò quòd de illis haberent species: nam solùm admitto species infusas de rebus tunc existentibus. Item secundum, quòd scilicet Angelo debeatur cognitio particularis omnium effectuum natu[illegible]m etiam existentium, de quo à num. 16. et[illegible]atur per eam limitationem: non enim doceo [illegible]fundi necessariò species omnium indiuiduorum in particulari, sed aliquorum, vt sufficiat ad perfectam cognitionem specierum omnium quæ in hoc vniuerso existunt. Per hoc enim sufficienter satiatur Angeli appetitus, quia aliæ minutiores cognitiones exiguam videntur adferre voluptatem.

Fortè etiam non debetur naturaliter Angelo cognitio omnium specierum.

20 Imò fortè etiam non debetur naturaliter Angelo cognitio omnium specierum, præsertim earum quæ imperfectissimæ sunt, & nullius momenti. hinc fit, vt, quando posteà talia indiuidua existunt, non cognoscantur ab Angelo necessariò, ne cogamur dicere, vt suprà ostendi, omnes Angelos in cælo perpetuò cognoscere de nouo imperfectissimos quosque effectus in particulari, qui singulis momentis de nouo in mundo producuntur.

Notandum

Dixi, eis non deberi necessariò hanc minutam omnium rerum cognitionem; per quod tamen non nego, posse illos eam aliquando habere in particulari, quando non distant ab obiecto. Ita Angelus custos & dæmon cognoscunt ea quæ nos facimus, imò quilibet Angelus, eo ipso quòd sit præsens obiecto, potest naturaliter illud cognoscere. Huius autem rationem rectè hinc possumus desumere, quia si obiectum esset proportionatum tunc ad producendam speciem, Angelus cum eâ cognosceret illud obiectum ad modum quo nos, quia possumus accipere materiales species ab obiecto, illud cognoscimus, quando ei sumus præsentes. tenetur ergo Deus in eo casu defectum obiecti materialis supplere, & Angelo infundere speciem spiritualem de illo obiecto sibi proximo, ne defraudetur cognitione ob imperfectionem obiecti, quando aliæ potentiæ minùs perfectæ illam possunt habere. Quæ ratio non vrget in rebus absentibus, quæ licet essent productiuæ specierum spiritualium, non tamen eas posset accipere Angelus propter absentiam, quam non tenetur Deus supplere. Est enim imperfectio communis omni creaturæ, & quæ potest ab ipso Angelo accedente ad obiectum suppleri. 21

Simili ratione vtitur P. Suarez, ad ostendendum non deberi Angelo species de rebus possibilibus, sed solùm de existentibus. Vtrùm autem locum ibi habeat ea ratio, sect. 4. videbimus.

SECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Obiectio Prima.

OBIICIES Primò, Quandocumque accedit Angelus ad nouum obiectum materiale, tenetur ei Deus nouam speciem infundere, melius ergo erit, vt ab initio omnes infuderit. Fortasse, qui hoc obijcit, putat Deum, quando semel produxit effectum, iam posse deponere curam de illo, & ipsum permittere vt se conseruet: sicut artifex, cùm primùm absoluit domum vel statuam, deponit illius curam, ideoque ne Deus posteà per singula momenta sit solicitus quid debeat producere, melius esse, si omnia ab initio simul produxerit.

Respondeo.

Sæpè dixi, actionem conseruatiuam in instanti B v. g. esse eamdem quæ in instanti A, vel saltem eamdem virtutem, cognitionem, &c. requirere, quam in primo instanti, & solùm esse differentiam per denominationem extrinsecam ab instanti præcedenti; non ergo, quia Deus à principio mundi Angelis infudisset species de obiectis quæ iam fiunt, deberet nunc minùs (sic liceat loqui) solicitus esse de his speciebus, aut in earum conseruatione minùs laborare, quàm si eas primò iam produceret. cur ergo est necessarium dicere, eas productas ab initio, quando de eis nulla erat necessitas, nec futura erat nisi post quinque millia annorum v. g? connaturalius ergo est, ne tam citò producantur, & maneant otiosæ (etiamsi non sequeretur absurdum suprà illatum de cognitione futurorum) vt eo tempore, quo deseruire possunt, & necessariæ sunt, producantur. 22

Quanta requiratur vicinitas Angeli cum obiecto, vt hoc de nouo producto, Deus teneatur producere in Angelo speciem de illo.

Rogabis, quanta debeat esse vicinitas Angeli cum obiecto quod de nouo producitur, vt censeatur Deus teneri producere speciem de illo. Si enim ex hominibus arguere debeamus, cùm ad longam valdè distantiam possint obiecta videri, quando visus est valdè acutus; etiam Angeli ad eam distantiam petent sibi produci species de omnibus obiectis de nouo existentibus; & consequenter etiam in cælo existentes petent tales

tales species de omnibus quæ in terrâ de nouo fiunt, & sequetur inconueniens quod vitare conatus sum. Respondeo Primò, etiamsi ad magnam distantiam producant obiecta species sui, tamen esse certam sphæram vltra quam non eas producunt. extra illam non producentur, etiam in Angelo: nec probabile est, rerum maximè minimarum species ad cælum vsque pertingere, multò minùs intra cælum empyreum.

Respondeo Primò.

Secundò dico, quidquid de hoc sit, nos non posse determinare, quanta debeat esse ea approximatio. Probabile est eam, quæ per se & ordinariè in hominibus sufficit, vt aliquod obiectum per sensum percipiant.

Secundò.

23 Obijcies Secundò: Ergo Angeli habuerunt ab initio ignorantiam multarum rerum. quod videtur absurdum. Respondeo in primis, hac obiectione omnes omnino premi: nam licet Angelus habuerit species earum rerum, cùm tamen per eas non potuerit quidquam noscere, nisi posteà, certè perinde habuit ignorantiam ac si speciebus caruisset. Video à P. Suario responderi, ne dicatur habere ignorantiam, sufficere, si saltem species habuerit. Verùm hæc responsio nulla est. Primò, quia in sententiâ eorum, qui dicunt non dari species, etiam admittitur ignorantia, & admittitur differentia inter scientem & ignorantem: quæ non potest esse per hoc, quòd vnus habeat speciem, alter non: supponimus enim, neutrum eas species habere; ergo tota ratio ignorantiæ desumitur ex defectu potentiæ proximæ ad cognitionem actualem: atqui futura vt talia tam non possunt Angeli cognoscere quàm si non haberent species de illis; ergo de eis habent ignorantiam. Confirmo: homines, vel Latini, vel Græci dum vocem hanc *ignorantia* inuenerunt, non attenderunt vllo prorsus modo ad eam difficultatem de speciebus intentionalibus, an dentur vel non, sed ad aliquid facilius & clarius, scilicet, an ille de quo quæritur, sitne ignorans, an nouerit, vel noscat, vel habeat omnia necessaria ad noscendum, ita vt in manu ipsius sit noscere; si non habet, dicitur ignorare, quidquid iam sit de speciebus in intellectu existentibus, maximè cùm in Thomisticâ sententiâ tam eiusmodi species non possint efficere cognitionem, quàm si non essent: tunc enim illa existentia quid me iuuat?

Obiectio Secunda. Primò respondet, omnes premi hac obiectione. Respondet P. Suarez. Contrà est.

24 Respondeo ergo absolutè, vel eiusmodi ignorantiam non repugnare Angelis; vnde enim probatur illos debere illa omnia noscere? vel non dici communiter ignorantiam ea non scire: sicut, licet non sciant omnia possibilia, non tamen propterea dicere debemus eos esse ignorantes; alioquin peto rationem naturalem, cur illi magis dicantur ignorantes, eò quòd non sciant, quis me momorderit hac nocte pulex, vel in quo loco sint iam omnes muscæ, quàm ex eo quòd non noscant nobilissimas quasque substantias possibiles. Ratio huius est, quia ignorantia communiter significat non scire ea quæ quis debebat scire, quatenus aliquo modo ad eius statum pertinentia, vnde priùs debet supponi, Angelis fuisse debitam cognitionem omnium earum rerum, vt inde, si eâ careant, dicantur ignorantes; quàm è contrario probare, eos debere omnia noscere, quia si non noscerent, dicerentur ignorantes.

Secundò respondeo absolutè. Ratio huius est.

Tertiò obijcies ex Scripturâ, Angeli dicuntur creati pleni sapientiâ & decore. ita Ezech. 28. de Cherubinis insinuari videtur: at hæc sapientia extenditur etiam ad res materiales; ergo debuerunt habere omnes species congenitas. Confirmatur id ex D. Dionysio c. 7. de Diuinis nominibus, vbi hæc habet: *Angelos ea scire quæ in terrâ fiunt, Scriptura testatur, non ea quidem sensu haurientes quæ quidem sunt sensibilia, sed propria ad Dei imaginem effecta mentis, virtute atque naturâ.* Vbi Dionysius & suam sententiam ponit, & eam à Scripturâ tradi docet. Consentit August. lib. 2. de Genesi ad litter. cap. 8. vbi ait, omnes res priùs factas fuisse in mentibus Angelorum secundùm sapientiam eorum, quàm in se ipsis. Respondeo ad locum Scripturæ, eo non tam probari infusionem specierum de futuris, quàm actualem cognitionem: eam enim significat vox illa *sapientia* in sensu communi inter homines: non enim quis dicitur ea sapere quæ numquam cognouit, nec cognoscere potest, etiamsi vellet, nisi fortè post multa sæcula. 25

Tertiò cum Suario obijcies ex Scripturâ. Confirmatur ex Dionysio. Consentit Augustin. Respondeo ad locum Scripturæ.

Secundò Respondeo, ibi maximè esse sermonem de sapientiâ & scientiâ supernaturali, sicut & de pulchritudine gratiæ supernaturalis, vnde nihil de speciebus naturalibus. Tertiò, meritò dici plenos sapientiâ, etiamsi non nouerint omnia in particulari, cùm de sapiente quolibet iusto dicat Ecclesia ex Scripturâ: *Et repleuit eum Dominus spiritu sapientiæ*, &c. Non enim ideò cogimur dicere, quemlibet iustum habuisse omnium etiam indiuiduorum huius vniuersi distinctam notitiam. plenitudo ergo ibi denotat magnam scientiam, non tamen omnium sine vlla exceptione.

Secundò respondeo ad hunc locum. Tertiò respondeo.

Ad D. Dionysium dico, nihil eo loci de speciebus naturalibus ab instanti creationis infusis: imò, iuxta translationem quam Carthusianus vt clariorem affert, ad visionem beatam reducere videtur D. Dionysius eam scientiam: ait enim, Angelos suo intellectu iam quodammodò facto diuino ea noscere, v[illegible]bi dæmonibus non concedit eam notitiam[illegible]o parum faciet ad quæstionem præsentem de cognitione naturali & infusione specierum.

Ad Dionys. respondeo Primò.

Secundò dico, Dionysium non loqui de cognitione omnium indiuiduorum, sed quòd absolutè noscant quæ sunt in mundo, id est, præcipua, & alicuius considerationis: de illis enim minutissimis, quæ paulò antè dixi, scilicet, an pulex sit in hoc lecti loco, an in illo, non possum mihi persuadere D. Dionysium fuisse solicitum, vt eam scientiam Angelis in cælo existentibus tribueret.

Secundò respondeo.

Quod ad Augustinum attinet, dico, eum nimium probare: nam in sententiâ eius qui eo testimonio vtitur, non fuit productus Angelus ante cælum & terram; ergo non potuit eas res videre antequam essent in se. Secundò, ipse argumentans dicit, eos per eiusmodi species non cognoscere res antequam sint (quod tamen ibi docet Augustinus) ergo non adducitur ad rem nostram. Tertiò dico, eum ibi loqui de cognitione creaturarum in Verbo, vt legenti sequentia verba constabit: nos autem hîc non loquimur de visione creaturarum in Deo, sed per proprias species. Meritò autem in Verbo 26

Ad Augustin. respondeo Primò. Secundò respondet Suarez. Tertiò respondeo.

bo dicit August. videre aliqua, antequam fiant, quia multa vident ex futuris.

Obiectio Quarta. Obijcies Quartò: Etiam absentia cognoscuntur naturaliter ab Angelis, quando volunt. ita sæpè dæmones isti familiares dicunt hominibus ea quæ tunc valdè procul fiunt. *Respondeo Primò.* In primis hoc argumentum non impugnat præcipuam nostram conclusionem de speciebus rerum futurarum; sed solùm probat, Angelos vel dæmones posse cognoscere omnia, quando existunt, & consequenter de omnibus illis habere species. quod etsi à nobis negatum sit, non tamen ita, vt tam certum id putemus quàm primum. *Secundò.* Respondeo Secundò, dæmonem in imperceptibili morâ posse ex loco valdè distanti venire, & dicere tamquam si actu tunc fierent ea, quæ immediatè antè facta sunt, neque possumus nos deprehendere eum non fallere aliquo modo dicendo, Iam horâ secundâ Romæ, v.g. fit; quod fortè factum est quadrante, aut mediâ horâ ante secundam: quis enim poterit combinare horologia & momenta quoad hoc? præterquam quòd ex paulò antè gestis, aut ex dispositione rerum, ipsi possunt certò deducere, quæ breuì facienda sunt. *Tertiò.* Denique Tertiò respondeo, contrarium constare ex multis historiis fide dignis, quòd scilicet dæmones existentes in inferno non sciant omnia minutissima quæ apud nos contingunt.

27 *Quintò obycies cum Granado.* Obijcies Quintò cum P. Granado tract. 3. de Angelis disp. 2. & 3. Non debemus Angelos considerare perinde ac homines, qui habent suas ætates, infantiæ, pueritiæ, iuuentutis, &c. in quibus paulatim maiorem & maiorem acquirunt scientiam; sed debemus Angelos ab instanti creationis tamquam in ætate perfectâ & virili concipere; nullas ergo de nouo accipient species, sed omnes ab initio receperunt.

Respondeo Primò. Respondeo, hanc esse piam quamdam considerationem, ex quâ nihil solidi & scholasticè inferri potest, cùm in homine ea diuersitas ætatum non tam in speciebus, quàm in ipso corporis augmento & viribus consistat. in quo puncto omnes Angeli ab initio sunt viri & senes, siue plura successu temporis cognoscant, siue non. Numquid, qui negant in nobis species omnes, coguntur negare infantiã? &c. *Secundò.* Secundò respondeo, ab omnibus debere responderi difficultati: nam siue habeat species, siue non; per illas tamen nihil potest operari nisi successu temporis, ergo quoad scientiam actualem habet suas ætates, pueritiæ, &c. Vnde ergo, quæso, P. Granadus probabit, in scientiâ ipsâ non repugnare ætates, sic verò in speciebus? cùm homines species non nisi propter actualem scientiam considerent. non ergo his est fidendum.

28 *Obiectio Sexta.* Obijcies Sextò & vltimò: Angeli per vnicam speciem cognoscunt omnes res creatas, ergo non acquirunt de nouo species, sed per vnicam, quam habuerunt ab initio omnium repræsentatiuam, de nouo noscunt. *Respondeo.* De simplicitate specierum Angeli dicemus infrà. Nunc solùm admitto Thomistis, ea quæ ab initio extiterunt, vnicâ specie fuisse cognita: nam quæ posteà successu temporis euenerunt, non poterant per speciem præcedentem repræsentari, vt suprà euidenter ostendimus, quandoquidem tunc non poterant cognosci, vt ipsimet fatentur.

SECTIO QVARTA.

An eiusmodi species dimanent ab essentiâ Angeli.

Fvse & eruditè disputat hac de re Suarez toto cap.7. Quærimus autem, vtrùm species, quæ Angelis dantur vel in instanti creationis, vel posteà successu temporis (vt nos docuimus de multis) à solo Deo producantur, & infundantur Angelo: an verò ipse Angelus eas efficienter in se producat veluti proprias passiones. *A quo in Angelis producantur species.* Hoc vltimum sentiunt aliqui Thomistæ, Caietanus, Medina & Bañez apud Suarez suprà num. 20. è nostris verò Pater Granadus tractatu 3. de Angelis disput. 3. idem fusè propugnat. *Varij auctores putant, eas ab ipsis Angelis produci vt passiones.* Fundamentum Granadi vnicum est, scilicet, nisi species hæ dimanent ab Angelo, non posse esse ei connaturales, seu naturaliter debitas: nam potentia sola passiua alicuius formæ non facit illam formam esse connaturaliter debitam. *Ratio Granadi.* quod fusè ibi deducit. Verùm fundamentum hoc nullatenus vrgere statim apparebit.

Contrariam sententiam puto omnino esse veram: eam defendit Suarez suprà num. 4. pro quâ citat Ferraram, Molinam, Zumel & Pesantium, conaturque eam auctoritate D.Thomæ persuadere. 29 *Verior sententia est, eas à solo Deo produci, & infundi Angelis.* Rationem verò hanc adducit, quia, cùm Angelus non habeat maiorẽ connexionem cum his creaturis iam existentibus, quàm cum aliis; si ex se esset adæquatè productiuus earum specierum, deberet producere de omnibus possibilibus. *Ratio Suarez.* quod est absurdum. Respondet Granadus, Deum elegisse Angelos ex omnibus possibilibus, qui haberent connexionem cum speciebus his, eosque produxisse, vt sic omnia sibi responderent: *Respondet Granadus.* quòd si alium mundum esset creaturus, elegisset alios Angelos, qui haberent connexionem cum illis creaturis, essentque naturâ suâ productiui specierum de illis. Verùm quia in hac solutione videtur P. Granadus relabi in suam sententiam de necessitate Dei ad creandum in hoc vniuerso hæc numero entia, & non alia, vel ex hoc capite sufficienter reijcitur ea solutio. *Granadi solutio reijcitur Primò.* Secundò, quia planè in eâ diuinatur. *Secundò.* Vnde enim ea connexio S. Michaëlis cum huius muscæ volatu? Sæpè dixi, me esse valdè alienum à tali modo discurrendi: incerta & valdè dubia, & quæ nec apparenti ratione probari possunt, affirmare vt certa; perinde ac si quis dicat ex solo suo placito, stellæ sunt pares, non impares; certè eiusmodi doctrinæ per se ruunt.

Iam verò Secundò probo eam sententiam, omissis aliis argumentis quæ Granadus contra se adfert; 30 *Secundò probo eam sententiam.* quia si substantia Angeli continet adæquatè speciem intentionalem, certè sine fundamento dicitur Angelus producere speciem distinctam: deberet enim dici per se immediatè concurrere loco obiecti ad cognitionem: cùm enim eminenter contineat speciem; ergo continebit virtutem producendi cognitionem, ergo gratis videtur conficta species distincta. Video posse responderi, aliquando substantiam per effectum à se productum multa facere, quæ non potest immediatè per se: sic *Responderi posset.*

anima (demus potentias distingui) licet contineat adæquatè intellectum, ipsa tamen sola non potest producere intellectionem, sed indiget concursu ipsius intellectus: sic etiam ignis continet calorem, & tamen multa efficere non potest solus, quæ efficit cum calore (quam doctrinam ego sæpè tradidi;) ergo eodem modo dici potest Angelus non posse per se efficere cognitionem immediatè, posse tamen per speciem distinctam, à se ipso etiam adæquatè productam. *A pari.*

Responsionis doctrina videtur verissima, præsenti tamen materiæ applicari nequit. Mihi doctrina, quæ in hac responsione assumitur, certissima videtur; ea tamen ad præsentem materiam applicari non potest: quia, licet in communi id possibile sit, non possumus nos sine vrgenti experientiâ aut ratione dicere de aliquo, quòd possit mediatè per effectum à se adæquatè productum aliquid aliud efficere; non tamen immediatè per se: nam si saltem mediatè potest, iam constat adæquatè continere illum effectum; ergo vt negemus, posse immediatè illum producere, debemus habere rationem aut experientiam. Et hinc respondetur ad allatas instantias: nam calorem esse distinctum ab igne, palpamus sensu. In animâ verò respectu potentiarum varias rationes quærunt, qui eas distinguunt; quia verò alij meliùs sentientes illas non reputant sufficientes, ideò negant potentias distinctas. Iam autem, quæso, quæ experientia est de speciebus angelicis distinctis, quandoquidem tam multi eas negant? Ratio nulla etiam suffragatur: nam omnes, quotquot à Granado pro specierum distinctione adducuntur, probant obiecta ipsa non posse per se immediatè concurrere, eò quòd materialia sint & absentia: vnde rectè infertur, ex parte ipsius Angeli futurum aliquid, quod concurrat loco obiecti; illud tamen futurum quid distinctum à substantiâ Angeli, nec per apparentiam persuadent; ergo si semel dicit, Angelum continere obiectum adæquatè in esse intentionali, ideoque posse producere speciem de obiecto illo, multò meliùs discurret, si dicat, posse immediatè producere cognitionem: ad quid enim species intermedia? ideò in hoc puncto magis consequenter discurrit P. Vasquez, eas species distinctas negans, eò quòd ea obiecta contineantur sub virtute naturali intellectus.

31 *Respondetur ad datas instantias.*

Ratio nulla suffragatur.

32 *Tertiò reijcitur Granadi sententia.* Tertiò reijcitur hæc sententia Granadi, quia licet, vt aliqua substantia contineat species de aliquo obiecto, aut ipsa sit species ipsius, non sit necessarium vt contineat eminenter obiectum ipsum secundùm esse reale: neque enim species impressa de Angelo continet Angelum adæquatè & eminenter; ideoque ex hoc capite suprà ostendimus contra Patrem Suarez, non inferri infinitam perfectionem in substantiâ aliquâ, eò quòd sit species, vel per modum speciei respectu omnium etiam obiectorum; at (vt ibi etiam dixi, & fusiùs in libris de Animâ) ea continentia obiecti in esse intentionali non est annexa potentiis, quâ potentiæ sunt, sed debet esse quasi nouum prædicatum, ratione cuius ea potentia æquiualeat non solùm aliis potentiis, sed etiam ipsi obiecto, vt productiuo cognitionis de se. Vnde fit vt in sententiâ ipsius Granadi, licet oculus in ratione potentiæ sit completus, non tamen contineat obiectum, in ordine vel ad producendas species, vel ad concurrendum per se sine speciebus loco obiecti: similiter licet intellectus noster per lumen gloriæ sit eleuatus & completus in genere potentiæ ad visionem Dei; non tamen propterea sit aut productiuus speciei de Deo, aut sine ea specie, seu sine Dei vt obiecti concursu valeat Dei visionem producere. E quibus exemplis manifestè concludo veritatem hanc, scilicet, continentiam obiecti aut speciei in potentiâ esse prædicatum distinctum à ratione potentiæ, & quasi disparatum cum conceptu potentiæ. quo posito, sic argumentor: Prædicatum hoc, vt supponimus, licet non videatur repugnare, vt simul coincidat cum potentiâ, non tamen est illi per se annexum; ergo vt dicamus in hac potentiâ angelicâ v.g. illud reperiri, habere debemus rationem aliquam non desumptam ex ratione potentiæ vt sic, sed aliunde. Ideò dixi in libris de Animâ, & suprà etiam insinuaui, sine fundamento tribui intellectui nostro vim ad producendas adæquatè species obiectorum; sed necessariò debere dici, ipsas materiales species ab obiectis saltem mediatè productas, partialiter concurrere; intellectum verò producere solùm spiritualitatem earum specierum; ergo cùm in Angelis nulla planè sit ratio, probans eos præter conceptum potentiæ intellectiuæ habere prædicatum illud aliud, quòd scilicet contineant intentionaliter hæc obiecta, sine dubio gratis eis tribuitur virtus adæquata productiua specierum.

A simili ex ipso Granado.

Firmatur argumentum contra Granadum

33

Quartò, ad hominem argumentor contra Granadum Quartò ad hominem argumentor contra Granadum, quia ipse in Angelis negat intellectum agentem, id est, producentem species; malè ergo eas dicit ab Angelo efficienter emanare: nam illa emanatio est verissima actio, & consequenter necessariò supponit in Angelo intellectum agentem, seu producentem species, non minùs quàm in nobis, in quibus posito phantasmate emanant etiam species. Quòd si dicat Granadus, non ab intellectu distincto, sed à substantiâ Angeli immediatè eas species oriri, ideoque non esse intellectum agentem; contrà, rogo, vnde ei constat in nobis eiusmodi species de obiectis materialibus, non immediatè à substantiâ, sed ab intellectu agente distincto, in Angelis verò ab ipsâ substantiâ produci? Certè apparet statim, illam differentiam sine fundamento poni; ergo cùm D. Thomas & omnes ferè negent intellectum agentem in Angelis, ex hoc capite negant species produci ab ipsis Angelis, & solam admittunt infusionem earum specierum à Deo.

Granadus posset respondere. Contrà est.

34 *Ad Granadi fundamentum respondeo.* Iam ad argumentum Granadi dico, posse aliquid esse connaturale & debitum alicui, etiamsi ab eo non procedat efficienter, quia potest aliquod subiectum non solùm habere capacitatem recipiendi aliquam formam, sed etiam exigentiam illius; tunc autem ea illi erit connaturalis: hanc autem exigentiam non notauit Granadus inter modos connaturalitatis, quos impugnauit in eo argumento. Porrò eam posse dari, manifestè constat in peruio omnibus exemplo, de materiâ primâ, quæ cùm non producat efficienter formam, habet tamen talem illius exigentiam, vt, si omnis forma ei denegetur, *A pari.*

negetur, fiat miraculum: similiter multorum sententia (& quoad hoc probabilis, licet ex aliquo capite impugnetur) ponit passiones non produci ab essentiâ ipsâ, sed à generante; & tamen non propterea dicimus, eas non deberi essentiis, aut non esse ei connaturales. Secundò, communis sententia dicit, gratiæ consummatæ connaturaliter deberi visionem beatam, & lumen gloriæ; & tamen nullus (quod sciam) docuit, lumen gloriæ efficienter & adæquatè produci à gratiâ; ergo debitum connaturalitatis omnino independens est à caussalitate effectiuâ. quod benè Suarez notauit num. 11. & 12. Ostendo autem id necessariò debere ab ipso Granado asseri: nam etiam effectiua ea caussalitas non habet secum connexam eam exigentiam connaturalem: Angelus enim est productiuus motus in se & in aliis; non tamen ideò, si actu non producat, est in statu violento & præternaturali, vt per se patet; ergo sicut supra virtutem effectiuam debemus addere inclinationem seu exigentiam, vt dicamus aliquid esse connaturaliter debitum alicui subiecto, licet in virtute effectiuâ vt sic, non includatur ea exigentia; cur etiam non eodem modo, licet ex virtute receptiuâ vt sic, non inferatur debitum habendi formam (quod præcisè suo argumento probat Granadus) non poterimus nos dicere, si coniungatur simul exigentia habendi eam formam, rectè inferri eiusmodi debitum? aut cur licebit ei dicere, exigentiam posse coniungi cum virtute effectiuâ, nobis autem non licebit docere, posse exigentiam etiam coniungi cum virtute receptiuâ, sine effectiuâ?

Debitum connaturalitatis omnino independens est à caussalitate effectiuâ.

35

Obiectio. Dices fortè, quia, si potest esse debitum sine virtute effectiuâ, non possumus probare, ignem habere virtutem effectiuam caloris, cùm nos non videamus calorem ab igne manare, sed præcisè cum eo coniungi. *Respondeo Primò.* Respondeo iam à me ostensum, debere omnes admittere eam exigentiam sine virtute effectiuâ. Quòd autem in igne inferatur, ea vis est independens ab hoc puncto.

Respondeo Secundò absolutè. Respondeo Secundò absolutè, in igne id dici, quia, iuxta probabiliorem sententiam, passiones omnes producuntur ab essentiis; calor autem est passio. quæ verò sint rationes, cur omnes passiones procedant ab essentiis, nec debeo, nec possum in præsenti ostendere. *Species angelicæ non sunt passiones.* At species angelicæ non sunt passiones, quia, licet petat species rerum sibi coëxistentium, quod adhuc dubium est (vt suprà dixi) cùm tamen sit illi accidentale, quòd hæ vel illæ creaturæ existant, hæc aut illa musca moueatur, mihi iam scribenti molesta sit; non potest nisi has vel illas species sub disiunctione petere, sicut materia prima petit hanc vel illam formam substantialem: & sicut id non sufficit, vt forma dicatur passio materiæ, aut vt efficienter ab ipsâ materiâ procedat, ita nec vt hæ determinatæ species dicantur passiones Angeli, & contineantur ab ipso, aut producantur ab eo efficienter.

DISPVTATIO SEPTIMA.

De simplicitate specierum angelicarum.

1 *An Angeli pro quouis obiecto distinctam habeant speciem, an verò vnicam repræsentantem indiuisibiliter multa obiecta.*



QVÆRIMVS, an Angeli pro quolibet obiecto distinctam habeant speciem, an verò vnicam repræsentantem indiuisibiliter multa obiecta.

SECTIO PRIMA.

Proponitur sententia Patris Suarez.

Suarij sententia. Thomistas sequitur.

PATER Suarius cap. 14. 15. & 16. fusè & eruditè hanc quæstionem tractat, vix autem se determinatè in vllam partem flectit: reducitur autem totus ipsius discursus (in quo Thomistas sequitur) ad hæc: Possibiles sunt species in se simplices, vniuersales tamen ex parte obiecti, ergo ponendæ sunt in Angelis. Patet consequentia, quia illis debemus tribuere simpliciorem & perfectiorem modum cognoscendi quàm hominibus, eò quòd magis accedant in suâ substantiâ ad simplicitatem Dei: *Ex Dionysio.* adducit etiam aliqua Dionysij loca, quæ nos paulò pòst tangemus. *Quis sensus sit doctrinæ Suarez.* Istam verò doctrinam solùm intelligit in ordine ad obiecta inferiora ipsis Angelis. Vt autem in hoc puncto ipsos Angelos specie diuersos inter se, faciat inæquales,
2 addit, quò Angelus est perfectior in specie altero, eò per simpliciores & vniuersaliores species
Contrà est. cognoscere. Quia verò hinc poterat sequi, tandem deueniendum ad Angelum aliquem, qui vnicâ specie omnia cognoscat, vnde posteà alter illo perfectior non posset iam per vniuersaliorem speciem cognoscere (id quod esset contra principium vniuersale assumptum;) varios excogitauit modos, quibus posset id explicari. ideò dicit, vnum Angelum fortè cognoscere per vnam speciem centum leones, alium verò tantùm triginta, aut quinquaginta, vel centum equos, qui non sunt æqualis perfectionis cum leonibus: & hoc modo facit varias combinationes & distributiones.

Suarez explicat. Vt autem explicet, quomodo per vnicam speciem possint multa obiecta diuersa repræsentari, duobus modis assignat vnitatem eis obiectis: vnus est, vt solùm vna species queat repræsentare multa, quatenus conueniunt in aliquâ ratione communi & genericâ, v.g. quatenus sunt equus vel leo. *Contrà est.* Hunc autem modum meritò reijcit, quia Angeli species non repræsentat directè rationes communes, sed indiuidua & singularia vt talia, ergo non quatenus conueniunt præcisè in ratione aliquâ communi, seu genericâ. *Secundus explicationis modus.* Secundus ergo modus est, vt illa obiecta habeant inter se aliquam similitudinem, vel in aliquâ nobis ignotâ conditione conueniant, ratione cuius repræsentari queant per eamdem speciem, non ita, vt eo quòd conueniant in hoc, quod est posse repræsentari per vnam speciem, per illam repræsentetur: esset enim id nouo circulo vitioso rem declarare, scilicet, possunt repræsentari vnicâ specie, quia

vnicâ repræsentari possunt: conuenientia ergo illa vel conditio debet esse aliquo modo antecedens & physica, vt maiori titulo ea duo obiecta possint repræsentari per vnicam speciem, quàm alia obiecta conditionem aut conuenientiam illam physicam non habentia. & hæc circa obiecta Angelo inferiora.

Vlterior Suarij opinio.

3 Quoad verò æqualia vel perfectiora, putat Angelum pro quolibet alio se perfectiore debere habere suam speciem distinctam, quia Angelus perfectior est adæquatus virtuti intellectiuæ inferioris Angeli; ergo eget pro illo vnâ adæquatâ specie. Quæ doctrina eodem modo videtur extendenda ad alios Angelos sibi æquales, vel eiusdem speciei, si dentur de facto; vt & dari suprà dixi probabilius esse.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo vnica species possit repræsentare plura.

Non repugnat species angelica repræsentans plura obiecta.
A solo Scoto negari videtur.
Ratio conclusionis est

Dico Primò, me nullam reperire repugnantiam in eo, quòd vna species angelica repræsentet multa obiecta. ita Suarez suprà, vbi Vasquez pro se citat. estque sententia communis inter Thomistas, solumque videtur à Scoto negari. Ratio huius est: nam in eo quòd vna species habeat virtutem concurrendi loco diuersorum obiectorum, non maior repugnantia apparet, quàm in eo quòd vna eademque potentia possit concurrere ad multos actus diuersos: atqui vnus intellectus ex parte potentiæ concurrit ad omnes actus; ergo potest vna species concurrere loco obiecti ad multos & diuersos actus. Neque enim ex illo concursu contradictoria aliqua sequuntur, neque inde infertur, eam futuram infinitæ virtutis.

Neque repugnat species repræsentans omnes creaturas possibiles.

4 Hinc ego dico Secundò, me etiam non inuenire vllam repugnantiam in eo quòd detur vnica species repræsentans omnes creaturas possibiles, quia, sicut alibi dixi, non repugnat per cognitionem creatam nosci omnia possibilia; ergo nec est repugnantia vlla in eo quòd detur vnica species habens virtutem concurrendi adæquatè ex parte obiecti ad eam cognitionem,

Ratio est.

quia adhuc minor est perfectio speciei, quàm cognitionis actualis. Neque enim intentionaliter exprimere omnia, dicit continentiam physicam omnium perfectionum quæ sunt in obiecto, vnde per accidentalem speciem longè Angelo imperfectiorem potest repræsentari substantia Angeli; ergo species repræsentans creaturas non ideò contineret nec formaliter, nec eminenter omnium perfectiones, ergo nec ideò esset infinita simpliciter. Dico *simpliciter*: nam habere aliquam infinitatem secundùm quid, siue quod respiciat infinitos terminos, non est contra rationem creaturæ: sic intellectus noster & angelicus habent respectum ad omnia obiecta possibilia, quia omne ens possunt noscere, licet fortè non simul (de quo iam non curo in ordine ad hanc instantiam) saltem diuisiuè, per quod non tollitur in eis intellectibus actualis ordo ad omnia. In hac conclusione fortè non consentiet Suarez, vt ex dicendis constabit.

Huic conclusioni minùs fauet Suarez.
Conclusio Tertia.

Dico ergo Tertiò. Ad defendendas has duas conclusiones, non est necessum ponere aliquam vnitatem aut specialem conuenientiam seu conditionem in eis obiectis, ratione cuius dicantur constituere vnum obiectum magis quàm alia obiecta, quæ per eam speciem non attinguntur. Hæc est contra P. Suarez, qui, vt suprà vidimus, eam conuenientiam, licet valdè exiguam, requisiuit. Probatur autem Primò ad hominem ex ipsomet Suarez, qui censet, extra visionem beatam posse creaturas omnes vnico actu videri (siue ille sit supernaturalis, siue naturalis. de quo iam non curo) ita eo cap. 14. innuit, & fusiùs 3. parte disp. 27. sect. 4. ergo vt obiecta multa tangantur per eundem actum seu speciem, non est necessum vt habeant eam conuenientiam specialem seu conditionalem. Patet consequentia euidenter: nam, vt suprà ex ipsomet Suario diximus, ea conuenientia esse debet talis, vt ratione illius magis hæc obiecta possint tangi quàm alia, quæ careant tali conuenientiâ; ergo ad hoc debent esse alia, quæ careant eâ conuenientiâ: alioquin si omnia illam haberent, frustrà quæreretur, an hæc potiùs quàm illa simul nosci possent: atqui, quando omnia possibilia cognoscuntur, iam etiam ibi includuntur ea, quæ non habent prædictam conuenientiam: ergo iam sine eâ conuenientiâ dabitur in eis hoc, quod est tangi per vnam cognitionem aut speciem, ergo non requiritur ea conuenientia, etiam ex principiis ipsius Suarez. 5

Est contra P. Suarez.
Conclusio probatur Primò ad hominem ex ipso Suarez.

Secundò idem absolutè ex sæpè dictis probo, quia omnia obiecta, quantumuis inter se disparata, possunt vno actu cognosci, ergo non requiritur ea conuenientia. Consequentia euidens est. Antecedens probatur, quia saltem iudicio negatiuo possunt simul nosci, dum dico, *Homo non est lux, non est equus*, &c. illud autem iudicium est actus indiuisibilis etiam in Angelo: & in eo iudicio est clara notitia vtriusque termini; cur ergo non possunt etiam per iudicium affirmatiuum simul nosci? Idem in visione omnium creaturarum in Deo, quam dixi alibi possibilem esse, etiam manifestè patet: ibi enim noscuntur omnes creaturæ, quantumuis inter se disparatæ. Video fortè respondendum, eas omnes cognosci, quatenus continentur in omnipotentia Dei, sub quâ ratione vnum constituunt obiectum. Verùm hæc solutio facilè reijcitur, quia ibi non præcisè cognoscitur ratio communis, in quâ conueniunt; sed & particulares, in quibus & differunt & opponuntur. Quòd si ad hanc conuenientiam recurrere volumus, possumus etiam facilè in omnibus creaturis eam conuenientiam inuenire, saltem quatenus omnes sunt dependentes à Deo, vel quatenus sunt ens; nec necessum fuisset ad eam nobis occultam conditionem recurrere. Idem in voluntate suadetur: quantumuis enim disparata sint obiecta, possunt vnico actu amari; possum enim dicere vno actu, *Volo hoc & illud*. quæ enim in eo actu repugnantia? 6

Probatur Secundò conclusio.
Confirmatio.
Respondebis.
Contrà est.

Ratio à priori huius est, quia neque arguit infinitatem, neque dicit aliam repugnantiam expressio duorum inter se vt diuersorum, imò & omnino oppositorum: qualia sunt lux & tenebræ: ego saltem nec eam video, nec inuenio in vllo auctore nisi petendo principium; multò ergo minùs id repugnabit respectu aliorum obiectorum, quæ minùs inter se differunt. Et 7

Ratio à priori.

quòd

quòd ad eam occultam conditionem recurratur, satis ostenditur, non esse bonam rationem, alioquin ea sese non occultaret, sed prodiret in lucem. Vide quæ in libris de Animâ fusiùs dixi, probans, posse actum vnum habere duo obiecta formalia partialia.

SECTIO TERTIA.

Ostenditur non esse probabile, Angelos, quò perfectiores, eo ipso per simpliciores species cognoscere.

An de facto dentur in Angelis species vniuersales in repræsentando, dubium est.

QVARTÒ DICO. Vtrùm de facto dentur in Angelis species tales vniuersales in repræsentando, dubium est, & multò magis, an quilibet Angelus pro suâ maiori perfectione habeat vniuersaliores species quàm alius minùs perfectus. Ita P.Molina qu.55. art.3.& P.Vasquez apud Suarez suprà: nam licet absolutè neget species distinctas, loquitur tamen ex suppositione quòd dentur.

8 *A Suarez benè reijcitur Vasquez.*

Fateor à P.Suarez benè reijci Vasquez ad hominem: nam disput. 202. dixerat expressè (verba eius refert Suarius) si possibiles sint species tales vniuersales, debere Angelis concedi, quia maior eorum perfectio id exigit: iam autem disp.203. id negat, asserens, etiamsi possibiles sint (in quâ possibilitate non videt repugnantiam) incertum tamen valdè esse, an eas de facto habeant: & quidem initio cap. secundi eius prioris disp. expressè loquitur de excessu vnius Angeli respectu alterius, vt quò perfectior est, per pauciores noscat: hoc verò disp.203. dicit ita esse incertum, vt non audeat asserere. Sed quidquid sit de Vasquez doctrinâ, sententiam nostram sic probo manifestè. Primò, nam, etiamsi diuersitas perfectionis in Angelo petat diuersitatem perfectionis in cognitione (de quo statim;) illa tamen perfectio maior potest ex multis aliis rebus desumi: potest enim consistere in maiori claritate, maiori diuturnitate, &c. vt benè notauit Vasquez suprà. Sed & ipse Suarez ad hanc solutionem tenetur recurrere. Primò, quia respectu Angelorum perfectiorum concedit in omnibus minoribus, etiamsi inter se inæquales sint, æquales numero species (vt suprà obseruaui ex eodem Suario) v.g. respectu Michaëlis & Gabrielis concedet in quolibet ex ceteris inferioribus duas species; & tamen inæqualitas intellectus & cognitionis maximè cernitur respectu obiectorum superiorum; ergo sicut Raphaël, ac alius minùs eo perfectus inæqualiter cognoscunt Michaëlem, licet quilibet habeat vnam speciem pro eo Michaële; ita non est necessum, respectu inferiorum obiectorum diuersitatem in numero specierum ponere. Et quidem manifestè quæcumque à Suarez pro se afferuntur, ibi patiuntur instantiam: nam testimonia ex Dionysio libro de Cælesti hierarchiâ cap. 12. & 15. cùm nullam penitus faciant distinctionem inter obiecta maiora & minora, sed vniuersaliter sonent (vt infrà videbimus) vel nihil probant, vel vniuersaliter de vtrisque. Secundò eodem modo, vt dixi, vrgent argumenta à maiori perfectione desumpta; aut ergo eodem modo in omnibus

Sententiam nostram probo.

Suarez ipse tenetur etiam ad nostram solutionem recurrere.

Ad locum ex S. Dionysio respondeo.

negandæ, aut in omnibus concedendæ species magis vniuersales.

9 *Ratio à Suario insinuata non sufficit.*

Nec sufficit ratio quàm insinuat Suarez, vt pro quolibet magis perfecto Angelo cognoscendo ponat vnam speciem, eò quòd quilibet superior sit adæquatus virtuti angelicæ; hoc, inquam, meo iudicio non sufficit: vel enim vult innuere, Angelum inferiorem simul non posse noscere, nisi præcisè superiorem vnum Angelum, & nihil amplius: & tunc falsum docet, quia ipse expressè asserit semper Angelos se ipsos noscere, ergo possunt simul se & superiorem noscere; alioquin cùm numquam à sui cognitione cessent, non possent vllum superiorem noscere; sicut ergo simul vtrumque noscunt, cur non posset esse vna species, quæ simul se & superiores repræsentaret? si verò dicat pro quolibet superiore debere habere actum vnum cognitionis, fortè id est incertum; sed admitto: inde tamen certè non infertur, cum non posse habere vnicam speciem pro multis superioribus: nam species cùm sit per modum caussæ, commodissimè potest habere virtutem ad duas, tres, &c. distinctas cognitiones de Angelis superioribus, etiamsi vnica cognitio nonnisi vnicum repræsentare possit. Denique si per eam adæquationem intelligat, quòd capacitas Angeli inferioris non sit, nisi vt de quolibet Angelo superiore vnicam habeat speciem, tunc reddit conclusionem pro ratione: de hoc enim est tota disputatio, ergo non potest vllo solido fundamento ea diuersitas inniti.

Primus Suarij sensus explicationis falsus est.

Secundus Suarij sensus explicationis est incertus: quo etiam concesso, adhuc non infert intentum.

Tertius Suarij sensus explicationis reijcitur.

10 *Clariùs Secundò reijcio eam doctrinam ex principiis Suarez.*

Sed age, clariùs Secundò reijcio eam doctrinam: pono enim hominem & infimum Angelum ex creatis de facto, vel duos Angelos infimos de facto existentes inter se, tamen inæquales: & sic argumentor: Inter eum infimum Angelum & hominem, vel inter duos Angelos infimos diuinitus possunt esse alij infiniti Angeli inæquales in perfectione inter se, perfectiores tamen homine, aut vltimo illo Angelo: quia in hoc nulla est repugnantia, præsertim in Suarez principiis, in quibus nec potest assignari perfectissima creatura, supra quam non sint possibiles aliæ infinitæ perfectiores; nec infima, infra quam in infinitum non sint imperfectiores aliæ possibiles. Tunc sic argumentor: Ergo quilibet illorum Angelorum numero infinitorum, quia perfectior homine aut Angelo vltimo existente, petit cognoscere per species vniuersaliores quàm homo, vel quàm Angelus vltimus cognoscat; ergo iste, qui de facto existit, petit cognoscere per speciem extendentem se ad infinita obiecta. Patet euidenter consequentia; quia excedit infinitos Angelos inæquales, & pro quolibet excessu iuxta principia P.Suarez debet habere vniuersaliorem speciem; ergo si excedit infinitos, debet habere speciem infinita repræsentantem. Patet consequentia, quia excessus iste crescit, non sicut in actibus respectu obiecti indiuisibilis, vbi non valet, *Infinitum est obiectum, ergo actus infinitus est in perfectione*; sed crescit per additionem numericam noui obiecti, iuxta nouum Angelum, quem excedit; ergo si excedit infinitos, & pro quolibet quem excedit, debet habere speciem repræsentantem vnum obiectum plus, certè necessariò debet habere pro omnibus quos excedit, vnam

speciem repræsentantem infinita obiecta; non ergo consequenter discurritur, dum assignatur inter Angelos existentes vni species quæ triginta tantùm obiecta, alij quæ centum indiuisibiliter repræsentet: deberet enim vel infimo concedi vnica, quæ omnia existentia repræsentaret. & quia omnia existentia sunt finita, adhuc non satisfieret exigentiæ ipsius Angeli.

11 *Effugio obuiatur.*

Nec sufficit dicere, eos omnes Angelos possibiles non existere de facto, ideoque non esse necessum, in his qui existunt, dari vniuersaliores species, quàm illi haberent si existerent. hoc, inquam, nullo modo sufficit: nam ex eo quòd illi non existant, non debent isti priuari perfectione sibi debitâ; ergo, cùm hi ob excessum, modo dicto, infinitum, quem habent respectu hominis; vel pænultimus Angelus ob infinitos Angelos inæquales, se inferiores, nobiliores tamen quàm sit vltimus, petat habere speciem infinito plura numero repræsentantem, quàm habeat infimus, seu vltimus; non potest probabiliter dici, eam speciem vniuersaliorem negatam ei Angelo pænultimo, eò quòd non existant alij intermedij. Loquor autem de specie respectu obiectorum existentium de facto infra Angelum; ergo non potest vllo modo dici, quò Angelus perfectior est, eò petere cognoscere per vniuersaliores species.

Confirmo & explico argumentum.

Confirmo & explico argumentum. Res existentes (iam non loquor de actibus liberis futuris per æternitatem) sunt numero finitæ, etiam quoad indiuidua. Demus ergo illa esse claritatis gratiâ mille, Angeli possibiles inferiores his qui de facto dantur, sunt infiniti, & consequenter plures quàm bis mille; certè inter bis mille (quid erit inter infinitos?) non possunt distribui mille obiecta, ita vt quilibet ex illis mille, plura per vnicam speciem noscat quàm alius: nam cùm venitur ad millesimum Angelum, ille noscet vnico actu omnia illa mille obiecta, ergo reliqui alij mille circa ea obiecta non superant millesimum. Vides ergo, quàm sit difficilis circa obiecta finita ea inæqualitas.

12 *Roboratur à simili. Solutio effugij.*

Tertiò, nec est bona consequentia, Homo excedit cetera animantia (imò & plùs multò quàm ipse excedatur ab Angelis) ergo debet cognoscere per pauciores species. Idem est de vno bruto respectu alterius, nec potest responderi, hominem accipere species ab obiectis, ideoque eas debere esse singulares: non, inquam, sufficit. Primò, quia saltem in animâ separatâ id deberet concedi. Secundò, quia posset dici, etiamsi per aërem, seu spatium intermedium, veniant species singulares de obiectis, ipsam tamen potentiam ex omnibus illis sibi vnicam singularem eis æquiualentem formare; bruta verò, quia imperfectiora, accipere suas species in multiplicitate, quâ veniunt. & saltem in specie internâ phantasmatis posset hoc sine vllo absurdo dici. Quòd si argumentum è maiori perfectione probaret aliquid, deberet sanè ita dici in præsenti.

Quartò, argumentor à potentiis ipsis.

Quartò argumentor ab ipsis potentiis: Cur enim non ob eamdem maiorem perfectionem dicitur, Angelos, quia simpliciores & magis accedentes ad Deum, debere operari per pauciores potentias, ac proinde in eis dari vnicam, quæ intellectiua, volitiua & memoratiua sit? licet distingueretur ab animâ propter vniuersalem ipsorum rationem, quòd substantia non sit immediatè operatiua; certè ego non video, cur ista maior vniuersalitas debeat fieri in solis speciebus, non verò in potentiis.

Quintò denique ratione à priori sæpè tactâ reijcitur illud principium: nam vt aliqua res excedat aliam in perfectione, sufficit si vel in vnico prædicato eam excedat; excessus enim vel ex vnico capite resultat. vnde nec probabiliter infertur: *Hæc caussa est perfectior illâ, ergo in omnibus effectibus eam excedit.* sufficit enim, si vel in vno excedat. Mala ergo est consequentia: *Michael v.g. excedit Gabrielem in perfectione, ergo debet illum excedere in simplicitate specierum, potentiarumque,* &c. sufficit enim, si perfectiores species petat, licet non vniuersaliores; & è contrario, si petat vniuersaliores, non tamen perfectiores, vel in aliquo alio prædicato essentiali nobis incognito, etiamsi non ordinetur ad intelligendum: quia independenter ab operatione aut effectu vllo nobiliore potest esse excessus in perfectione, qualis etiam est inter res non operatiuas; vnde ergo possumus probabiliter ex eo quòd vnus Angelus sit perfectior altero, determinare punctum, in quo consistit in particulari ille excessus? Quòd si nullum determinatè caput possumus assignare, in quo consistat excessus; multò minùs dicere poterimus, esse in omnibus prædicatis excessum: vix enim vlla creatura excedit alteram in omnibus perfectionibus; solus enim Deus excedit in omnibus omnia alia entia. 13

Quintò, illud principium ratione à priori reijcitur.

Malè infertur: Hæc caussa est perfectior illâ, ergo in omnibus effectibus eam excedit.

SECTIO QVARTA.

Quid in hac re videatur probabilius.

VLTIMÒ dicendum, probabile esse, aliquos Angelos de facto habere species aliquas vniuersales. An autem omnes Angeli eas habeant, & quorum obiectorum illæ sint, & quàm vniuersales, nullo modo audeo determinare, quia non video vnde; maximè, quando ad tales distributiones descenditur, an triginta ex equis, an viginti ex leonibus, an verò viginti duo, an viginti sex, &c. quæ sine dubio sunt puræ diuinationes, vt ex dictis patet. 14

Quid probabilius de facto dicendum sit.

Primam partem dico probabilem, quia tales species vniuersales sunt etiam ordinis naturæ, nec videtur esse necessitas vt per plures fiat, quod potest per pauciores; ergo probabile est, multas dari vniuersales in repræsentando. Ex quo principio ferè dicerem, omnibus Angelis in initio suæ creationis fuisse inditas species indiuisibiles de omnibus obiectis, quæ tunc poterant naturaliter cognoscere. Id autem non probarem ex excessu perfectionis, quia hic iam suprà refutatus est, vti inefficax; sed ex eo quòd non sunt multiplicandæ entitates sine necessitate, qualis non videtur esse in præsenti ad ponendas species distinctas pro obiectis distinctis. Dixi, hoc esse probabilius, quia fortè aliquis opinaretur, necessarias fuisse species iuxta obiectorum distinctionem, vt faciliùs quælibet excitaretur ad operandum circa suum obiectum: si enim vna & eadem sit species omnium obiectorum, videtur difficile intellectu, quómodo excitetur ad vnum, & non ad aliud. Quæ

Ratio primæ partis in conclusione.

Replica.

Solutio. Quæ tamen ratio haud magni momenti est, & facilè soluitur, dicendo esse conditionem ad hoc requisitam ipsam volitionem angelicam, eo modo quo inferiùs explicabitur, dum de excitatione specierum agendum erit.

15 *Obiectio ex D. Dionysio.* Obijcies D. Dionysium suprà cap. 12. vbi ait Cherubinos habere celsiorem scientiam, ceteros magis particularem pro modo suo, & inferiorem; & cap. 15. vbi exemplo dentium diuidentium cibum, ait superiorem Angelum diuidere in aliquot partes propter inferiores, vt illis queant cognoscere, ergo sentit magis particulares species esse in inferioribus. Ego circa *Primò respondeo, iisdem locis vrgeri aduersarios. Secundò, non videri è re, ob varias caussas.* hæc loca dico Primò, eis etiam vrgeri aduersarios, vt suprà obseruaui: Secundò, absolutè non videri è re multas ob caussas.

Prima est. Prima est, quia in secundo loco non potest loqui Dionysius de cognitione naturali. Quod euidenter ostendo, quia species & cognitiones naturales non communicantur inferioribus à superioribus, vt omnes fatentur, etiam qui hoc testimonio vtuntur; sed illæ à Deo cuilibet immediatè infunduntur, vbi est ergo ea diuisio cibi per dentes, & distributio in alios?

Secunda. Secunda, quia, si prudenter ea loca considerentur, magis videntur denotare, partem scientiæ vni inferiori dari, & partem alteri, quàm totam cuilibet, diuisam tamen in multas partes: ita enim cibus diuiditur per membra, cuilibet aliquid. Et ratio est, quia in ordine ad nos, & in ordine ad D. Dionysium, maximè consideratur, an vnus tam multum & tam clarè sciat quàm alter. Quòd autem vnus id noscat vnico actu, alter duobus, parum attenditur communiter ad explicandam maiorem vnius scientiam præ alio: parum enim est noscere vno aut duobus, si idem noscitur & æquè clarè.

16 *Tertia.* Tertia, quia adhuc sub lite est (multis id negantibus) an ordines diuersi constituantur ob diuersitatem naturæ, an verò solius gratiæ. Ergo quando Dionysius agit de Cherubinis respectu aliorum, non agit de eo excessu in naturalibus fundato.

Quarta. Quarta, cùm ipsi Thomistæ inter omnes Angelos inæquales eam diuersitatem specierum ponant, & inter ipsos Cherubinos ponant multos inæquales, consequenter ponere debent eamdem quoad species diuersitatem. At Dionysius eam differentiam non ponit, nisi præcisè inter vnum ordinem respectu alterius, ergo non agit de hac specierum differentiâ.

Respondeo absolutè ad Dionysium. Ideò absolutè dico, vel eum agere de iis, quæ per reuelationem à Deo accipiunt, & in quibus est illuminatio: non enim omnia, quæ supremi intelligunt, cuilibet inferiori manifestantur; vel solùm de maiori perfectione in cognitione; aut, si vis, de maiori pluralitate cognitionum, non tamen de speciebus, quia ibi nihil de iis insinuat.

17 *Soluitur replica.* Neque obest, quod Primò aliqui dicunt, quoad reuelationes plura aliquando scire inferiorem, ergo Dionysius loquitur de naturalibus: hoc, inquam, non sufficit, quia & ab ipsis Thomistis negatur subsumptum, vt videbimus suo loco. Præterea, quidquid de hoc sit, cùm in naturalibus omnes immediatè accipiant species à Deo, non habet locum ibi illuminatio, ergo ea debet esse in supernaturalibus & reuelatis, quæ non accipiunt inferiores nisi à superioribus, siue omnes superiores ea sciant, siue vnus tantùm: tunc enim habet locum Dionysij doctrina. Neque item obest, quod secundo loco *Secunda replica soluitur.* dicunt, modum scilicet supernaturalem se accommodare naturali; non, inquam, obest, quia Dionysius (vt ostendi) non agit de diuisione in plures scientias, omnes tamen in eodem Angelo inferiore existentes; sed de diuisione rerum scitarum per Angelum inferiorem, vt scilicet vni vna res, alteri alia reueletur: vnde sine dubio nihil penitus infertur de multiplicitate specierum in quolibet, de quâ præcisè hîc agimus. Et hæc de speciebus sufficiant, veniamus iam ad intellectum ipsum, eiusque actus.

DISPVTATIO OCTAVA.

De intellectu angelico, eiusq; obiecto in communi.

SECTIO PRIMA.

Angelos esse intellectiuos, & vnde id probetur.

1 *Angelos esse intellectiuos, probatur diuersimodè:*



NGELOS esse cognoscitiuos suppono ex Scripturâ: vbicumque enim de eis mentio fit, semper vt videntes, cognoscentes, laudantes Deum, &c. inducuntur. Idem posset ex Patribus, imò & Aristotele & priscis Philosophis suaderi; semper enim eos vocant intelligentias. Sed res est certior quàm vt petat longiorem probationem. Hoc posito, illud Primò in dubium venit, vtrùm eos esse intellectiuos, probari queat ex eorum spiritualitate, id est, an hæc sit legitima consequentia, Angelus est substantia spiritualis, ergo potest intelligere. Disp.15. de scientiâ Dei, à num.2. & in libris de Animâ disp.1. hanc difficultatem expediui, ostendiq; hanc consequentiam non esse bonam, quia spiritualitas non consistit in virtute intelligendi, sed vel in penetrabilitate cum altero indiuiduo eiusdem speciei in ordine ad eumdem locum, vel (vt alij sentiunt) in carentiâ partium: vtrumque autem rectè potest stare sine virtute intelligendi; ergo spiritualitas eorum non est sufficiens argumentum, ad inferendam vim intellectiuam.

2 *& maximè ex eorum spiritualitate particulari.* Eos ergo esse intellectuales non ex ratione genericâ spiritualis vt sic, sed ex tali particulari, eis tamen omnibus communi, probandum est: sicut equum esse sensitiuum, non ex communi ratione entis corporei vt sic, probandum est; sed ex tali inferiori ratione, quam vocamus animalitatem: ita in Angelis est ratio inferior spiri-

spiritualitate, è quâ vis intellectiua suadetur. Quamdiu autem eam naturam in se aut in effectu intellectionis non videmus, ex principiis fidei, Conciliis & Patribus id probandum est: suppono autem frequentissima esse Scripturæ loca, quibus Angeli intelligentes & cognoscentes asseruntur, vt paulò antè dixi, ergo.

SECTIO SECVNDA.

An eorum intellectus & aliæ potentiæ sint realiter distinctæ.

An intellectus Angeli ab eius substantiâ realiter distinguatur. In Philosophiâ respondi negatiuè. Obijciunt Thomistæ. Contrà est.

HANC etiam quæstionem vel similem de animabus tractaui in libris de Animâ, vbi negatiuam partem vt probabiliorem defendi, quia nulla prorsus videtur necessitas distinguendi eas potentias. Quod enim solet à Thomistis obijci, substantias non esse immediatè operatiuas, falsum omnino est, & ita sine fundamento vllo excogitatum, vt ampliùs non debeamus in eius repugnatione inhærere: nam in materiâ de charitate ostendi, animam immediatè debere influere in volitionem, & immediatè recipere intellectionem; aliàs non posset eius libertas & determinatio à cognitione explicari. vnde infertur, animam saltem partialem virtutem immediatam intelligendi & volendi habere, & idem est suo modo de substantiâ Angeli. Ex hoc principio, quod fusiùs in libris de Animâ probaui, rursus ostendi, non esse necessarium intellectum, aut voluntatem distinctam: si enim semel conceditur, immediatè effici intellectionem ab animâ, gratis posteà dicitur, id partialiter tantùm esse, & non totaliter: sine vllâ enim necessitate limitatur hæc virtus, & distincta requiritur potentia, cùm nec ex ipsâ operatione, nec aliunde hæc limitatio inferatur. *Vlteriùs inquiro.* Et rursus rogo, vnde inferatur, requiri vnam potentiam, & non duas, ad intelligendum. *Respondebis.* Respondebis, credo, quia vna videtur sufficere. *Contrà est.* Benè, ergo ego potero dicere, neque vnam esse necessariam, quia anima videtur sufficere. quod ipsum de Angelis dicendum arbitror.

Obiectio Prima recentiorum. Dices Primò cum nonnullis recentioribus, Ea, quorum actus sunt realiter distincti, etiam ipsa realiter inter se distinguuntur; sed essentia Angeli, & eius intellectus, habent actus distinctos, quia actus essentiæ est existentia, actus verò intellectus, est intellectio; ergo distinguuntur. *Respondeo Primò.* Respondeo Primò, falsum esse, actum essentiæ esse existentiam: nam hæc etiam in sententiâ obijcientium & verâ non distinguitur realiter ab essentiâ; ergo non est actus illius,
3 *Secundò.* quia nihil est realiter actus suiipsius. Secundò, in eo sensu etiam existentia est actus intellectus, quia etiam intellectus habet suam propriam existentiam sibi identificatam. *Tertiò.* Tertiò Respondeo, maiorem esse falsam: etenim actus amoris & odij sunt non solùm distincti, sed oppositi; item assensus & dissensus; & tamen non proptereà principia, à quibus oriuntur, seu cuius sunt, distinguuntur realiter.

Replicabis. Replicabis, te ita intelligere maiorem, vt vnus actus cadat supra vnum principium, alter verò supra aliud; & tunc rectè infer- *Contrà est.* tur distinctio eorum principiorum. Sed contrà, quia in hoc sensu ea propositio est ferè identica, quia iam supponit duo esse principia; & idem sonat ac si diceretur, Quando sunt duo actus realiter, quorum vnus habet vnum principium, & alter aliud, tunc sunt duo principia. de quo quis vmquam dubitauit? at tunc minor est falsa: siue enim existentia sit distincta, siue non, dico eam & intellectionem esse actum eiusdem rei, quia intellectum ego non distinguo ab essentiâ; aliunde ergo debes supponere probatam eam distinctionem, vel hoc argumentum nullum est.

Obiectio Secunda. Secundò dices, Potentia intelligendi, & quæuis alia, specificatur ab actibus & obiectis; ipsa verò essentia & substantia non ita; ergo distinguuntur inter se. *Respondeo.* Respondeo, essentiam & substantiam sub conceptu communi *essentiæ* vt sic, non specificari ab obiectis, quia essentia vt sic, non dicit ordinem ad obiecta. At talis essentia in particulari, cui dicimus potentias identificari, sine dubio specificatur ab obiectis: *A pari.* sicut si quis vellet probare, animalitatem distingui in homine à rationalitate, sicque argueret, *Animalitas specificatur per ordinem ad sensationes, at rationalitas non ita, sed per ordinem ad discursum; ergo distinguuntur inter se realiter*; malè certè argumentaretur, & respondendum ei esset, vt paulò antè dixi, negando animalitatem, quæ est in homine, non etiam specificari realiter in ordine ad discursum, &c.

Obiectio Tertia. Dices Tertiò, Si potentiæ non distinguerentur ab Angelo, nullas haberet omnino passiones; hoc autem est absurdum, ergo. *Respondeo Primò.* Respondeo, adhuc non ostendi cur id sit absurdum; ego potiùs dico esse absurdum, sine necessitate ei superaddere passiones, cùm æquiualere per suam substantiam eis possit. Secundò respon- 4 *Secundò.* deo, vbicationem & durationem inter passiones annumerari posse, fortè etiam species aliquæ, saltem sub disiunctione hæ vel illæ, etiamsi ab ipso non fluant Sed ne faciamus quæstionem de nomine, an dicendæ sint passiones, si ab eo non procedunt, ideò prima solutio videtur solidior.

Obiectio Quarta. Dices Quartò, Requiruntur potentiæ vt determinent animam vel Angelum. *Contrà Primò.* Contrà Primò, quia, etsi dentur potentiæ, illæ non determinant animam, sed è contrario: neque enim anima subditur potentiis, sed potentiæ subduntur animæ, quæ illis vtitur pro suâ libertate. *Secundò.* Contrà deinde, quia anima ad intelligendum sufficienter determinatur per species impressas, ad amandum verò per ipsam cognitionem; quid ergo est necessarium aliud determinatiuum per modum potentiæ?

Obiectio Quinta ex Dionysio, & Anselmo. Dices Quintò, Dionysius cap. 11. etiam in summis spiritibus tria distinguit, substantiam, virtutem & operationem. Et Anselmus de Casu diaboli cap. 8. ait, voluntatem diaboli non esse substantiam, licet sit quædam essentia. *Respondeo ad Dionysium, & Anselmum.* Respondeo, Dionysium tria illa agnoscere; an verò sint realiter distincta, non declarare. Ad Anselmum dico, eum magis ibi loqui de actuali ipsâ volitione quàm de potentiâ volitiuâ: agit enim de affectu ad malum. *Respondeo Secundò.* Secundò dico, etiamsi realiter sint idem ea duo, tamen voluntatem sub hoc conceptu non esse substantiam, sicut in Deo, vbi idem realiter est potentia & essentia, tamen potentia solet vocari attributum Dei, non verò essentia.

Dices

5 *Obiectio Sexta.* Dices Sextò, Possibilis est diuinitus, imò & naturaliter, aliquis Angelus vel anima ex suâ essentiâ indigens potentiis distinctis (vt alibi docui:) quo posito, constare non potest, Angelum de facto non esse talem, quia casu quo illa substantia existeret, non haberemus maius fundamentum ad distinguendam potentiam in illâ, quàm iam habeamus in Angelis; ergo, sicut tunc malè negaremus eam distinctionem, ita etiam & nunc. *Respondeo.* Respondeo, me in omni casu semper debere negare entitatum multiplicationem, quando non habeo positiuum argumentum me in contrarium cogens: vnde si aliunde mihi non constaret de imbecillitate eius substantiæ, deberem negare, illam indigere potentiis distinctis: & licet in re fallerer, tamen prudenter discurrerem iuxta naturas rerum: vnde etiam de facto fortasse ego fallor, & aduersarij tangunt veritatem; at illi tangunt illam purè casualiter, quia nullum habent fundamentum; ego autem, licet errem, quia est aliqua occulta necessitas quam non video, tamen probabiliùs discurro, iuxta principia nobis nota: neque enim bonitas aut malitia discursus ex euentu semper desumitur, sed ex principiis per se probabiliter saltem notis, & rectâ illatione ex illis; sicut, etiamsi indigeret Angelus de facto duabus potentiis ad intelligendum, nos, qui non videmus eam indigentiam, non possemus eos intellectus distinguere.

6 *Non repugnat substantia per diuersas potentias intelligens.* Posse verò aliquem talem esse, patet, quia nulla sequuntur contradictoria, ex eo quòd detur aliqua substantia per diuersam potentiam intelligens quædam obiecta, & per diuersam alia; eo modo quo animal per vnam potentiam cognoscit aliqua accidentia, & per aliam alia; & eo modo quo in ordine supernaturali per vnum habitum seu quasi potentiam completur ad quosdam actus, & per alium ad alios. Probaui enim alibi, non esse de ratione omnis potentiæ spiritualis intellectiuæ, aut volitiuæ, se extendere ad omnia obiecta, sed ex naturâ suâ posse esse limitatam; ergo non repugnat Angelus habens binas potentias intellectiuas. Et fortasse in re aliquis talis est productus; non tamen, vt dixi, propterea nos, quamdiu de eius existentiâ non constat, debemus asserere illum dari; sed vitando semper multiplicationem entitatum, debemus dicere eos non habere binas potentias intellectiuas distinctas: & eodem modo ego dico vlteriùs, nec quidem vnam, licet fortè in re ipsâ aliqui sint qui distinctas habeant potentias. de quo nobis non constat.

SECTIO TERTIA.

Quid de diuersitate specificâ angelici intellectus, si realiter distinguatur à substantiâ.

An intellectus humanus & angelicus differant inter se specie, si distinguantur à substantiâ. DVBITARI Tertiò posset, an, casu quo intellectus angelicus & humanus distinguantur à substantiâ, differant tamen inter se specie (idem est de intellectibus diuersorum Angelorum inter se.) Dico, *casu quo distinguantur*: nam si identificantur, certum est eos differre specie, quia anima & Angelus differunt specie, & supponimus eos Angelos etiam differre. 7 *P. Suarez affirmat.* P. Suarius cum communi lib.2. tamquam rem omnino certam supponit eam diuersitatem, & docet repugnare eosdem specie intellectus in naturis diuersis specie, quia à diuersis essentiis diuersæ promanant passiones. *Contrà est.* Ego tamen iudico hoc principium generale assumi sine solido fundamento, imò & experientiis contrarium: calor enim eiusdem speciei potest esse passio ignis, & alterius elementi specie diuersi: idem est de aliis qualitatibus primis & secundis, albedine v.g. quæ potest esse proprietas seu passio diuersorum animantium. *Replica.* Dices, istas esse passiones communes, intellectum verò non esse talem. *Contrà est.* Contrà, quia respondetur per conclusionem: nam de hoc quærimus, an intellectus etiam possit esse passio duarum naturarum intellectiuarum, seu passio communis. quod idem est. Et hoc probo à simili euidenter, ex diuersitate essentiarum, quæ etiam est in duobus elementis, & tamen habet eamdem passionem communem. *Ratio à priori meâ est.* Ratio à priori huius est, quia (vt sæpè dixi) diuersitas duarum naturarum non petit, vt omnes prorsus effectus diuersi sint (loquor de effectibus; ipsas enim actiones esse diuersas alibi dixi:) nam diuersitas vel ex vnico capite potest prouenire. Da enim v.g. Angelum & hominem eumdem specie intellectum & voluntatem habere; si tamen vnus sit purè spiritualis, alter compositus ex spiritu & materiâ, numquid non habebunt sufficientem diuersitatem? Vide quæ dixi disp.7. de visione Dei à num. 26. ostendens ex eo quòd Angelorum intellectus inter se specie differant, non sequi, eorum intellectiones specie differre: differentia enim specifica est quoddam genus mali, ac propterea ex minimo effectu potest prouenire: si enim in essentiali vno prædicato differant, etiamsi in ceteris conueniant, simpliciter & absolutè diuersæ erunt speciei; ergo licet homo & Angelus conueniant in hoc quod est dicere ordinem ad eosdem intellectus; quia tamen differunt in eo quòd vnus non dicit ordinem ad corpus, alius verò dicit; habent sine dubio prædicatum essentiale, in quo differant, & consequenter absolutè different: sicut licet conueniant in ordine obedientiali ad easdem specie visiones Dei; quia tamen in aliis prædicatis differunt, absolutè differunt specie.

8 *Respondebis cum nonnullis.* Poteris fortè respondere ex doctrinâ nonnullorum, argumentum à me factum habere locum in aliis passionibus, non autem in intellectu, qui est passio præcipua & prima Angeli, ideoque debet accommodari illius naturæ. *Contrà est.* Sed contrà, quia argumentum à me suprà factum, hoc ipsum impugnat: licet enim duæ essentiæ conueniant in ordine ad primam passionem, si in alio prædicato differunt, absolutè different specie; ergo diuersitas specifica naturarum non infert necessariò diuersitatem etiam primarum passionum. Vnde multi tribuunt igni & aëri calorem vt primam passionem, etiam in gradibus intensis: & licet ea sententia aliunde sit falsa, non tamen ex capite præsenti, quòd à duabus rebus specie diuersis non possit eadem specie passio promanare. Quæ de intellectu angelico respectu humani dixi, eodem modo de angelicis inter se debent intelligi.

Dicen-

9 *Quæstio concluditur.* Dicendum ergo est, licet formaliter ex diuersitate naturæ non inferatur diuersitas intellectus angelici & humani, aut Angelorum inter se, propter rationem datam; de facto tamen intellectum angelicum (si distinguatur ab ipsis Angelis) esse diuersum ab humano, quia perfectiùs multò potest cognoscere quàm humanus, vt suppono ex communi consensu Theologorum. Hæc autem maior perfectio est illis intrinseca & essentialis; ergo facit eos intellectus diuersos à nostro. *Ratio conclusionis potissimùm ex auctoritate desumitur.* Rationem naturalem non desumptam ex auctoritate nullam habemus pro hac conclusione, quia nec ipsos intellectus angelicos in se, aut in suis actibus videmus. Potest tamen ea ratio addi, quòd scilicet, licet à diuersis naturis promanare possint passiones eiusdem speciei, quando tamen non habemus positiuum fundamentum ad asserendum de facto tales esse, connaturalius videtur, vt iuxta diuersitatem naturarum diuersas eis passiones assignemus.

SECTIO QVARTA.

De distinctione intellectus ab actuali intellectione & habitibus.

10 *An actualis intellectio distinguatur ab eorum substantiâ. Respondeo affirmatiuè.* QVOAD Primum, Respondeo omnino distingui: potuit enim Angelus separari ab intellectione: nam Angelus non est naturâ suâ ordinatus ad me cognoscendum, aut ad quodcumque aliud obiectum in particulari. *Obiectio.* Nec potest dici, eamdemmet essentiam Angeli sine mutatione intrinsecâ posse transire à cognoscente in non cognoscentem, aut è contrario, ad eum modum quo eadem essentia diuina sine mutatione sui potuit esse cognoscitiua, aut non cognoscitiua creaturarum existentium. *Contrà est.* Hoc, inquam, dici non potest: licet enim in Deo id locum habeat propter eius infinitatem; est tamen res nobis planè inintelligibilis, vt ostendi 1. tomo disp. 28. per totam. id autem velle transferre in creaturam, est eam facere Deum, & omnem Philosophiam & Theologiam turbare: nam pari modo etiam posset dici, sine mutatione intrinsecâ sui, materiam primam v. g. iam esse albam, iam nigram, iam constituere hominem, iam non. Neque quoad hoc video, cur specialiter id dicatur in Angelis, magis quàm in nobis: nam tam intrinsecum & reale est Angelos cognoscere, quàm nos cognoscere; ergo tam repugnat in illis cognitionem mutari sine mutatione intrinsecâ quàm in nobis; ergo tam in illis, hoc quod amittitur, aut succedit de nouo, distinguitur, quàm in nobis.

Respondebis. Dices, hoc argumentum benè probare de cognitionibus aliorum obiectorum, non tamen de cognitione sui, quia ea non separatur ab illis. *Contrà Primò. Secundò. Tertiò.* Respondeo Primò, saltem diuinitus eam posse separari; Secundò, fortè etiam naturaliter; Tertiò, licet aliqua sui cognitio debeat necessariò in eis esse, non tamen hæc numero potiùs quàm illa: vnde omnes sunt simpliciter ab eis separabiles, & consequenter distinctæ realiter, vt in simili de vbicatione & duratione dictum est alibi.

11 *An dentur habitus intellectuales in Angelis.* Quoad Secundum, an dentur habitus intellectuales distincti in Angelis; in libris de Animâ ostendi in potentiis, quæ, positis omnibus prærequisitis ad operandum, necessitatæ sunt ad operationem, non habere locum habitus acquisitos: *Respondeo ex Philosophiâ.* cùm enim illæ potentiæ supponant totam virtutem necessariam ad operandum, debent eo ipso propendere in actum: nam quæ maior propensio quàm necessitas ad operandum? Dixi item, eam facilitatem, quam nos experimur in intelligendo, nihil aliud esse, quàm quòd species intentionales faciliùs excitentur ad operandum; quod prouenit ex eo quòd intensiores sint; illis autem semel excitatis alium habitum non habere locum propter rationem datam. hæc autem eodem modo applicanda sunt intellectui angelico, qui etiam positis prærequisitis omnibus ad operandum, nullâ indiget facilitate, & verò nec admittit illam, quandoquidem est omnino determinatus. Fateor tamen ad minuendum concursum intellectus, & ex hoc capite ipsum reddendum capaciorem ad cognoscenda simul plura, quæ sine habitibus non posset: *Non repugnat quidem dari tales habitus; de facto tamen eos dari, sine fundamento dicitur.* fateor, inquam, eos habitus simpliciter non repugnare etiam in potentiis necessitatis ad operandum. Verùm nullum habemus fundamentum de facto ad dicendum tales dari in nobis, aut in Angelis. Vtrùm autem in voluntate eorum dentur habitus, infrà dicam.

SECTIO QVINTA.

De obiecto intellectus angelici.

QVÆRIMVS quod sit obiectum intellectus angelici, & quomodo hic ab illo specificetur. 12 Suarez lib. 2. cap. 2. fusè hac de re tractat; facilior tamen quæstio est, quàm tam longam exigat disputationem: dicimus enim esse obiectum illius ens vt sic, sicut etiam est nostri intellectus: *Obiectum angelici intellectus est ens vt sic.* neque possumus Angelo negare indifferentiam ad cognoscenda omnia obiecta saltem diuisiuè, quam & nos habemus. Vbi aduerte, malè à nonnullis id probari ex communi ratione intellectus vt sic, quasi necessum sit omnem intellectum se extendere ad omnia. *Quidam id probant ex ratione communi intellectus vt sic, sed malè.* Id quod falsum est: nullo enim modo repugnat potentia aliqua cognoscitiua spiritualis, seu intellectus aliquis determinatus ad certas species obiectorum, & non ad alias. & idem dico de voluntate respectu boni: sicut enim potentia materialis, v. g. visus, determinatur præcisè ad colorem & lucem, nec potest alia materialia cognoscere; cur etiam inter spirituales cognoscitiuas potentias non poterit aliqua esse minùs vniuersalis quàm noster intellectus, & determinata ad certas species obiectorum? Gratis certè & sine fundamento prorsus vllo dicitur, spiritualitatem, id est carentiam impenetrabilitatis, aut carentiam integrantium partium, essentialiter debere tribuere cuilibet potentiæ extensionem ad omnia obiecta possibilia. nec aduersarij vllam afferunt rationem; & verò nec possunt, sed solùm supponunt quod deberent probare. Imò paulò antè in habitibus supernaturalibus spiritualibus, qui sunt per modum potentiæ in ordine supernaturali, ostendi dari eam limitationem, quæ eodem modo poterit in naturalibus: Angeli ergo & homines, non quia spirituales

tuales

tuales sunt, sed propter propriam & specificam perfectionem, habent hanc latitudinem; vnde ex parte obiecti formaliter nec Angeli inter se, nec ab homine distinguuntur, sed in solo modo illud cognoscendi, vt contingit in potentiis diuersis, habentibus tamen idem obiectum.

13 *An eò quòd vnus Angelus cognoscat idem obiectum perfectiùs altero, sequatur eos differre ex parte obiecti. Suarez affirmat. Confirmat.*

Circa quod occurrit dubium breue, an eò quòd vnus Angelus cognoscat idem obiectum perfectiùs altero, sequatur posse aliquo modo dici eos differre ex parte obiecti. Affirmat Pater Suarez suprà cap. 2. nam licet idem obiectum ab vtroque cognoscatur, potest tamen sub diuersâ ratione ab vno cognosci, quàm ab alio. quæ diuersitas etiam in obiecto ipso reperitur: sine dubio enim illud obiectum in se habet capacitatem, vt vno modo cognoscatur ab vno Angelo, & altero modo ab alio; ergo etiam ea diuersitas se tenet ex parte obiecti, quam vocat P. Suarez diuersam rationem sub quâ. Confirmat id: nam intellectus & voluntas habent sine dubio diuersitatem in obiecto, quia ille illud attingit quà verum, hæc quà bonum.

14 *Probabiliùs ea diuersitas desumitur ex parte modi, non ex obiecto. Ratio conclusionis est*

Crediderim hac in re vix posse esse quæstionem, nisi de solo modo loquendi; in eâ verò non approbo sententiam P. Suarez: ideò censeo, eam diuersitatem totam quantam ex parte modi desumi, non ex obiecto. Ratio est, quia obiectum nullam habet formalitatem quæ cognoscatur ab vno, & non ab alio: omnia enim, quæ sunt etiam ratione nostrâ excogitabilia, in eo obiecto cognosci possunt à quolibet Angelo, imò à quolibet ex nobis, qui iam saltem abstractiuè de eis formalitatibus & cognoscibilitatibus agimus; ergo nihil nec reale, nec ratione ab vno cognoscitur, quod non ab alio; ergo in obiecto nulla est diuersitas. Declaro ampliùs, licet illud obiectum sit cognoscibile diuerso modo à Michaële quàm à Gabriele, tamen Michaël cognoscit totum hoc: cognoscit enim etiam modum ipsum quo illud obiectum potest à se cognosci, & modum quo potest à Gabriele: item Gabriel cognoscit vtrumque modum, quo obiectum cognosci potest à se & Michaële; ergo ex parte obiecti nullus est modus, in quo differant, id est, nullus modus cognoscibilitatis est obiectum vnius, qui modus non sit obiectum alterius Angeli. Nec puto id à P. Suario posse negari.

Idem est de intellectu & voluntate.

Hoc ipsum suo modo dixi alibi de intellectu & voluntate: nam etiam ipsa formalis veritas obiectiua vt talis amatur, & ipsa bonitas vt talis cognoscitur: id enim formalissimè, quod amatur, debet cognosci, iuxta illud tritum principium, *Nihil volitum quin præcognitum*; vnde non differt vllo modo ex parte obiecti cognitio & amor, sed præcisè ex parte modi, quo versatur circa illud, qui modus est ipsa actus substantia, quæ vt talis non se tenet ex parte obiecti. Addo, etiamsi in amore & cognitione fortè posset reperiri diuersitas, quatenus bonitas vt bonitas allicit voluntatem, & veritas intellectum; at id non posse dici respectu duorum Angelorum. nam Michaël v.g. dum cognoscit hominem, non ideò eum cognoscit, vt quasi ex parte obiecti attrahat ad eam cognitionem homo, quâ à Michaële cognoscibilis: non enim dicit Michaël, Cognosco hominem, quia à me est cognoscibilis tali modo; sed sine vllâ reflexione supra proprium actum, & consequenter sine reflexione supra modum, quo homo est cognoscibilis à Michaële, cognoscit hominem directè. & idem dico de Gabriele. licet posteà ambo possint reflectere quilibet suprà modum quo cognitus est homo ab vtroque; vnde & illi ipsi modi cognoscendi, etsi in se diuersi, sunt tamen obiectum vtriusque intellectus, quia vterque potest cognoscere modum quo ambo respiciunt suum obiectum.

Hinc ad argumentum P. Suarez in formâ respondeo, concedendo obiectum ipsum in se esse diuerso modo cognoscibile ab vno, quàm ab alio; nego tamen eam diuersitatem non cognosci ab vtroque; vnde nego, aliquid in obiecto posse vllo modo excogitari, quod vnus noscat, alter verò non. vnde ex parte obiecti non potest esse vlla prorsus differentia; esset quidem, si vnus Angelus non posset noscere quomodo illud obiectum esset ab alio cognoscibile; at cùm hoc ab vtroque cognoscatur, non potest esse ex parte obiecti differentia vlla, nec quæ, nec sub quâ: sicut, licet diuerso actu indiuidualiter Petrus videat albedinem ab illo, quo eam ipsam ego video; non potest vllo modo dici, me ex parte obiecti habere nec quidem numero diuersum obiectum, licet obiectum habeat capacitatem, vt per diuersum actum numero noscatur à me quàm à Petro. 15 *Respondeo ad Suarez argumentum.* *A simili.*

Ratio autem huius est, quia illæ visiones non sunt reflexæ supra eum modum; imò, etsi essent reflexissimæ, si tamen quælibet supra vtrumque reflecteret, eadem esset ratio: vna enim idem, quod alia, nosceret, licet semper diuerso modo tenente se ex parte actus. Quæstionem ferè similem tractaui in prooemialibus Theologiæ & Logicæ, probans, scibilitatem & supernaturalitatem actus non se tenere ex parte obiecti scientiarum & Theologiæ, sed esse ipsammet entitatem actuum, & ex eis denominari obiecta tali & tali modo cognoscibilia; ordinem verò, qui in obiectis est, vt tali modo cognoscantur, non semper attingi per actus, quia non reflectunt se supra se; & posse etiam attingi ab aliis cognitionibus, etiamsi in se sint aut supernaturales, aut ad eam scientiam pertinentes. 16 *Ratio huius est.*

SECTIO SEXTA.

An intellectus Angeli sit capax veritatis & falsitatis.

QVOAD veritatem nulla esse potest difficultas; eo enim ipso quòd cognoscat in se rem, v.g. Deum existere, hominem currere, &c. actus ille formalissimè est verus, siue ille sit per modum compositionis ex prædicato & subiecto, prout nos iudicamus, siue sine vllâ compositione, eo modo quo visus albedinem hic & nunc intuetur existentem. de quo alibi. hæc enim diuersitas in ordine ad veritatem nulla est. Vnde etiam cognitio diuina, licet nihil habeat de compositione, est sine dubio verissima. *Angeli intellectus est capax veritatis.*

17 *Angelum esse falsitatis incapacem, auctores communiter supponunt.*

Quoad falsitatem autem maior potest esse ratio dubitandi, eò quòd non videantur Angeli posse errare, & consequenter nec falli: cùm enim omnium rerum habeant cognitiones intuitiuas,

tuitinas, hæ autem non sint capaces erroris, neque ipsi videntur errare posse. & ita communiter omnes auctores supponunt.

Qui Angelus falli possit.

Putarem tamen, hîc posse esse aliquam rationem dubitandi: nam iuxta ea quæ alibi docui, veritas non est essentialis cognitioni naturaliter intuitiuæ. Da ergo, Deum diuinitus abstulisse materiam aliquam, v.g. colorem, & reliquisse eodem modo species in Angelo; absque dubio Angelus eliceret naturaliter cognitionem de eo colore, perinde ac si existeret, & tamen falleretur. & ex hoc capite dicam infrà, Angelos non semper esse metaphysicè certos quòd obiecta existant, prout à se videntur. Et hinc explicabo, cur non sint omnino certi de obiecto supernaturali in substantiâ.

Conclusio Prima.

Dico ergo PRIMÒ, verum quidem esse, diuinitus Angelos hoc modo etiam in cognitionibus intuitiuis falli posse; in præsenti tamen loquimur præcisè de naturali capacitate erroris, quæ semper manet intacta, quidquid sit de eis casibus diuinitus possibilibus.

Conclusio Secunda.

Dico SECVNDÒ, Angelos, etsi in rebus, quas immediatè cognoscunt, falli non possint naturaliter; quia verò non omnia immediatè nouerunt, maximè futura contingentia, & actus secretos, videtur etiam certum, posse eos omnino falli circa eiusmodi; imò de facto dæmones sæpè falli, certum videtur apud omnes. Beati autem, quia prudentissimè operantur, numquam falluntur, nec in summo statu beatitudinis possumus facilè admittere errorem. Addo tamen, in rebus factibilibus fortasse vnum iudicare hoc iam magis expedire, quod tamen non expediat: potestque ad hoc propositum adduci contentio illa apud Danielem duorum Angelorum: vnus enim putabat magis expedire, Iudæos liberari; alter verò, vt manerent captiui. Nec video, cur talis aliquis error leuis repugnet statui beatitudinis, ideò non reputo improbabile quod Malonius docet apud Suarez cap. 33. num. 25. bonos Angelos aliquando, sed raro; malos verò sæpè decipi.

18 Vtrùm autem veritas & falsitas sit essentialis eis actibus, constat ex dictis à me vniuersaliter disp. 14. Logicæ, à num. 1. vbi ostendi, veritatis denominationem esse partim intrinsecam ab ipsâ affirmatione & negatione actus, & partim extrinsecam ab existentiâ obiecti: nihil enim aliud est, verum esse iudicium quo dico, *Deus est*, aut, *Petrus currit*, quàm duo hæc, & me id dicere, quod essentiale sine dubio est actui; & obiectum ita existere, quæ existentia obiecti distincta est ab ipsâ essentiâ actus, & ei extrinseca.

An veritas & falsitas sit actui essentialis.

Eodem etiam modo à num. 49. disputaui, an actus semel verus possit transire in falsum, & è contrario; & negatiuam partem vt certiorem defendi. Quod eodem modo de cognitionibus Angelicis dictum puta: vt ex ratione, quam breuissimè tango, constare potest. Ratio autem est, quia, si semel obiectum existit tempore per copulam affirmato, eo modo quo affirmatur, propositio semper erit vera: si verò non existat, semper erit falsa; repugnat autem, vt, postquam semel existit, vel extitit, prout requiritur ad veritatem, simul etiam non existat, aut non extiterit, prout requiritur ad falsitatem. Cumque propositio semper ab initio idem tempus significet, idemque obiectum: ea enim significatio est ipsa essentia propositionis, quæ mutari non potest, fit necessariò, vt quod requirit ad suam veritatem in primo instanti, requirat in omnibus; & consequenter, si in vno est vera, & in omnibus sit; aut è contrario, si in vno falsa, etiam in omnibus falsa.

Actus semel verus nequit fieri falsus, nec è contrario.

Ratio est.

Vltimò poterat hîc agi de cognitione matutinâ & vespertinâ Angelorum; sed de eâ egi tom. 1. disp. 10. de visione Dei, à num. 1. Vbi è D. Augustino ostendi, eam dici matutinam, quam Angeli per visionem beatam habuêre de creaturis, vt in Deo contentis; de quâ visione nihil ampliùs hîc occurrit dicendum: vespertinam autem, quam habuêre Angeli de ipsis creaturis in se, seu in proprio genere. de quâ & in præcedenti disput. dum de speciebus egimus, multa sunt dicta; quæ desiderantur, seqq. disputationibus inuenientur. 19

De cognitione matutinâ & vespertinâ Angelorum.

DISPVTATIO NONA.

Quomodo intellectus Angeli versetur circa obiecta naturalia creata.

SECTIO PRIMA.

Quomodo noscantur ab Angelis præsentia.

1 *Qui noscantur ab Angelis præsentia.*



DIXIMVS de obiecto intellectus in communi, iam oportet explicare ea obiecta magis in particulari. Et quidem quoad præsentia, dum actu existunt, non est magna difficultas: si enim habeat species infusas à Deo, tunc omnes fatentur ea cognosci posse intuitiuè, pro libertate tamen Angeli se applicantis; non enim necessariò omnes attendunt ad omnia quæ actu fiunt: si verò primò accipiat à Deo, præsente obiecto, eas species, aut ab ipso obiecto; etiam est clarum, quomodo ea obiecta tunc noscantur.

Non omittam tamen hîc notare, difficulter in Thomisticâ & communi sententiâ saluari posse, non tam quomodo noscantur præsentia, quàm quomodo excitetur in Angelis species de eis obiectis dum existunt: suppono enim quod infrà ex P. Suario docebo, Angelum in suis speciebus reflexè cognitis habere notitiam quamdam confusam rerum omnium, seu obiectorum sibi proportionatorum, vt inde pro libitu dicere queat, *Volo iam de hoc, iam de illo cogitare*. Hoc posito, cùm non necessariò Angelus ex præsentiâ obiecti determinetur ad cognoscendam rem actu existentem, vt Thomistæ omnes admittunt, certè non relinquitur ampliùs locus

In sententiâ Thomisticâ difficulter respondetur, maximè, quomodo species excitentur.

cus

Primò. cus ei excitationi. Non ex cognitione reflexâ specierum, quia ex vi illius non noscit, an exiturum sit; sed solùm quòd sit possibile: & licet nosceret illud exiturum, quia non scit, quando (alioquin iam sciret futura antequam fierent) non potest punctum scire, in quo obiectum existit, vt inde se excitet ad illius cognitionem. *Secundò.* Non item id scit ex aliquâ mutatione in specie factâ, quia nulla est in sententiâ communi. Non ab existentiâ ipsâ obiecti, quia hæc non immutat omnes, sed solùm volentes attendere: dicant ergo mihi, quomodo ille priùs naturâ queat excitari? ergo non est in Angeli potestate noscere res quando sunt, nisi quis dicat à Deo eos tunc excitari. hoc autem iam est contra Thomistas, qui in eâ excitatione non volunt recurrere ad Deum; præterquam quòd si hoc esset, vel omnes excitarentur præsente obiecto, & sic omnes illud noscerent (quod tamen ab his negatur) vel tantùm aliqui, quibus Deus eam cognitionem vellet infundere; ideoque, vt dixi, non esset in potestate cuiuslibet Angeli præsentia intueri. quod falsum est.

2 *Meliùs dicitur, Angelis non dari species de futuris, antequam ea sint.* Ideò magis inducor, vt credam eis non dari species de futuris antequam ea sint. *Responderi posset pro Thomistis.* Nihilominùs posset pro Thomistis huic argumento responderi, eò quòd, positâ existentiâ obiecti, ponitur conditio requisita vt species illa efficiat cognitionem; ideò in Angelo tunc excitari necessariò cognitionem, non de ipso obiecto, sed quòd iam possit, si velit, illud noscere in se; tunc autem liberum erit Angelo, si voluerit, se determinare, vel non determinare. *Contrà est.* At hæc solutio habet difficultates suprà tactas de dependentiâ ab eis extrinsecis & distantibus conditionibus. de quo suprà fusè.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo futura.

Sed iam de futuris agamus. dum de modo, quo Angelus species accipit, disputaui, nonnulla dixi circa hoc punctum de futuris & præteritis; adhuc tamen restant alia discutienda.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam supponuntur.

3 *De fide est, futura libera naturaliter non nosci.* Et quidem Primò supponendum est ex fide, futura libera non posse naturaliter cognosci à creaturâ, fine speciali Dei reuelatione. Ita enim in Scripturâ passim ponitur vt signum diuinitatis, noscere futura. Isaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia dij estis vos.* idem repetitur cap. 46.

Obiectio. Dices, Eo cap. 41. tam videtur asseri proprium Dei noscere præterita, quàm futura; sic enim dicitur, *Priora quæ fuerunt annuntiate, & ponemus cor nostrum,* &c. atqui non est de fide, non posse præterita naturaliter cognosci; ergo neque erit de futuris. Vrsit hanc difficultatem P. Suarez cap. 9. fusè satis, non tamen videtur assignare vllam disparitatem inter præterita & futura, nec respondere directè huic loco: in quo, etsi, quando de præteritis est sermo, nihil dicatur de signo diuinitatis; additur tamen, *Ponemus cor nostrum, vt intelligamus vos scire nouissima*; quibus videtur innui, eum, qui scit præterita, scire etiam futura.

Responsio Primò. Ideò respondeo Primò, ibi esse sermonem non de præteritis quibuslibet, sed de his quæ ante mundum fuerunt, id est, dicas, an & quæ sint initia diuinitatis, quid Deus antè decreuerit, &c. ita explicat hunc locum noster Cornelius ex Origene. certum autem est, sine Dei reuelatione tam non posse eas volitiones liberas Dei sciri, quàm futura. *Secundò.* Secundò respondeo, non dici ibi, *Et ponemus cor nostrum, vt intelligamus vos scire nouissima*, quod quidem denotaret, ex scientiâ præteritorum inferri futurorum; sed dici, *Et ponemus cor nostrum, & nos sciemus nouissima.* quasi diceret, Tam idola nesciunt præterita quàm nos futura. Per quod non innuitur, signum esse diuinitatis præterita noscere; statim autem versu sequenti de futuris dicitur, eorum cognitionem signum esse diuinitatis. Constet ergo, futura libera naturaliter non posse nosci, quidquid sit de præteritis. 4

Suarez disputat, cur sit de fide, futura libera naturaliter non nosci. Circa quam veritatem disputant aliqui, an sit de fide, ideò futura libera non posse sciri, quia in se immediatè nosci non possunt; an verò, quia nec possunt in caussâ suâ liberâ, id est, in volitione liberâ Dei. Vno verbo, Vtrùm sit contra fidem dicere, quatenus hæc futura pendent à solâ caussâ liberâ creatâ, posse sciri, siue posse Angelum naturaliter scire, quid ego facturus sim liberè, si Deus miraculosè me non impediat. *Eadem ratio est de nostrâ ac de increatâ volitione liberâ.* Huic quæstioni meritò respondet Suarez, nec in se, nec in caussâ posse ea futura videri: & eamdem esse rationem de volitione nostrâ liberâ, quàm de increatâ. Quæ omnia sic breuissimè ostendo. & quidem in caussâ liberâ non posse eiusmodi effectus nosci, nec ab ipso Deo, dixi in materiâ de visione contra P. Molinam, qui in voluntate nostrâ supercomprehensâ putat nosci posse actus nostros liberos. Est autem ratio manifesta, quia, cùm caussa libera secundùm id, quod in actu primo dicit, æquè respiciat futuritionem rei, quàm non futuritionem; vel è contrario; omnino repugnat ex eâ caussâ vt tali consideratâ, potiùs futuritionem quàm eius carentiam nosci determinatè: vnde à fortiori sequitur, multò minùs Angelum eam noscere posse.

5 *Probatio.* Quòd verò sit eadem ratio de actibus liberis nostris, quæ de diuinis, facilè inde constat, quòd nostri futuri actus de præsenti nihil sunt, ratione cuius possint per se mouere intellectum nostrum: imò, quia actus diuini de futuris in se actu existunt, nostri verò non; ex hoc capite citiùs actus diuini nosci possent quàm nostri.

Futura necessaria Angelus naturaliter noscit. Secundò supponendum est, futura, quæ necessariò emanant ex suis caussis, & quorum caussæ ita necessariò concurrent, vt conueniant ad productionem effectus, etiamsi vna vel altera caussa secundùm se sumpta non haberet eam connexionem cum eo effectu; omnia, inquam, talia futura posse ab Angelo nosci naturaliter, quia Angelus cognoscens perfectè eas caussas, noscit ea cum quibus sunt connexæ; ergo si (vt supponimus) sunt connexæ cum futuritione effectus, eam certò noscet.

Nota Primò. Circa quæ aduerte Primò, me locutum de effectibus, cum quibus totus caussarum concursus habet connexionem, etiamsi vna ex eis caus-

sis solitariè sumpta tali careat connexione. v.g. existentia ignis in hoc loco solitariè sumpta non habet connexionem cum accensione stupæ. item existentia stupæ in hoc loco solitariè sumpta non habet connexionem cum accensione ignis: at ea duo simul sumpta, & ignis hîc & stupa hîc necessariò inferunt combustionem stupæ. Si ergo caussæ naturales sint necessitatæ, vt ignis sit hîc, & stupa hîc; certè in eis caussis rectè noscetur futura combustio stupæ.

Nota Secundò.

Aduerte Secundò, Richardum & aliquos apud Suarez suprà contendere in caussis naturalibus, quæ naturaliter impediri possunt, non posse ab Angelo certò cognosci effectus illarum, quia non potest Angelus certò scire, eas caussas non esse impediendas. Verùm (vt ibi benè notat P. Suarez) vix potest esse cum his auctoribus quæstio de re: si enim caussæ illæ impediri possunt ab agente libero; sine dubio, sicut non potest cognosci, quid illud agens liberum sit effecturum, ita nec poterit nosci, an sint futuri eiusmodi effectus: at hoc non est contra suppositionem nostram, in quâ præcisè loquimur, casu quo ipsa etiam concurrentia caussarum ad operandum necessariò euentura sit: si enim pendet ab agente libero, quòd caussæ illæ necessariæ hoc vel illo modo sibi coëxistant, iam earum concursus non est necessarius; ergo de caussis, quæ impediri possunt ab agente libero, non est lis. Si verò loquantur hi de impedimento quod à caussâ necessariâ potest prouenire, quòd v.g. aqua possit extinguendo ignem, illum impedire ne comburat; rursus quæro, an supponatur aliquod agens liberum petens eam caussam inijcere. Et sic iam redit ad præcedentem casum, an non supponatur; & tunc cùm agens illud necessarium non sit habiturum à quo applicetur, vt impediat alterum; certè per accidens se habet vis impeditiua illius, neque ob illam retardari poterit Angelus, ne iudicet certò futuram combustionem. Denique si supponatur agens necessariò applicaturum aquam, iam tunc certò scietur non futuram combustionem.

6 Cum his auctoribus vix potest esse quæstio de re. Primò.

Secundò.

Notandum Tertiò.

Aduerte tamen Tertiò, hæc intelligenda esse, saluâ semper conditionali illâ, *Nisi Deus aliter voluerit:* cùm enim saltem miraculosè impedire possit effectum, si nolit cum caussis applicatis concurrere; certè nisi nobis constet, ipsum non velle eas impedire, non constabit nobis eas operaturas.

7 Vltimò supponendum, coniecturaliter ex aliquibus principiis & inclinationibus ipsarum caussarum liberarum posse Angelos multa prænoscere; & hinc fit, vt aliquando dæmones multa prædicant, vel quia iam paulò antè res incepta erat, vel tractata; vel quia executio ab ipsorum dæmonum voluntate pendebat, & ipsi posteà, vt putentur veri, ea exequuntur; vel quia noscunt inclinationes hominum, de quibus ea prædicunt.

Qui Angelus aliqua futura libera coniecturaliter prænoscat.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reiectis aliquibus sententiis, concluditur quid sit dicendum.

HIS positis, præsens difficultas tota in eo consistit, vt reddatur ratio, cur futura libera non possint antè nosci, quàm sint. Et quidem suppositis speciebus de illis, vix aut ne vix posse negari eam scientiam, satis suprà contra Thomistas ostendi: si autem non dantur species, certum est, non posse omnino cognosci. at in hoc ipso esse potest difficultas, cur non possint dari de facto tales species naturalitèr, & an saltem repugnet aliqua creatura Angelis nobilior, quæ petat eiusmodi species, & per eas cognoscere certò futura: non enim in eâ exigentiâ specierum includuntur duo contradictoria, neque inde sequeretur, eam creaturam habituram infinitam virtutem propriam Dei: adhuc enim esset ea creatura defectibilis, pendens à Deo, &c.

Ratio quæritur, cur futura libera non possint cognosci naturaliter.

In sententiâ Thomistarum difficulter respondetur.

Res hæc valdè est difficilis. Prima sententia docet, speciem inditam Angelo à creatione, solùm repræsentare futura secundùm esse possibile; vt verò ea repræsentet vt existentia, indigere quadam modificatione, quæ posteà fit existente obiecto. Hanc sententiam fusè Suarez reijcit, haud scio an efficaciter: quod enim dicit non esse à quo modus ille producatur, solui facilè potest: nam vt nos dicimus existente obiecto produci species de illo, ita huius sententiæ auctor Malonius dicet de illo modo, siue sit aliquid per modum qualitatis, siue per modum actionis. quod ad aliam difficultatem pertinet. nec sine necessitate ad Deum recurrit Malonius, quia aliter non potest, si detur tota species de futuris, declarari, cur non noscantur futura, vt suprà vidimus contra Thomistas.

Primus respondendi modus.

8

Suarez hanc sententiam reijcit, sed ipsemet impugnatur.

Faciliùs ergo reijcitur Malonius, quia malè vocat id, quod de nouo productum est, modum: est enim potiùs noua species productiua nouæ cognitionis, & quoad hoc iam relabitur in nostram sententiam; nondum tamen explicat, cur ille modus à Deo productus obiecto existente non potuerit etiam antè produci. in quo est tota difficultas præsens.

Meliùs reijcitur Primò.

Secundò.

Secundus modus dicendi est Bonauenturæ apud Suarez eo cap. 11. num. 5. qui ait, obiectum singulare non cognosci ab Angelo per vnam speciem, sed per multas simul. Reddit rationem, quia in obiecto seu re singulari sunt multa, figura, locus, tempus, &c. quæ exigunt varias species; ergo non potest illas combinare in ordine ad futuritionem, nisi illam rem intueatur: intuitio autem non potest fieri antequam illa existat; ergo neque noscere eam potest ante illius existentiam. Reijciendus tamen est Bonauentura: nam sicut, antequam quidquam sciat Angelus, combinat species ad cognitionem rei præsentis, poterit etiam combinare pro futuritione. Declaro id, ostendendo in terminis eam sententiam repugnare, dum insinuat ab Angelo eam combinationem fieri scientificè: iam enim eo ipso ante combinationem videtur supponi res ipsa cognita, alioquin quomodo scientificè combinat? Rogo ergo, per quid fuit habita ea cognitio? non per præuiam combinationem;

Secundus dicendi modus est Bonauent.

Ratio eius.

Reijcitur Bonauent.

9

tionem; sic enim daretur processus in infinitum; ergo debuit esse per simplices species, ergo per tales cognoscetur etiam futuritio: qui enim Angelo dixit, rem existere, vt faceret combinationem, potuit dicere *existet*, vt sic faceret combinationem pro futuris.

Confirmo. Adde, otiosam planè esse illam combinationem, si ante illam iam noscitur res. Confirmo: ea combinatio non fit ab obiecto præsente, & nihil in Angelo operante: si enim dicatur aliquid in Angelo produci, relabitur sententia hæc in præcedentem de modo producto, nec ea combinatio fit ab Angelo ipso, quia ante illam non scit quid fiat: hoc enim per combinationem noscit, ergo nihil habet vnde determinetur ad combinationem.

Bonauentura vlterius reijcitur. Denique reijcitur, quia falsò supponit, per simplices species non posse omnia, quæ habet simul vna substantia, cognosci, cùm (vt dicemus infrà) etiam duo disparata obiecta possint simul per vnam speciem repræsentari. Et licet id concederetur Bonauenturæ, adhuc (vt benè P. Suarez obseruat) non satisfacit difficultati: nam res existens vt existens non habet compositionem,
10 quia existentia non distinguitur à re existente vllo modo realiter, imò neque obiectiuè propriè, vt aliunde suppono: ergo benè potest cognosci res vt existens, aut vt futura per simplicem speciem.

Tertius dicendi modus est Granadi. Contrà est. Tertiò P. Grana[illegible] tract. 5. ait, ideò futura libera non posse cognosci, quia non potest Angelus cognoscere, ea non esse impedienda à suis caussis. Verùm hæc ratio dicit idem per idem: nam ego v.g. non aliter impedio meum actum liberum amoris, quàm eum non habendo: & è contrario formalissimè illum non impedio, habendo illum; ergo idem est, meum actum liberum non esse à me impediendum, ac meum actum liberum esse à me habendum, seu ac esse futurum à me; ergo dum dicitur, ideò non potest Angelus noscere meum actum amoris esse futurum, quia non potest illum noscere à me non esse impediendum; idem planè dicitur, ac non scire illum esse futurum, quia non potest scire esse futurum. quod sine dubio est idem per idem.

Roboratur. Confirmo: quando existit actus, potest quis scire illum non impediri à caussâ, etiamsi hæc possit illum impedire; ergo eum qui futurus est, poterit scire non impediendum, quia verè non est impediendus, etiamsi possit impediri, vel detur vna ratio independens ab hac. Fateor, si loqueremur de cognitione eius actus in ipsâ caussâ, & ex vi illius, bonam futuram eam rationem P. Granadi; at hîc quærimus, cur in se ipso, qui futurus est, non possit cognosci, sicut præsens noscitur non in caussâ, sed in se ipso, quia in se est.

11 *Quartus dicendi modus.* Quarta & vltima sententia docet, repræsentationem fieri per assimilationem: hanc autem cùm sit quoddam genus relationis, non dari nisi ad obiectum præsens; ergo futura non possunt repræsentari antequam sint. Ita Caietanus, Ferrara, Capreolus & alij apud Suarez suprà num. 9. Verùm omnes hoc vnico ferè verbo *Reijcio Primò.* reijcio, relictis aliis argumentis quæ benè vrget Suarez, scilicet repræsentationem cognitionis non esse per formalem similitudinem, sed in genere intentionali, vnde malè requirunt eam præsentiam. Hoc ergo argumento, & aliis relictis, sic ego vrgeo: etiam res præterita non habet actu esse, ergo non potest ad illam esse relatio similitudinis; ergo etiam non poterit cognosci ab Angelo. quod est contra ipsos auctores. *Secundò.* Secundò, possibilia etiam non dantur actu, vel certè (ne quæstionem faciamus de nomine) ego non sum similis prædicamentaliter homini purè possibili; & tamen cognoscitur res vt possibilis, antequam fiat, & per cognitionem tam veram quàm noscatur ipsa res vt existens; ergo cognitio non est assimilatio prædicamentalis requirens coëxistentiam alterius extremi. *Tertiò.* Tertiò, in ipso Deo, qui etiam noscit res antequam sint, & verò perfectissimè; ergo cognitio non est assimilatio physica, petens actualem existentiam, nisi fortè recurrant hi ad suam præsentiam in æternitate, satis alibi à nobis refutatam. *Quartò.* Quartò, quia futura necessaria actu non sunt Angelis similia, & tamen cognosci possunt, ergo.

12 *Quintus dicendi modus.* His ergo sententiis reiectis, fortè ex dictis à nobis de speciebus sic quis discurreret: Angelus & omnis creatura accipiens species non ab instanti creationis, sed posteà, vel eas accipit ab obiectis, vel à Deo: si ab obiectis, clarum est, cur non possit eas accipere antequam ea sint; nihil enim, antequam sit, operatur: si à Deo, tunc dici potest, Deum in dandis eis speciebus supplere quodammodò obiectorum improportionem, eo solùm tempore, quo obiecta, si proportionata essent, operatura erant species, & quia antequam sint, non petunt vllo modo eas producere, ideò nec Deus eas producit naturaliter, antequam res sint; sed cùm primùm hæ existunt, & ob suam materialitatem, aut alio ex capite per accidens impediuntur.

Efficaciter impugnatur. Obijci tamen efficaciter contra hanc rationem potest, Ergo nec de possibilitate rerum dari poterunt species, antequam illæ sint: Deus enim non potest tunc propriè supplere exigentiam earum rerum, cùm actu tam non sint, quàm verè non essent, si possibiles non essent. Consequens autem apertè falsum est, quia de multis rebus possibilibus habent naturaliter Angeli species. *Responderet quis.* Aliquis responderet possibilitatem eo modo, quo est, etiam de facto, dari, ideoque benè posse quodammodò petere, vt actu dentur à Deo species de illâ. *Contrà est.* Sed contrà, quia (vt dixi sæpè) possibilitas propriè actu absolutè omnino nihil est; ergo non potest ex hoc capite solida ratio desumi, cur dentur de illâ species magis quàm de rebus futuris, cùm etiam futuritio suo modo de facto nunc detur, licet non detur res futura.

13 *Sextus & optimus dicendi modus desumitur ex moralibus inconuenientiis, si noscerentur futura libera.* Meliùs ergo posset quis discurrere eo planè modo, quo de secretis cordium infrà discurremus. Et quidem si de actibus liberis aliorum loquamur, omnia quæ probant eos nec quidem actu existentes posse ab aliis cognosci, probant à fortiori, non posse nosci, antequam sint. Si verò loquamur in ordine ad proprios actus futuros, difficiliùs redditur ratio. Nihilominùs potest dici eos non posse nosci antè, propter inconuenientia magna, quæ inde sequerentur: tum quia noscendo suos actus liberos futuros, noscerent sæpè alienos. si v.g. nosco me odio habitu-

habiturum Petrum cras propter hanc caussam, iam ibi cognosco eum daturum mihi talem caussam: inde autem totius reipublicæ politicæ gubernatio perturbaretur, & quilibet, propter tales præuisiones, perpetuò alterum odio haberet, vitaret aspectum, curaret occidi, &c. Quæ multò magis militant circa futura quàm circa præsentia, quia plura sunt futura quæ simul nosci possent, quàm quæ simul vnâ vice sunt præsentia. Deinde etiamsi propterea non esset quis in aliorum actuum notitiam deuenturus, adhuc in se ipso esset ea scientia occasio, vel perpetuæ tristitiæ, si præscirentur graues casus, & sic homo sibi semper displiceret: vel fortè occasio desperationis: si verò euentus futuri, & actus liberi boni essent, esset etiam occasio magnæ nunc securitatis, & inordinatæ lætitiæ, desidiæ, &c. æquum ergo fuit propterea, vt nulla creatura naturaliter possit eiusmodi futura scire. Et hæc est repugnantia, quæ in tali præscientiâ potest reperiri, quamque suprà obiectio in contrarium posita petebat. Si cui meliùs aliquid occurrerit, libenter amplectar.

SECTIO TERTIA.

De præteritis.

14 *Vasquez ait, præterita posse immediatè in se nosci, licet nota non fuerint, quando extiterunt.* *Suarez impugnat.*

EGIT Suarez fusè hac de re cap. 12. num. autem 4. refert opinionem Vasquez, aientis posse ab Angelo immediatè in se præterita nosci, etiamsi, quando extiterunt, nota non fuerint. Quam doctrinam sibi dicit esse valdè nouam & mirabilem, ideò eam fusè refutat præcisè probando, eamdem planè rationem esse de præteritis, quæ, quando extiterunt, non fuerunt nota, quæ est de futuris. concludit autem nu. 7. non esse verisimile à P. Vasquez, magni & acuti ingenij viro, eam instantiæ similitudinem non fuisse visam; etiamsi fortè ob aliquam caussam eam reticuerit. opinatur ergo Suarez, tam non posse præterita nosci, etiamsi dentur species de illis, quàm non possunt futura. Vnde tunc præcisè fatetur præterita nosci, quando, dum extiterunt, nota fuerunt, & ex eâ notitiâ relicta fuit species in Angelo, quâ cognoscit posteà se vidisse illud obiectum: & in eâ visione reflexè cognitâ noscit etiam ipsum obiectum: non enim aliam immediatam cognitionem de ipso obiecto præterito agnoscit, licet fuerit, dum extitit, immediatè in se cognitum: nec reputat absurdum, eam vnicam de præterito Angelo quasi abstractiuam cognitionem concedere. hæc ibi fusè toto eo capite.

Refuto Suarez.

Memini me hanc doctrinam (quam apud alios recentiores vidi) sæpè reiecisse, quod & nunc ex proposito, breuissimè tamen, præstandum est. Et quidem negare nec volo, nec possum, Patris Suarez eamdem planè esse rationem de præteritis ac futuris: id enim mihi semper altè insedit, vnde suprà efficacem instantiam attuli ad probandum, Angelos, si semel habeant species de futuris, posse ea noscere, sicut possunt præterita: hæc enim tam non existunt, quàm non existunt futura, &c. Verùm
15 non possum vllo modo probare quod addit Suarez. Et quidem meo iudicio euidenter sic illud reijcio. Sumo iam ipsammet intuitionem præcedentem, quam Angelus habuit existente obiecto, & cuius recordari potest Angelus, iuxta doctrinam Patris Suarez; ea intuitio iam est præterita, & tam non existit, quàm non existit ipsum obiectum. Et tamen, quia relicta est species de illâ, potest illa in se immediatè cognosci, nec ille modus intuendi rem non existentem arguit infinitatem, immutabilitatem, &c. ergo eodem modo, quandoquidem datur species de obiecto ipso præterito, etiamsi non fuerit intuitio de illo, poterit nunc Angelus illud intueri vt præteritum, sicut intuetur suam intuitionem. Et idem dico de futuris, nec possum vllo modo videre, quid sit speciale in intuitione præ obiecto ipso, vt intuitio non existens, sed præterita, terminet cognitionem; & obiectum non existens, sed præteritum, non possit terminare cognitionem immediatè.

Obiectio Prima.

Dices fortè Primò, caussam esse, nam quando intuitio præcedens noscitur, id fit per memoriam; si verò obiectum non fuisset notum, nulla fuisset memoria. Benè: at hoc non est ad rem, quia omisso termino *memoria* sic argumentor, Illa quæ dicitur memoria, est cognitio immediata actus præteriti iam non existentis; ergo cognitio immediata de obiecto non existente, sed præterito, non est supra vires Angeli: quòd enim dicatur memoria, vel non, est denominatio extrinseca à cognitione propriâ præcedente. At hæc denominatio non magis facit actum illum iam existere, quàm si non fuisset: nec quod ad species attinet, quidquam iuuat, quia, vt Suarez supponit, tam de aliis futuris & præteritis ipsis obiectis habet Angelus species proprias, quibus immediatè in se obiecta sunt cognoscibilia, si his nihil deesset ad terminandum, quàm habeat de suâ propriâ cognitione præcedenti; ex parte verò obiecti ad terminandum non plus habet vnum quàm alterum, quia neutrum in se iam existit; ergo manifestè est per accidens illa denominatio, quòd dicatur ea cognitio *memoria*. quæ enim inde vires ei accrescere possunt? planè ego nec leuem video disparitatem.

Contrà est.

16

Respondebis Secundò.

Respondere fortè Secundò posses, neque ipsam præcedentem intuitionem in se immediatè cognosci, sed in specie existente actu, & relictâ in intellectu Angeli ex præteritâ intuitione. Verùm hæc responsio facilè reijcitur Primò, quia expressè est contraria ipsis cum quibus ago, qui negant obiectum cognosci à nobis mediatè in specie. Secundò, quia, sicut præterita intuitio cognoscitur in specie reflexè cognitâ, ita eodem modo in eâ specie de futuris & præteritis, quæ actu extitit, & reflexè etiam potest cognosci actu ab Angelo, cognosceretur etiam res futura & præterita, omnino independenter ab eâ intuitionis memoriâ: tam enim ex se species de obiecto futuro est repræsentatiua obiecti, quàm species de intuitione repræsentatiuâ intuitionis; habent ergo æqualem vim, vt reflexè cognitæ ducere possint in obiecti cognitionem; malè ergo inde disparitas assignatur.

Contrà Primò.

Secundò.

Secundò principaliter eam doctrinam impugno.

Secundò principaliter eam doctrinam reijcio, quia independenter ab eâ reflexione ego possum recordari eorum quæ vidi, & ea in se intueri vt præsentia. Quod patet manifestâ experientiâ: quis enim, quando recordatur parentis, 17

rentis, amici, &c. eo ipso necessariò reflexè debet recordari suæ notitiæ, sed immediatè eos considerat, ac si essent præsentes? Vide quæ dixi disp. 20. de scientiâ Dei à num. 4. & licet homo simul recordetur se vidisse tale obiectum; improbabiliter tamen diceretur, cognitionem nostram non ferri immediatè ad parentem ipsum præcedentem, vel ad pontem, quem immediatè antè vidi; sed solùm in meâ cognitione vt in speculo me contemplari parentem, fluuium, pontem, &c. quòd si immediatè rem ipsam in se nosco, licet simul recorder meæ antiquæ visionis, magis augetur difficultas contra aduersarios: nam tunc immediatè in se nosco vt præteritas duas res, quæ in se nullo modo existunt. Vnde meritò infero, Ergo potest etiam res non existens terminare notitiam sui, ergo, etiamsi non vidissem eas res, possem iam eas cognoscere, dummodò nunc haberem species de illis.

Vrgeo argumentum. Vrgeo argumentum: sæpissimè quis intuetur & videt vnam rem, & non facit reflexionem supra suum actum: vt enim dixi loco citato, non quandocumque cognoscit quis obiectum, semper reflectit se supra suam cognitionem, vt experientiâ manifestâ patet: & tamen posteà recordatur quis se vidisse illam rem, vel audiuisse, &c. ergo pari ratione res, quæ non fuit nota quando extitit, potest posteà à nobis cognosci, eo ipso quòd relinquat nobis speciem sui. Probatur euidenter consequentia; quia illa meâ cognitio non fuit, quando extitit, in se nota, etiamsi per eam obiectum fuerit notum, & tamen illius etiam cognitionis reflexè recordor, ergo. Minor verò, quòd recordemur posteà talium rerum, & visionis illarum, est certissima. Maior autem, quòd non semper, sed rarò eam reflexionem faciamus, facilè videtur posse probari: nam ea reflexio supra propriam cognitionem non fit formaliter per eam cognitionem. multi enim negant etiam diuinitus, vllam creatam cognitionem posse esse reflexam supra se ipsam; & licet diuinitus non repugnet aliquas esse supra se reflexiuas (in quo Patri Suarez acquiesco;) certè non potest probabiliter dici, id de facto omnes habere: quomodo enim experientiâ id in omnibus deprehenderetur, & tamen nemo ex aduersariis, nec quidem in vnicâ, id notasset, imò & dixisset id diuinitus repugnare? ergo non necessariò fit ea reflexio per ipsummet actum, sed neque per alium distinctum actum, quia tunc sequeretur processus infinitus: si enim cognitio directa de Petro v.g. necessariò debet cognosci per aliam reflexam, ergo & hæc debebit nosci per aliam, & sic in infinitum. Quo enim fundamento vel apparenti dici poterit, eam primam cognitionem eo ipso quòd existat, necessariò producere species sui, quæ determinent necessariò ad reflexam sui notitiam; secundam verò cognitionem non producere necessariò species sui, nec excitare ad sui cognitionem? ergo non necessariò cognoscitur actus, quando extitit, quod &, vt dixi suprà, manifestâ experientiâ patet; ergo potest quis recordari sui actus, quem tamen non nouit, dum existeret.

18 *Consequentia euidens.* *Non necessariò fit reflexio actuum, ne detur processus in infinitum.*

19 *Obiectio Prima.* Nec potest dici, tunc temporis, quando quis se non reflexit supra suum actum, non posse illius posteà recordari: etenim numquam homo aliquam rem noscit, de quâ saltem ictu oculi immediatè pòst si interrogetur, non recordetur, nisi omnino fuerit distractus, ita vt propriè non viderit illam; at in eo casu meum argumentum habet suam vim, quia siue sit vno anno pòst, siue vnico tantùm instanti, iam non ampliùs existit ea cognitio, quæ non fuit cognita, dum extitit, & tamen possum posteà illius recordari, seu eam noscere; ergo rem, quam non noui præsentem, possum noscere posteà, si reliquit speciem sui.

Secunda obiectio. Quòd si ideò dicatur, tunc temporis me solùm recordari rei visæ, non verò me eam vidisse; contrà, quia, vt dixi paulò antè, si immediatè pòst interroger, semper recordor quòd viderim, legerim, &c. & tunc possum me reflectere supra eam visionem iam non existentem, ergo. Contrà Secundò, quia, licet non recorder me vidisse, obiecti tamen in se omnino recordor, maximè quando, vt dixi, immediatè pòst reuocatur mihi in memoriam; ergo possum recordari rei præteritæ immediatè & in se, licet cùm extitit, non reflexè nouerim me noscere; & consequenter, licet posteà eam non intuear in cognitione præcedenti, sed in se. *Contrà Primò.* *Secundò.*

Propter hæc omnino certum puto, præterita posse cognosci, dummodò species de illis habeamus, etiamsi non fuerint anteà, quando extiterunt, cognita. quod tenet Vasquez, vt suprà vidimus, licet in eo non videatur loqui consequenter, quòd sentiat non esse eamdem de futuris rationem: nos enim eamdem planè esse cum P. Suarez docemus. Aduerto tamen, circa specierum infusionem hanc esse differentiam inter præterita & futura; quòd de futuris liberis repugnet omnino naturaliter infundi creaturæ species, antequam illa sint, propter rationes quas suprà reddidimus, ideoque futura libera simpliciter non sint naturaliter cognoscibilia à creaturâ. At de præteritis possint naturaliter infundi species, quia non vrgent vllo modo illæ rationes, quæ pro futuris: quando enim rationalis & libera creatura efficit aliquem actum externum, iam eo ipso illum facit publicum. Vnde, sicut non est contra regimen politicum, quòd tunc temporis queat cognosci ab Angelo existente; ita nec videtur esse contra idem regimen, quòd possit Angelus posteà productus illum actum cognoscere, aut quòd alius Angelus, qui tunc existebat, licet non nouerit illum actum, dum extitit, possit posteà illum cognoscere pro suo libitu. 20

Concluditur, posse præterita nosci, dummodo species de illis dentur, licet non fuerint nota, dum existerent. *Specierum infusarum differentia circa præterita & futura.*

Confirmo hanc secundam partem conclusionis: prima enim satis suprà probata est: nam planè videtur improbabile, dicere, Angelum, qui quando res extitit, fuit distractus ad alia, iam non posse ampliùs eam rem noscere, nisi ex fide & reuelatione aliorum. Secundò, etiam est improbabile, ei solùm concedere posteà obscuram & imperfectam cognitionem præteritorum, præcisè quatenus obiecta in actibus continentur: quæ cognitio quodammodò est in solâ attestatione. Denique nulla est ratio, cur dicatur repugnare talis modus cognoscendi, vt ostensum est hucusque, ergo non debet negari. 21

Confirmo secundam partem conclusionis.

SECTIO QVARTA.

An Angelus cognoscat rationes communes.

Quid sit ratio communis.

IN meâ sententiâ negante rationes communes præcisas & abstractas, nihil aliud est noscere rationes communes, quàm cognoscere singularia actu confuso, non distinguente illa inter se, sed ea per modum vnius attingente, vt cùm dico *homo*; species verò in nobis pro eiusmodi cognitionibus desumuntur ex multis indiuiduis particularibus, vnde posteà per discursum elicimus conclusionem generalem, v.g. *Ergo omnis homo est rationalis.* quâ de re fusè egi in Logicâ.

Refutantur, qui Angelis necessariò tribuunt tales rationes communes.

Hinc infero, nullius momenti esse rationes eorum, qui putant necessariò debere Angelis tribui tales cognitiones, eò quòd scientia non sit nisi de communibus, & quòd indiuidua non queant nosci, nisi cognitis rationibus communibus, quæ sunt de eorum essentiâ. Vno enim verbo respondetur, nihil esse à parte rei commune, quod sit de essentiâ singularis cuiuslibet, sed eas denominationes rationis communis ge-
22 nericæ, specificæ, &c. desumi ex cognitione confusâ omnium vel specierum, vel indiuiduorum vnius speciei. vnde totus ego possum perfectissimè nosci, non notis talibus generibus adæquatè, sed meâ solâ animalitate & rationalitate, quæ est pars generis. Deinde dico, in nobis scientiam esse de singularibus, licet minùs distinctis, vnde perfectiorem esse eam quæ magis singularia distinguit, quia magis clara, & talem in Deo & Angelis admittimus.

Primò quæritur, an Angeli possint nosse rationes communes. Suarez ait, & negantem & affirmantem esse probabilem.

Hoc supposito circa Angelos quæri potest, Primò, an possint habere cognitionem earum rationum communium. Secundò, quibus speciebus pro illâ vtantur. Circa primum P. Suarez cap. 8. num. 9. probabilem censet & negantem & affirmantem sententiam. Et quidem probabile esse, posse Angelos noscere eo modo rationes communes, probat; quia in tali modo cognoscendi non est vlla repugnantia, nec talis cognitio, etsi minùs clara, falsa est, aut erronea, vt suo loco fusè ostendi; cur ergo ex propriâ libertate non poterit se determinare ad cognoscendum, v.g. hominem, dicendo, *Omnis homo est animal rationale*, etiamsi tunc distinctè non se applicet ad cognoscendum Petrum vel Paulum, ac differentias illorum inter se? Et hanc partem ego iudico vt probabiliorem.

Obiectio Prima. Responsio.

Dices Primò, Deus non potest habere similem cognitionem, ergo neque Angelus. Nego consequentiam: nam Deus est omnino incapax cognitionis confusæ, Angelus verò non. Quod maximè ego confirmo ex dicendis infrà, Angelum scilicet limitatæ esse virtutis, & non posse simul actu noscere obiecta omnia, quorum habet species, sed pro suâ libertate se applicare iam ad hoc, iam ad illud. Vnde pro præsenti
23 puncto sic argumentor: Si nolit Angelus omnino desistere à cognitione aliorum obiectorum, & simul velit cogitare de animalitate omnium hominum, cùm ad vtrumque actu claro & distincto cognoscendum, ob limitationem virtutis non habeat sufficientes vires; manifestè infertur, posse in illo sine vllâ imperfectione, suppositâ, vt dixi, limitatione virtutis, eiusmodi actum confusum reperiri, quo sine vlteriori distinctione inter Petrum & Paulum in particulari dicat, *Omnis homo est animal*, licet in Deo locum non habeat eiusmodi actus, vt obiectio meritò supponit, eò quòd Deus habet infinitam vim ad omnia ea obiecta simul & distinctissimè cognoscenda, nec potest pro suo libitu ab actu adæquato suæ cognitionis cessare. de quo fusiùs in materiâ de scientiâ Dei.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Talis cognitio esset superflua & otiosa, ergo Angeli pruden[ter] modo operantes numquam eam habebunt, maximè circa illa obiecta, quorum habent species proprias & distinctas. ita obijciunt nonnulli, qui licet admittant, eam cognitionem non esse impossibilem, ob hanc tamen obiectionem negant eam de facto dari. Ideò respondeo ex dictis à me paulò antè, constare posse esse occasionem, in quâ prudenter Angeli nolint habere aliam cognitionem distinctiorem, quia magis ad eam deberent attendere, nec opportunum eis est tam explicitè omnia ea obiecta cognoscere: cogerentur enim cessare à cognitione aliorum obiectorum. quod ipsi de facto nolunt ob alias caussas. *Respondeo.*

Secundò quæritur, quibus speciebus Angeli vtantur pro cognitione rationum communium. Suarez responsio.

Quæri Secundò potest, quibus speciebus Angeli vtantur pro eiusmodi cognitione. Indicat P. Suarez id non posse fieri per species infusas, quæ præcisè repræsentent rationes communes: nam species infusæ debent esse perfectæ & distinctæ: non enim sunt consentaneæ Angelis aliæ imperfectæ. Ideò concludit, id fieri vtendo inadæquatè illis speciebus distinctis, hoc est, non eas ad distinctissimam quàm possunt elicere cognitionem applicando.

Respondeo ego quæstioni.

Ego tamen arbitror, suppositâ doctrinâ Suarez quam tradit num. 11. scilicet, necessarium esse vt Angeli multa obiecta communia non possint cognoscere, nisi per conceptus quasi communes & indistinctos; posse pro tali cognitione consentaneas dici eiusmodi species, solùm repræsentantes rationes communes. quòd si consentaneæ, cur non illis infunduntur? 24

Dices Primò, quia omnia, quæ illis infunduntur, debent esse perfecta. Respondeo, id ab ipso P. Suario negandum: cùm enim, vt supponit, non possint de multis obiectis Angeli habere alias cognitiones, certè nec species alias habere poterunt: si enim species haberent clariores, facile illis esset, non attendendo ad alia obiecta, elicere cum eis distinctam cognitionem eorum obiectorum. Ratio à priori est, quia non debentur Angelis omnia in summo gradu, sicut nec debentur de obiectis omnibus possibilibus species; cur ergo non erit conforme eis, si vltra centum distinctas, sibi debitas, Deus adderet duas vel tres ex minùs distinctis? certè hoc augeret perfectionem eorum, non minueret. *Obijcies. Respondeo. Ratio responsionis est.*

Infero. Ratio illationis.

Hinc colligo Primò, illas species non futuras tantùm memoratiuas, seu relictas ex actibus, & in quibus vt in speculo contemplentur Angeli eas rationes communes, eo modo, quo, vt paulò antè vidimus, multi opinantur cognosci præterita. Moueor ad hanc illationem, quia si sint obiecta, quæ necessariò non possunt nisi ita confusè nosci; ergo species ad eam primam notitiam deseruientes, non possunt esse 25
per

per actum priorem acquiſitæ: nam ante primam notitiam nullus eſt actus; ergo debuêre eſſe infuſæ. Adde, quod ſupponitur à multis, per ſpecies memoratiuas non cognoſci obiectum ipſum in ſe, ſed in actu præterito, ſatis à me paulò antè reiectum eſſe.

Secundò reſpondeo abſolutè quæſtioni. Secundò colligo, abſolutè eſſe poſſe ſpecies inditas pro eiuſmodi cognitionibus. quod ex proximè dictis manifeſtè conſtat, & fit inde clariùs, quia, licet tales non ſint tam perfectæ quàm aliæ, non propterea negari debent Angelo, nec in ſummo gradu omnia eis ſunt concedenda. Poſſunt præterea Angeli vti eis ſpeciebus in ſe claris ad eliciendam cognitionem non ita diſtinctam, eo modo, quo circa primum punctum dixi. neque iam hîc noua aliqua apparet difficultas.

SECTIO QVINTA.

An Angelus noſcat purè poſſibilia.

Suarius impugnat Vaſquez. MERITÒ Suarez cap.13. impugnat Patrem Vaſquez, eò quòd dixerit Angelum non indigere ſpeciebus diſtinctis ad cognoſcenda obiecta ſibi connaturalia, ſed per ſuammet eſſentiam illum eſſe proportionatum ad eam cognitionem; poſteà tamen negauerit
26 *Ratio Suarij bona eſt.* Angelos poſſe cognoſcere purè poſſibilia. Ratio P. Suarez eſt bona, quia exiſtentia obiectorum poſſibilium non requiritur vt terminent cognitionem; ergo, ſi Angelus ex parte principij eſt completus per ſuammet eſſentiam, tam poterit cognoſcere poſſibilia, quàm exiſtentia; aliunde autem Angelus non eſt naturâ ſuâ quoad exiſtentiam magis connexus cum his quàm cum aliis creaturis poſſibilibus, ergo. Hoc argumentum eſt optimum, quod tamen in Patrem Suarez retorqueri poteſt: eo enim euidenter deducitur, etiam futura cognoſci poſſe antequam ſint, ſi Angelus de eis habeat ſpecies, quia obiectum, vt terminet cognitionem, non indiget exiſtentiâ. quòd ſi P. Suarez requirit exiſtentiam actualem, cur & eam non potuiſſet requirere Vaſquez in ordine ad eam cognitionem intuitiuam? *Proprio Suarij argumento reijcitur Suarez, & Primò Vaſquez.* Proprio ergo argumento vterque reijciendus. Suarez ſatis ſuprà; Vaſquez verò nunc: quia eò quòd Angelus aliqua poſſibilia cognoſcat, ſi ſemel ſupponatur completus in actu primo, nullum prorſus inconueniens ſequitur; cur ergo id negandum?

Obijcies cum Vaſquez. Obijcies cum Vaſquez, vel deberet omnia ſimul Angelus cognoſcere, quod repugnat; vel nulla, quia non eſt maior ratio de vno quàm de alio, & ad omnia æqualiter eſt completus. *Reſpondent nonnulli.* Reſpondent nonnulli, non ſequi neceſſariò, eò quòd Angelus haberet potentiam cognoſcendi infinita diuiſiuè, eum omnia cognoſciturum, aut ſimul, aut diuiſiuè: poſſet enim pro ſuâ liberâ voluntate ſe determinare ad hoc potiùs quàm ad illud obiectum, vt de facto contingit circa exiſtentia: neque enim neceſſariò Angelus eſt in actuali cognitione rerum omnium exiſtentium, ſed iam hæc iam illa cognoſcit; ergo eo modo, quo ad hæc determinatur, poſſet etiam determinari in ordine ad poſſibilia.

27 *Hæc ſolutio non ſatisfacit.* Hæc tamen ſolutio non videtur ſatisfacere obiectioni Patris Vaſquez, quia non poſſet ſe determinare liberè Angelus, niſi iam ea omnia obiecta ſaltem in confuſo cognoſceret, vt dicemus infrà: nihil enim volitum, quin præcognitum. Meliùs ergo poſſet inde negari conſequentia, quia, etſi naturâ ſuâ eſſet completus Angelus ad quæcumque poſſibilia ſub diſiunctione, Deus poſſet eum determinare non dando ei concurſum, niſi ad hæc vel illa: ſicut licet voluntas ex ſe ſit indifferens ad hunc vel ad illum actum numero diuerſum, Deus tamen determinat illam ad indiuiduationem eo modo, quem in Phyſicis ferè declaraui: in præſenti autem caſu etiam deberet Deus determinare ad ſpeciem, quia non prænoſcebat Angelus, quorum obiectorum habere poſſet notitiam. *Meliùs obiectioni reſpondeo.*

Secundò impugnatur ea ſententia P. Vaſquez, quia, vt ipſe admittit, etiam antequam res hæ exiſtant, noſcuntur ab Angelo, ſaltem vt poſſibiles, ergo etiam poterunt noſci aliæ, quæ non ſunt exituræ. Patet euidenter conſequentia: nam de facto neutræ vt poſſibiles quidquam habent, ratione cuius determinent vllo modo ad cognitionem; ergo in hoc ſunt æquales: futuritio autem habet ſe omnino per accidens: nam nec ea tunc cognoſcitur, nec ea actu poteſt iuuare, quia nihil actu eſt, & in ordine ad cognoſcendam perfectè poſſibilitatem, quid facit ea futuritio? ergo in hoc puncto ſunt omnino pares. Vlteriùs, Angelus naturâ ſuâ non habet maiorem connexionem cum his quæ de facto exiſtunt, quàm cum aliis: tam enim naturaliter potuerunt Angeli produci in alio mundo quàm in hoc, vt ex terminis patet: quæ enim in Michaële poteſt excogitari connexio maior cum boue exiſtente, quàm cum alio poſſibili, aut cum aliâ ſpecie diuerſâ animalis, quæ numquam exiſtet? ergo non poteſt Angelus ex naturâ ſuâ magis eſſe ſpecies bouis, quàm quorumcumque aliorum entium poſſibilium; ergo æqualiter erit reſpectu omniũ; ergo cùm æqualia ſint omnia alia, tam poterit cognoſcere poſſibilia quàm exiſtentia; vel debebit dicere eos à ſolo Deo determinari, prout nos diximus paulò antè. *Secundò impugnatur Vaſquez.* *Vrgeo.* 28

Imò neque hoc dicere poteſt P. Vaſquez: nam cùm Angelus poſſit noſcere omnia quæcumque ſunt in vniuerſo, ſeu de facto; potuerint autem connaturaliſſimè multa alia produci, etiam illa cognoſci potuerunt; ergo, cùm virtus intellectus Angelici non ſit nunc minor quàm tunc foret, vt ex ſe patet; certè, ſi tunc poſſet, etiam nunc poterit, niſi Deus violenter neget ei concurſum ad ea noſcenda, quæ poteſt naturaliter noſcere. quod abſurdum videtur. Hac ergo Vaſquez ſententiâ omiſſâ,

DICENDVM PRIMÒ, Angelum in creaturis de facto exiſtentibus, vt in medio, poſſe cognoſcere multa poſſibilia quæ numquam extitura ſunt. In hac conuenit etiam Vaſquez; licet fortè non admodum conſequenter ad propria principia, quibus negat in Deo, vt in cauſâ, poſſe creaturas noſci. de quo alibi. Ratio eſt manifeſta, quia Angelus intuitiuè & quidditatiuè noſcens ignem, noſcit in illo multos alios calores & luces, quæ numquam exituræ ſunt; ergo eodem modo comprehendens ſuam voluntatem, nouit ſe in eâ poſſe elicere actum odij Dei, quem tamen de facto numquam eliciet: & eodem modo noſcit in ſe poſſibilia multa peccata, quæ numquam extitura ſunt. *Concluditur, Angelum in creaturis de facto exiſtentibus, vt in medio, poſſe noſſe multa purè poſſibilia.* 29 *Ratio concluſionis.*

SECVNDA

Conclusio Secunda.

SECVNDÒ DICO, species immediatas de obiectis naturalibus possibilibus esse connaturales Angelis, id est naturaliter eis dari posse, siue debeantur, siue non. de quo statim. Hanc omnino puto certam ex communibus principiis, & quæ dixi paulò antè contra Vasquez, eam confirmant. *Ratio Prima conclusionis.* Nam in primis hæ species in suâ entitate sunt naturales, vt supponimus; ergo ex hoc capite non sunt supra capacitatem Angeli; vnde si illæ res fuissent productæ simul cum Angelo, Angelus eiusmodi species habuisset naturaliter. *Secunda.* Prætereà, ex eo quòd illæ res careant existentiâ, non fiunt incapaces, vt naturaliter cognoscantur tamquam possibiles: est enim existentia impertinens ad terminandam cognitionem de possibilitate, vt in superioribus ostensum est. *Tertia.* Tandem neque vllo modo fit Angelus incapax earum specierum, eò quòd habeat de facto alias de his creaturis quæ existunt: nam cùm multò plura, quàm de facto sint, potuerint esse in hoc vniuerso, vel certè Angelus connaturalissimè potuerit existere, etiamsi fuissent creati duo vel tres alij mundi; tunc autem, vt omnes supponunt, potuisset habere simul species de omnibus illis rebus: certè etiam de facto habet vires naturales, vt simul recipiat species de illis mundis, etiamsi non exi-
30 stant; quia ex defectu existentiæ mundi alterius, non est in Angelo reddita minor virtus sustentatiua: ergo negari non potest, quin tales species sint ei naturales, id est non supernaturales, seu non supra capacitatem naturalem eorum.

An sine miraculo Angelus simul omnes iam dictas species habere possit. Respondeo, rem esse dubiam.

Illud hac occasione dubitari posset, an, licet quælibet ex his speciebus sub disiunctione sit eis naturalis, omnes simul sint naturales, siue, an sine miraculo omnes simul habere queat. Aliquis absoluiè affirmaret, negaret absoluiè alius; ego verò dico, esse rem dubiam: non enim video repugnantiam in aliquo Angelo tam perfecto, qui posset omnium possibilium species naturaliter habere, siue illæ essent numero infinitæ, siue vna repræsentans infinitas creaturas, quia ex tali virtute non arguitur virtus infinita in essentiâ, nec aliunde sequuntur inde duo contradictoria; ergo. Secundò dico, etiam possibiles esse Angelos alios limitatæ virtutis, in ordine ad hoc, vt possint v.g. habere species de tot obiectis, & non de pluribus; quia neque in hoc est vlla repugnantia. Quales autem sint Angeli, qui de facto existunt, & quot habere queant species, non video quî possit, nisi purè diuinando, decidi, ideò nihil in eâ re determino.

Conclusio Tertia.

TERTIÒ DICENDVM, Etsi naturaliter aliquot aut omnes species ex possibilibus habere Angeli possint, probabile est, eas non deberi illis, non solùm omnes, sed fortè nullam determinatè.
31 *Ratio conclusionis.* Quia Angelus non habet maiorem connexionem per modum obiecti cum hac creaturâ possibili quàm cum illâ: nec ex eo quòd sit capax naturaliter, quantum est ex se, habendi eas species, sequitur, eas deberi illi; vt in materiâ primâ respectu formarum possibilium, & in omni subiecto respectu accidentium, quæ potest recipere, manifestè constat: neque enim omnes formas aut accidentia, quorum sumus naturaliter capaces, debemus necessariò habere. Vbi

Aduerte Primò (quod & suprà notaui) gratis à multis doceri, deberi Angelo species omnium rerum quæ existunt. *Impugnantur qui docent, Angelis deberi species omnium rerum.* Quod ex proximâ ratione sic ostendo: Licet Angelus sit capax naturaliter specierum de possibilibus, non tamen ideò illas debet habere, ergo licet sit capax specierum de omnibus existentibus, non etiam ideò illas debet habere. Vel detur ratio, cur Angelus petat omnes species de existentibus, nullam tamen de possibilibus; certè id non potest reduci ad maiorem perfectionem aut voluptatem Angeli: quia maior esset perfectio, si cognosceret aliquem alium Angelum ex possibilibus, quàm scarabæum existentem. Neque item potest reduci in appetitum ipsius Angeli, propter eamdem rationem: quia maiorem videtur habere ad Angelum possibilem, quàm ad scarabæum existentem. Neque item in existentiam obiectorum, quia hæc non petunt cognosci ab Angelo, etiamsi possint. Vnde magis confirmor in opinione suprà positâ, quòd scilicet nec omnium rerum existentium debeantur naturaliter species Angelo, nisi quando illis obiectis præsens est, vt suprà insinuaui. 32 Quorum autem debeatur, & quorum non, & an de facto de aliquibus possibilibus habeant species, res est planè incerta, nec quid Deus in hoc puncto voluerit, facilè possumus coniectare.

Responsio. Dices, Angeli naturam esse talem, vt petat cognoscere ea quæ sibi coëxistunt, eò quòd, si à rebus accepturus esset species, acciperet ab omnibus existentibus; quia verò à possibilibus purè accipere non posset, non debentur ei species rerum purè possibilium. *Primò contrà est.* Sed contrà, quia hæc ratio est bona, si loquamur de speciebus repræsentantibus futuritionem aut existentiam vt exercitam, ideoque eâ vsi sumus suprà ad probandum, nulli creaturæ deberi species de futuris, antequam sint: at cùm possibilitas, vt verè noscatur, non petat rei existentiam in vllo tempore; cur non petere poterit Angelus species aliquot de possibilitate, sicut petit omnes de rebus existentibus? *Secundò.* Contrà Secundò, quia ea exigentia indeterminata specierum de omnibus quæ existunt, quæcumque illæ sint, iam est à me suprà refutata. Et ampliùs ad propositum vrgetur: si acciperet species à rebus, non proptereà haberet tempus accipiendi ab omnibus, maximè si infiniti mundi existerent: non enim posset ad omnia obiecta accedere, vel certè non haberet virtutem tot species recipiendi; ergo non sufficit ea disparitas, vt proptereà eis debeantur de omnibus futuris, non tamen de vllis possibilibus.

33 *Conclusio explicatur.* Dixi suprà, probabile esse, non deberi vllas species de possibilibus, quia non habemus vllam rationem cur dicamus, in eis dari exigentiam earum specierum; fortasse tamen ex specificâ suâ naturâ, vel omnes, vel saltem aliqui, multas exigunt, quia neque ea exigentia est supra eorum vires, vt dixi suprà. sed quia positiuum argumentum ad eam adstruendam non habemus, probabiliùs eam negamus.

Nota. Aduerte Secundò, sermonem esse de cognitione quidditatiuâ: nam per discursum cognoscere poterunt multa ex possibilibus abstractiuè, sicut nos quando disputamus, vtrùm hoc vel illud ens diuinitus repugnet. quod multò meliùs ab Angelis præstari poterit.

SECTIO

SECTIO SEXTA.

An Angelus cognoſcat ſecreta cordium.

De fide eſt, ſecreta cordis naturaliter non noſci.

SVPPONO, vt rem de fide, cordis ſecreta, ſiue actus noſtros liberos voluntatis, non poſſe ab Angelis naturaliter cognoſci (idem eſt de vnius Angeli ſecretis reſpectu alterius) videatur Suarez cap. 21. vbi Scripturæ teſtimonia pro hac veritate congerit. Ita Pſal. 43. Deo vt proprium tribuitur noſſe abſcondita cordis: *Ipſe nouit abſcondita cordium.* Ierem. 17. *Prauum eſt cor hominis & inſcrutabile; quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor omnium filiorum hominum*; & alibi paſſim. Adducit etiam eodem capite multa ſanctorum Patrum loca pro eâ veritate.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ ſententiæ reiectæ.

34 *Quidam dicunt, actus liberos ex ſolâ Dei liberâ voluntate eſſe occultos. Reijciuntur*

PATER Suarez cap. 22. varias ſententias circa explicationem huius difficultatis eruditè & ſolidè refutat, quas nos breuiter tangemus. Prima eſt eorum qui dicunt, actus liberos ex ſolâ Dei liberâ voluntate, non verò ex naturâ rei, eſſe occultos. Sed hi reijciuntur facilè, quia Scriptura & Patres docent, etiam apud Ethnicos eſſe bonum argumentum Dei loquentis, manifeſtationem cordium: ſi autem hoc non repugnaret ex naturâ rei, ſed ex libero decreto actuali diuino; vnde, quæſo, Ethnici potuiſſent ſciuiſſe, Deum id de facto ſtatuiſſe, cùm ignorent Scripturas, vel iis non credant?

Alij aiunt, ab Angelo noſci actus liberos vt exiſtentes, non tamen diſcernendo, an ſint odium vel amor determinatè. Reijciuntur, non tamen ſolidè.

Alij docuêre, poſſe naturaliter ab Angelo cognoſci actus liberos vt exiſtentes, ſolùm tamen in communi, non diſcernendo, an ſint odium vel amor determinatè. Hos reijcit nonnemo, quia cognitio intuitiua non poteſt ita confuſa eſſe. Hæc tamen non eſt bona impugnatio, quia (vt diſp. 9. de viſione, à num. 11. oſtendi) poteſt eſſe viſio per ſpecies proprias ita imperfecta, vt non diſtinguat ſuum obiectum ab omni alio, etiam genere vel ſpecie diuerſo. & de facto ita contingit in viſu, quando è longinquo intuemur colorem, vel in exiguâ luce, & non poſſumus diſtinguere, an ſit niger, an viridis, &c. & in ſono contingit idem: percipitur enim ſæpiſſimè, & non poteſt diſtingui, qualis ſit, etiam inter ſonos diuerſos ſpecie.

Melior impugnatio.

Reijciendi ergo ſunt hi auctores, quia ſine vllo fundamento coarctant loca Scripturæ & Patrum, quibus abſolutè dicitur actus liberos noſtros exiſtentes non poſſe videri. quod de omni viſione, ſiue clariori, ſiue minùs clara, intelligendum eſt. Secundò, quia non reddunt rationem, cur non poſſint diſtinctè cognoſci.

35 *Tertiò, reijciendus Heruæus.*

Tertiò reijciendus Heruæus apud Suarez, docens ab Angelis cognoſci actus liberos omnino perfectè; ſolùm tamen ignorari intenſionem eorum, eò quòd actus liberi remotè repræſentantur.

Ratio eſt.

Reijciendus, inquam, quia manifeſtè opponitur locis Scripturæ & Patrum, in quibus actus abſolutè dicuntur occulti; de intenſione autem nec verbum apud Patres: & impertinens eſt illa intenſio ad manifeſtationem cordium: quando enim Chriſtus hac manifeſtatione oſtendebat in ſe loqui Deum, numquam dixit; *Vt quid cogitatis intensè vt ecce in cordibus veſtris?* ſed, *Vt quid cogitatis?* &c. Præterea haud conſequenter loquitur Heruæus; quia tam naturaliter debet eſſe occulta intenſio quàm ſubſtantia, aut contrà. nec poteſt aſſignari diſparitas: quod enim dicitur de remotâ repræſentatione, improbabile eſt, quia tam præſentes ac vicini poſſunt eſſe Angelo Cuſtodi mei actus, quàm mea voluntas, in quâ ſunt; & tam remota eſt ſubſtantia actus quàm intenſio illorum.

Quartò, reijciuntur alij.

Quartò alij reijciendi, dum dicunt, poſſe cognoſci naturaliter actus liberos perfectè in ſe; ignorari tamen finem, ad quem ordinantur. Si enim de fine intrinſeco loquantur, hoc eſt, de ipſo obiecto actus, quomodo, quæſo, poteſt actus perfectè cognoſci, ſi ignoratur quod obiectum habeat? ſi verò de fine extrinſeco ab actu imperante, tunc debebit ignorari ſubſtantia ipſius actus imperantis; ergo non poſſunt cognoſci omnes actus in ſe. cuius contrarium ſupponunt hi auctores. Præterea ſine vllâ ratione aut experientiâ ea diſtinctio intruditur, & propterea eodem modo oppugnantur locis Scripturæ, ſicut alij auctores paulò antè. 36

Ratio inquiritur, cur actus liberi ſint occulti. Prima reſponſio quorumdam.

Conſtet ergo naturaliter loquendo, & ſubſtantiam, & circumſtantias, &c. actuum liberorum, nobis & Angelis eſſe occultas. Sed quæ erit huius ratio? Aliqui dicunt, Actus liberi non ſunt naturales, ergo nec obiectum naturale intellectus angelici, qui ſolùm fertur ad ens naturale. Ita cum Caietano Bañes, & cum Albertino noſtro noſter etiam Tannerus diſp. 5. qu. 3. dub. 6.

Contrà eſt.

Miror tamen hos non aduertiſſe, æquiuocam eſſe vocem illam *naturale:* ſignificat enim *naturale*, vel vt contraponitur libero; vel vt contraponitur rei ſupernaturali. Actus ergo noſtri non ſunt quidem naturales in primo ſenſu, quia ſunt liberi, non verò neceſſarij. In ſecundo tamen ſenſu naturaliſſimi ſunt; Angelus autem & nos benè poſſumus cognoſcere res non naturales in primo ſenſu; id eſt non neceſſarias, ſed liberas ſeu contingentes, dummodò in ſecundo ſenſu naturales ſint; aliàs neque ſuos proprios actus poſſet Angelus cognoſcere: quod tamen falſum eſt; & etiam poſtquam manifeſtantur, non poſſent cognoſci, quia adhuc remanent liberi.

Secunda aliorum reſponſio. Contrà eſt.

Secundò alij dicunt, actus liberos ſoli diuinæ & propriæ voluntati eos elicienti ſubdi, ideò ſoli Deo, & operanti eſſe notos. Sed contrà, quia etiam productio Angeli ſoli diuinæ voluntati ſubditur, & tamen naturaliter poteſt cognoſci Angelus eſſe productus; ergo à fortiori actus liberi. 37 Ratio à priori eſt, quia ſubdi in productione, non eſt ſubdi in cognitione, vt per ſe patet.

Tertia aliorum reſponſio. Diſtinguitur.

Tertiò alij, quia actus ſunt indifferentes, vt ſint, ergo non poſſunt determinatè cognoſci. Diſtinguo conſequens: antequam ſint, tranſeat; poſtquam ſunt, nego conſequentiam: aliàs nec ab ipſo operante poſſent cognoſci, nec manifeſtari, quia etiam ſunt indifferentes.

Quarta aliorum reſponſio.

Quartò alij dicunt, actus liberos, quamdiu ſunt in profundo animæ, non poſſe cognoſci, ideoque neceſſarium eſſe, vt qui eos habet, ponat illos in cauſâ liberâ exteriori. Ita Richardus

dus apud Suarez suprà. Hæc sententia improbabilis est, quia non possunt actus esse in profundiori loco quàm sit ipsum subiectum in quo sunt; ergo sicut anima & voluntas hoc non obstante cognosci potest, ita etiam & actus ipsi in eis existentes. Præterea in re spirituali, præsertim indiuisibili, qualis est anima Angelusque, quomodo potest intelligi profundum aliquod, vbi abscondantur actus? Tandem, quia, etsi esset, posset tamen illud intrare Angelus, & videre quid esset in profundo eo, siue in eo animæ cellario.

Contrà est.

Quinta aliorum responsio. Quintò dicunt alij, actus nostros non posse cognosci, quia carent illuminatione. Sed hi vel loquuntur de illuminatione materiali, & hæc non est necessaria vt Angelus cognoscat, siue alium Angelum, siue actus, siue Deum, &c. solùm enim potentia nostra visiua hoc lumine materiali indiget. Præterea, si hoc requireretur, quomodo Angelus manifestans aliis suos actus, eos illuminaret materialiter? Si de illuminatione per speciem loquantur, petunt principium: quærimus enim rationem, cur non dentur species de istis actibus, sicut de aliis obiectis; aut, si dantur, cur per eas operari non possit Angelus?

Contrà est.

38

Sexta aliorum responsio. Alij Sextò dicunt, hos actus non posse cognosci, eò quòd non sint vniti cum potentiâ Angeli cognoscentis. Hi etiam improbabiliter loquuntur, quia, si voluntas angelica, quæ in eorum sententiâ est accidens, potest cognosci, etiamsi non vniatur cum cognoscente, cur, quæso, non poterit & ipse actus cognosci? Deinde alia omnia obiecta materialia noscuntur sine vllâ vnione cum Angelis. Item actus, v.g. visio nostra, sensatio, &c. possunt cognosci sine vnione, cur ergo non & actus voluntatis? Adde, si hæc vnio requireretur, fore vt illi non possent manifestari, quia nec per manifestationem vniuntur cum aliis. Ratio à priori contra hos auctores est, quia obiectum vt terminet cognitionem, non requirit vnionem cum potentiâ; quòd si eam petat, saltem mediâ specie posset vniri, vt vniuntur pleraque alia obiecta. Deinde, vt alibi dixi, neque hæc vnio ad concurrendum requiritur per se: nam concaussæ etiam accidentales, vt simul operentur, non petunt mutuam vnionem, vt in duobus caloribus duorum subiectorum simul idem passum intendentibus, & in multis aliis exemplis clarè constat. Vbi obiter noto, haud ita benè nonnullos concedere his auctoribus, ex defectu vnionis non posse istos actus per se immediatè concurrere etiam cum altero Angelo penetrato ad cognitionem sui, quia, vt sæpè dixi, sola indistantia requiritur inter concaussas.

Contrà est.

Ratio à priori contra hos auctores.

Nota.

39

Septima responsio Molinæ. Septimò P. Molina quæst. 57. art. 4. conatur in omnibus sententiis circa acquisitionem specierum difficultatem explicare: & quidem in sententiâ aiente species à Deo infundi, opinatur ideò eos non cognoscere secreta cordium, quia non habent de illis species; ideò verò ait eis tales non fuisse inditas, quia posteà quilibet poterat suos actus noscere per experientiam. Verùm hoc non satisfacit, quia vel Angeli de aliorum secretis possunt posteà per se scientiam acquirere, vel non. si non, debebat ergo Deus illis infundere species eo modo quo de aliis rebus ob eam caussam infudit; vel certè adhuc nulla assignatur disparitas: si verò successu temporis poterant ex se acquirere eam notitiam; ergo iam non erunt occulta secreta cordium quando existunt; & consequenter destruetur status quæstionis.

Contrà est.

Responsio Molinæ in aliorum sententiâ. In sententiâ verò eorum, qui dicunt Angelos accipere species ab obiectis, fusè conatur probare cognitiones & actus voluntatis non nosci, nisi formaliter per se ipsos, vel per aliam potentiam subordinatam, qualis in nobis est phantasma respectu sensuum externorum, & intellectus, qui est reflexiuus supra phantasiam. Sed neque hæc responsio subsistit, quia gratis videtur supponere illud principium, & valdè obscurè Molina illud proposuit. Vnde nec ipsi omnino arrisit. Et meritò: cur enim immediatè mea volitio non producet sui species, sicut eas producit albedo & cetera entia? in hoc enim est tota præsens difficultas. Illud etiam displicet, quòd dicat, visionem v.g. cognosci non aliter quàm formaliter per ipsam effectionem. hoc, inquam, displicet, quia id omne quod cognoscitur, debet necessariò terminare seu esse obiectum cognitionis; productio autem cognitionis non est (vt ipse alibi & omnes fatentur) cognitio; ergo non potest esse perceptio ipsius visionis, ergo sicut in aliis caussis non intellectiuis productio caloris ab igne non est perceptio, qua ignis noscat se calefacere. Et ne recurratur ad hoc quòd subiectum non sit intellectiuum, certè in ipsâ animâ productio speciei non est perceptio, quâ noscat se producere; ergo nec id habet productio cognitionis; sed necessariò debebit concedi vnum è duobus; vel non videri eam cognitionem; vel, si videtur, ipsam esse reflexam propriè supra se. de quo alibi.

Contrà est.

Præterea displicet.

40

Sententia Vasquez. P. Vasquez difficultate oppressus disp. 209. post longissimam discussionem, dixit, nullam huius rei posse reddi rationem, sed id reducendum in naturam ipsorum actuum: nec mirum hoc esse, quandoquidem ipsos Angelos in se & virtutem eorum non cognoscimus. Hanc sententiam non meliùs impugnabimus, quàm rationem ipsam reddendo, de quâ paulò pòst.

Sententia Suarez. Denique Suarez, ceteris omnibus sententiis reiectis, concludit, rationem huius reddendam esse ex eo, quòd non infundantur à Deo Angelis species de secretis cordium: vnde fit, vt illa nequeant videri: huius autem carentiæ specierum non reddit vllam rationem physicam, cùm tamen in eâ carentiâ sit tota præsens difficultas. In quo puncto videtur omnino conuenire cum P. Vasquez, qui cùm negasset vniuersaliter omnes species Angelis, non potuit ad hanc rationem recurrere, sed debuit aliunde repugnantiam petere. Fateor illum malè reduxisse id in improportionem ipsius obiecti: hoc enim & naturale est, & cognoscibile ab ipso Angelo habente illos actus; ergo à fortiori ab alio perfectiori; ergo nisi ex parte principij sit aliquis defectus, certè actus ipse benè poterit cognitionem terminare. 41

SVBSE-

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid ſit in hoc puncto probabilius.

Aſſentior Suarez.

ASSENTIOR Patri Suarez in hoc, ſcilicet proximam rationem, cur non poſſint cognoſci ſecreta cordium, eſſe defectum ſpecierum; quod etiam Molina ſuprà priùs docuerat. Addo tamen, potuiſſe Patrem Suarez conſequenter ad ſua principia, quòd ſcilicet, eſto dentur actu ſpecies de futuris, requiratur tamen aliqua conditio extrinſeca, ratione cuius non poſſint futura cognoſci; conſequenter, inquam, ad hanc doctrinam potuiſſe dicere, dari quidem de facto ſpecies de ſecretis cordium, eas tamen talis eſſe naturæ, vt peterent tamquam conditionem ad operandum conſenſum Angeli eos actus habentis. Sed quidquid de hoc ſit, iam oportet explicare, cur non dentur tales ſpecies de ſecretis, ſicut dantur de aliis obiectis.

Quæſtionis ratio nulla eſt phyſica, moralem tamen aſſigno cum Suarez.

In hoc puncto dicendum videtur cum Patre Vaſquez, rationem phyſicam nullam à nobis poſſe dari, imò nec Suarez, vt dixi, vllam dat; moralem autem politicamque benè poſſumus reddere, cum ipſo Suarez & aliis; quia ſcilicet ad pacem, concordiam & gubernationem politicam hominum & Angelorum, oportuit actus liberos eſſe ſecretos: ſi enim, cùm primùm aliquis apud ſe vel perfectè liberè, vel inaduertenter contra aliquem inciperet aliquid
42 cogitare, eo ipſo ille alter hoc intelligeret; numquam poſſet eſſe pax, & ex minimis cogitationibus maximæ poſteà pullularent inimicitiæ & odia. Deinde vix vmquam poſſent rei puniri, quia cognoſcerent, quando iudex cogitaret de iis capiendis & puniendis, poſſentque euadere, &c. Quod etiam locum habet in bonis actibus, quos oportet ſæpiſſimè diſſimulare, tum propter vanitatem fugiendam, tum etiam, ne ſæpè ex eorum notitiâ aliquod bonum impediatur ab aliis.

An etiam actus neceſſarij voluntatis & intellectus ſint Angelis occulti.

Quia verò hæ rationes ſolùm videntur habere locum in actibus liberis, poſſet aliquis fortè dicere, alios actus voluntatis neceſſarios, & omnes actus intellectus, qui ſunt neceſſarij, non eſſe naturâ ſuâ occultos Angelis, ſed poſſe naturaliter cognoſci. Quæ videtur fuiſſe ſententia D.Thomæ: paſſim enim cùm de ſecretis cordium loquitur, rationem ex ſolâ illorum libertate deſumit; ergo quæ non ſunt libera, occulta non erunt. Videatur P.Suarez ſuprà capite 22. vbi ait, multos ex Thomiſtis in eam ſententiam inclinare.

D. Thomas videtur negaſſe.

Suarez affirmat, & meritò.

Oppoſitum tamen meritò idem P. Suarez docet ibidem, & pro maiori explicatione diſtinguit actus neceſſarios ex ſe, vt de amore Angeli erga ſeipſum multi ſentiunt, & de amore Dei in patriâ, fateturque eiuſmodi actus poſſe cognoſci ab alio Angelo. & quidem id meritò
43 docet: nam ſi natura Angeli habet eam proprietatem, vt neceſſariò ſe amet, Angelus comprehendens illam naturam, vel ſaltem quidditatiuè & perfectè eam noſcens, debet in illâ noſcere eam ad ſe amandum neceſſitatem, ſicut in ſole ad illuminandum; & conſequenter eo ipſo debet noſcere illum amorem. Idem clariùs adhuc conſtabit in amore beatifico, qui cum maiori neceſſitate ex viſione Dei oritur, vt aliunde ſuppono.

Replica.

Dices, Adhuc ſtante viſione beatificâ, poteſt beatus liberè ſe determinare ad hunc potiùs numero actum, quàm ad illum; ergo ſaltem quoad indiuiduationem debebit ignotus eſſe Angelo amor: quòd ſi ignotus eſt quoad indiuiduationem, ergo non poterit videri, quia viſio non fertur in rationem genericam aut abſtractam, ſed in indiuiduum vt tale.

Reſponderet quis.

Fortaſſe aliquis reſponderet, repugnare eiuſmodi libertatem ad indiuiduationem, quia in eiſdem circumſtantiis non ſunt multa indiuidua poſſibilia. Verùm, quia fusè alibi contra Vaſquez & alios oſtendi, in quibuſcumque circumſtantiis poſſibilia eſſe multa indiuidua ſolo numero diſtincta; ideò, eo principio admiſſo,

Reſpondeo Primò.

Reſpondeo, eo ipſo quòd tales actus non petant occultari Deum vel ab initio creationis; vel tunc, quando illi exiſtunt (iuxta diuerſas opiniones de infuſione ſpecierum) dare ſpecies non ſolùm de ratione communi, ſed de indiuiduali, per quam eos actus vt tales in indiuiduo noſcere poſſint.

Secundò.

Secundò reſpondeo, poſſe admitti, Michaëlem noſcere Gabrielem ſe
amare, etiamſi non ſciat, quo amore in indiuiduo; quia tales actus confuſi non repugnant Angelis, vt ſuprà iam docui. 44

Quo ſenſu ſententia P.Suarez vera ſit.

Alij ergo actus ſunt ex ſe indifferentes, vt liberè fiant, qui tamen per accidens hîc & nunc ex defectu aduertentiæ, ex paſſione, aut ex alio capite, neceſſariò fiunt. & de his benè etiam docet Suarez, non ſolùm quando liberè fiunt, ſed etiam quando neceſſarij ſunt, non poſſe cognoſci certò ab aliis. Ita etiam docet Tannerus ſuprà, & communis eſt omnium ſententia, ita vt Suarez dicat, contrariam eſſe temerariam.

Ratio huius eſt.

Ratio huius, ſi ad auctoritatem recurramus, deſumitur ex dictis ſuprà, vbi Patres abſolutè vocant ſecreta cordis actus internos, nullâ factâ diſtinctione inter liberos & neceſſarios; & conſtabit ampliùs ex dicendis ſect. ſequ. pro actibus intellectus: ſi verò quoad rationem politicam, etiam eodem modo hîc habet locum: nam fortè natura maximè vellet occultare motus illos primò primos, etiamſi liberi per accidens non ſint. Secundò, quia ſi, quando ſunt neceſſarij, noſcuntur; ergo cùm ex neceſſariis tranſeant in liberos, ſæpè ſolùm ex aduentu alterius actus neceſſarij, v.g. maioris cognitionis, ſtatim poſſit eos noſcere, etiam quando ſunt liberi.

Denique ratio à priori.

Denique ratio à priori eſt, quia hi actus magis ſapiunt naturam liberorum (nam per ſe illis conuenit libertas) quàm naturam neceſſariorum: eſt enim illis accidentale, quòd hîc & nunc neceſſariò fiant.

SECTIO SEPTIMA.

An actus intellectus alieni ſint Angelis occulti.

Affirmant quidam, omnes actus intellectus ex naturâ ſuâ eſſe aliis notos, &c.

SINGVLARIS eſt ſententia quorumdam, actus 45
omnes intellectus ex naturâ ſuâ eſſe aliis notos, & ſolùm, quatenus imperantur à voluntate, occultos eſſe, quia vt ſic includunt actum ipſum liberum, à quo imperantur. ita traditum fuiſſe à P.Alphonſo Deza, inſigni olim Societatis Doctore, aſſerit eius diſcipulus Vaſquez

apud Suarez cap.25. & Tannerum suprà. Putat etiam Vasquez, fortè improbabilem non esse eam doctrinam, pro quâ etiam refert Henricum, Ægidium, Heruæum; &, vt dixi paulò antè, agens de necessariis actibus voluntatis, videtur ea fuisse D.Thomæ, quia de secretis cordium nullam aliam reddit rationem, nisi ex libertate desumptam.

Contraria sententia est probabilior. Plerique auctores cum Diuo Thomâ. Conclusio probatur ex Scripturâ,

Dicendum tamen est cum Suario, Tannero, & aliis ferè omnibus, etiam ipsos actus intellectus esse naturâ suâ occultos. quod expressè docet D.Thomas hîc quæst.57. art 4. corpore, distinguens cogitationes intellectus ab affectionibus, prout sunt in voluntate, & de vtrisque docet esse occultas: & idem docet in respons. ad 2. Probatur autem manifestè ex Scripturâ, vbi & cogitationes intellectus, & intentiones voluntatum dicuntur esse occultæ. 1. Paralipom.28. *Omnia corda scrutatur Dominus, & vniuersas cogitationes intelligit.* Ad Hebr.4. *Discretor cogitationum & voluntatum cordis.* *ex Euangelio.* Idem ex Euangelio probatur, vbi, quòd Christus nouerit cogitationes intellectus, ponitur tamquam signum Dei in eo inhabitantis, vt Pa-
46 tres omnes ferè ad ea loca testantur. *Nec responderi potest cum Vasquez.* Neque potest responderi cum Vasquez, ibi intelligi actus voluntatis malos, quibus imperabant actus intellectus; hoc, inquam, dici non potest, quia in multis locis diuinatio purè fuit circa actus intellectus, vt cùm præcisè intellectu dubitabant, *Quis est hic, qui etiam peccata dimittit?* vbi nihil de actu voluntatis. Item cùm Pharisæus dicebat, *Hic, si esset Propheta, sciret, quæ & qualis esset mulier,* &c. vbi vnum præcisè iudicium, & quidem verum includitur, nihil de actu voluntatis. Patrum testimonia vide apud Suarez cap.21. quæ enim pro actibus liberis ibi adducit, etiam de cogitationibus intellectus expressam faciunt mentionem.

Rationem nostræ conclusionis dat Suarez. Rationem huius benè reddit P.Suarez, quia omnes illi actus, siue qui dirigunt voluntatem, & consequenter sunt præuij, siue qui subsequuntur, constituunt quasi vnum quid cum actu libero, ideoque debent omnes esse occulti.

Confirmo. Confirmo applicando huc rationem moralem, quam suprà tetigi: nam non minora ferè inconuenientia sequuntur ex manifestatione actuum intellectus, quàm liberorũ voluntatis: tum quia ex ipsâ intellectus propositione, vehementiori, intentiori, clariori, regulariter colligeretur, quid voluntas liberè amasset; tum quia ipsæ cogitationes aliis reuelatæ possent odiorum vel inimicitiarum caussæ esse, si iudex vel cogitaret bonum esse, hunc & illum punire; si reus sciret id, scilicet iam suum delictum esse illi notum, etiamsi de actu voluntatis nihil adhuc ei constaret, iam eo ipso fugeret, impedireturque in
47 politicâ reipublicæ administratio. Imò addo, quia homines sunt procliuiores ad omnia in malam partem vertenda, cùm quis videret meos actus intellectus, quibus nosco aliorum vel defectus, vel offensas ab illo mihi illatas, aut alia similia, etiamsi ego ex meâ voluntate non commouerer in odium illius, sed adhuc amarem; ipse tamen in peiorem partem id verteret, & se odio haberi, siue parari insidias à me, &c. crederet: & frequentiùs fortè respublica turbaretur, quàm si etiam ipsi actus liberi noscerentur.

Secundò probo conclusionem efficaciùs. Secundò ego probo id adhuc efficaciùs, quia, si actus intellectus nosci possent, eo ipso ferè semper certò noscerentur actus liberi voluntatis; hoc autem est absurdum, ergo. Probo sequelam: nam quando quis amat, vel operatur liberè, ferè semper resultat cognitio reflexa de eo amore: noscit enim quis se tunc amare, se peccare, &c. ergo si actus intellectus Angelis essent noti, dum reflexè iudicium illud nosceretur; iam eo ipso certò & infallibiliter nosceretur actus ipse liber. hoc autem est absurdum. Dixi, *ferè semper:* abstracto enim ab eo quod aliqui docent, scilicet semper id debere ita contingere, eò quòd videatur necessarium, vt cùm quis liberè amat, cognoscat se amare, quod maximè in Angelis locum habet; verum est, neque *Replica obuiatur.* vllo modo contrarium his quæ nos suprà diximus, scilicet, non necessariò nos reflectere supra actus intellectus, eò quòd videretur dandus processus in infinitum: nam etiam ipsa reflexio est
cognitio, ergo debemus illam etiam noscere, & 48
sic in infinitum. Hoc, inquam, quod in actibus intellectus locum habet, non sequitur in voluntate, licet dicamus, nos necessariò noscere nostrum amorem, vt sciamus quid agamus liberè: inde enim non sequitur, me rursus debere noscere reflexè ipsam amoris notitiam, ideoque omnis cessat processus in infinitum.

Obiectio. Replicabis: Si Angelus noscit se amare Petrum, ergo noscit se noscere Petrum, quia non potest amor esse sine notitiâ. quod maximè locum habet, si noscit se liberè amare, quia amor liber petit cognitionem maiorem, scilicet indifferentem; ergo necessariò debet esse reflexio supra proprium actum intellectus, eodem modo, quo supra proprium voluntatis. *Respondeo Primò.* Respondeo, posse dari multas cognitiones, ex quibus nulli actus voluntatis oriuntur: quando enim quis transit per plateam, vel forum, vel deambulat in horto, ac videt diuersos homines, flores, arbores; non eo ipso circa quodlibet ex illis obiectis tenetur facere aliquem actum voluntatis, maximè quando obiecta nec ob singularem suam pulchritudinem ad amorem sui alliciunt, nec ob fœditatem terrorem timoremque excitant. in tali ergo casu poterit quis noscere obiectum sine eâ reflexione supra ipsam notitiam. *Secundò.* Secundò respondeo, licet amor requirat cognitionem, non continuò, cùm quis dicit *amorem*, eo ipso dicit *cognitionem* expressè: sic enim quando dico, *Amor Dei super omnia est supernaturalis*, non necessariò tunc recordor cognitionis. *Ratio à priori.* Ratio à priori est, quia non semper cognitio de aliquo obiecto tangit ea, à quibus obiectum essentialiter pendet. Quod maximè locum habet in experimentalibus cognitionibus nostris: nam oculis albedinem percipio; de subiecto verò, vel caussâ efficienti eius albedinis,
nihil oculis, sæpè etiam nec mente cogito. Idem 49
est in aliis sensibus, idem etiam in intellectu nostro: nam licet reflexè noscam me noscere, non propterea nosco caussas & principia eius cognitionis aut amoris; ergo non benè infertur, *Mala est consequentia.* Nosco me amare, & amor pendet à cognitione, ergo nosco meam cognitionem. Et licet hæ experientiæ non probent nisi solùm de nobis: Angeli enim, quando quidditatiuè noscunt obiectum, videntur etiam in eo penetrare terminos, ad

ad quos dicit ordinem tale obiectum; tamen probabilissimè dici potest, non semper Angelos cum eâ intensione se applicare ad cognoscendum, sed remissè sæpè: habent enim finitam virtutem, & sunt in aliis obiectis occupati, vnde ad eam reflexam amoris notitiam non se tam vehementer applicant.

Difficilius est, quod de amore libero dicitur.

Difficilius est, quod de amore libero dictum est: nam vt liber non solùm præsupponit, sed etiam formaliter includit cognitionem indifferentem; ergo non potest quis cognoscere se liberè amare, nisi noscat eo ipso se habere cognitionem indifferentem eius obiecti: nam totum sine partibus non potest nosci, licet noscatur sine caussis, à quibus pendet. *Respondeo.* Respondeo, si in his est specialis difficultas, poterit habere locum prima solutio. Addo, fortasse etiam & secunda: nam licet amor, vt liber, eam cognitionem includat vt partem, sicut etiam includit voluntatem generalem Dei concurrendi indifferenter; non tamen propterea, qui noscit se amare liberè, noscit expressè eam cognitionem: sicut non videtur necessarium, vt tunc expressè noscat se habere concursum Dei præparatum indifferenter: sufficit enim, noscat se potuisse non amare illud obiectum, propter malitiam illius, etiamsi non dicat reflexè, *Propter malitiam, quam ego video*; licet, si vlteriùs quasi examinaretur, tunc posset dicere, se eam malitiam videre: quia tunc, datâ maiori excitatione specierum, distinctam magis haberet cognitionem, vel nouam reflexam. Ego enim non nego, datâ excitatione maiori, posse quem noscere reflexè, se videre obiectum; sed præcisè dico id non esse necessarium. neque mirum debet videri, si aliquod totum videatur sæpè, non tamen expressè distinguendo partes illius; ergo

Potest quis obiectum nosse reflexè, id tamen non necessariò.

etiamsi quis experiatur se amare liberè, non est necessarium, vt se reflectat supra cognitionem; sed sufficit, si confusè noscat se potuisse non amare ob eam obiecti malitiam, licet tunc non dicat, *quam cognosco*, &c. esto, vt dixi, si vrgeatur, tunc possit se reflectere supra cognitionem.

Hinc ergo constat manifestè, argumentum suprà à me allatum ad probandum actus liberos, ferè semper nosci reflexè, ideoque si actus intellectus essent Angelis noti, etiam futuros actus liberos, & efficax esse, & non opponi his quæ suprà à me dicta sunt. Vnde omnino videtur certum, etiam eiusmodi actus intellectus esse aliis Angelis occultos. Id quod vltimò euidenter confirmo: nam si actus intellectus essent aliis noti, manifestè sequeretur, non magis esse occultos actus proprios aliis Angelis, quàm ipsimet eos habenti. id quod euidenter falsum est: nam certum est, posse Michaëlem v.g. scire quid velit, esto Gabriel id ignoret. Sequela autem probatur manifestè: nam cùm primùm Michaël noscit suum actum liberum, iam eo ipso Gabriel agnosceret, Michaëlem habere actum quo noscit se amare, & consequenter eo ipso nosceret amorem liberum Michaëlis; ergo non possent esse Gabrieli occulti Michaëlis actus, nisi quando ipsi Michaëli occulti essent, id est, quando non haberet Michaël actum intellectus, quo suos actus liberos agnosceret. quod, vt dixi, euidenter falsum est. Constet ergo, actus intellectus, maximè illos qui sunt reflexi supra actus voluntatis, occultos esse, etiam ex naturâ suâ occultos aliis Angelis. Neque video aliquid speciale quod obijci queat, præter ea quæ suprà circa actus voluntatis tacta sunt.

Certum videtur esse, eiusmodi actus intellectus naturaliter non nosci.

DISPVTATIO DECIMA.

Quomodo Angelus noscat Deum & obiecta supernaturalia.

1 *Status quæstionis exponitur.*

NON ago de visione seu intuitione Dei: de hoc enim puncto satis in præcedenti tomo dictum est, fortè quoad quantitatem visionis angelicæ aliquid tangetur infrà. Duo ergo restant hîc discutienda circa Deum; vnum, an extra visionem Dei ipsum immediatè noscere possint Angeli, & quomodo: alterum, quomodo immediatè Deum ex creaturis noscant.

SECTIO PRIMA.

An posit Deus immediatè in se extra visionem cognosci.

Scoti sententia.

SCOTVS apud P.Suarez cap. 17. opinatur, possibilem esse diuinitus speciem aliquam quidditatiuam Dei, non intuitiuam; quam simpliciter dicit esse naturalem in substantiâ, etiamsi in aliquo sensu supernaturalis dici queat, quatenus liberaliter à Deo infunditur. Fundamentum Scoti est, quia in tali specie nulla cernitur repugnantia: refert etiam ibidem Suarez Maiorem, Marsilium, Okamum, Aliacensem & Gabrielem pro eâ opinione. Antè verò quàm ad rem ipsam accedamus, aduerto cum eodem Suarez, non benè Scotum eam speciem dicere supernaturalem quoad modum: nam si 2 semel sit in substantiâ naturalis, cùm modus connaturalis eam dandi non possit esse alius, quàm si à solo Deo infundatur, non potest intelligi, in quo modi eam dandi supernaturalitas consistat. In aliis rebus, vbi Deus se solo producit id, quod à creaturâ etiam produci debebat, facilè supernaturalitas quoad modum, cum naturalitate quoad substantiam concilianitur; at in præsenti, ob rationem datam, vix aut ne vix potest, nisi faciendo quæstionem de nomine.

Ratio Scoti est. Varios auctores pro se citat.

Aduerto cum Suarez contra Scotum.

Quoad punctum verò substantiale, docet Suarez de facto talem speciem in Angelis non fuisse: pro quo refert D.Thomam quæst. 56. art. 3. Caietanum, Alensem, Capreolum, Ægidium, Durandum & Henricum. Fundamentum illius probat etiam, nec vllo modo potuisse esse, quia negat vllam esse possibilem quidditatiuam Dei cognitionem, à visione beatâ distinctam;

Suarez opinio. Pro se citat D.Thomam, & alios.

tinctam; quia cùm vnum ex prædicatis quidditatiuis & essentialibus Dei sit actu existere, non potest Deus quidditatiuè cognosci, nisi cognoscatur vt actu existens; ergo solùm per notitiam intuitiuam quidditatiuè potest nosci: intuitio enim est, quâ res per speciem propriam cognoscitur existens.

Concluditur. Non repugnat species aliqua quidditatiua Dei, quæ non sit intuitiua propriè loquendo. Probo conclusionem.

In hac re Primam statuo conclusionem. De potentiâ absolutâ non videtur repugnare species aliqua quidditatiua Dei, quæ non sit intuitiua, propriè loquendo. In hac conuenio cum Scoto: & defendit eam expresè Molina 1. p. quæst. 1. art. 2. disp. vlt. & quæst. 56. art. vlt. Ego autem aliunde eam probo, iuxta dicta à nobis disp. 9. de visione, à num. 11. vbi ostendi posse esse aliquam notitiam de Deo immediatam; ita tamen confusam & imperfectam, vt non possit de Deo ampliùs affirmare, quàm illum esse ens, v g. & aliam paulò clariorem, quâ possit affirmari esse substantiam, & sic discurrendo per omnia prædicata diuina, quod ibi dixi fieri sine vllâ præcisione obiectiuâ. Et hoc pacto explicui, cur non sit necessarium ab omnibus Beatis cognosci expresè respectus omnes diuinos ad creaturas possibiles, etiamsi tales respectus omnino essentiales sint Deo, sintque prædicata illi omnino intrinseca. Vnde etiam ibidem ostendi, posse Deum cognosci vt vnum, licet non vt trinum. ex quibus facilè suadetur hîc nostra conclusio. Concedo ergo libenter, quod à nullo potest negari, vnum è prædicatis diuinis essentialibus esse *actu existere:* & in hoc Deum differre à creaturis, quòd hæ possunt non existere, ille necessariò existit; nego tamen, inde inferri omnem cognitionem de Deo immediatam, seu per speciem propriam debere cognoscere hoc prædicatum, seu hanc necessitatem existendi; & consequenter nego, debere omnem cognitionem immediatam illius esse intuitiuam. Suppono enim ex loco citato, non omnem cognitionem de Deo posse expressè reddere rationem de omnibus prædicatis diuinis: multæ enim (quod & P. Suarez fatetur, & verò tenetur fateri) etiam ex visionibus beatis, quæ de facto sunt, ignorant aliqua prædicata diuina Deo essentialia, v. g. an Deus sit productiuus, nec ne illius creaturæ, quam in Deo non vident. quod prædicatum in sententiâ Patris Suarez non minùs est essentiale quàm actu existere; ergo sicut visio quidditatiua potest tale prædicatum ignorare, siue fiat per præcisionem obiectiuam, siue per formalem, quod ad punctum præsens non interest, poterit etiam cognitio aliqua quidditatiua cognitis aliis prædicatis ignorare hoc, scilicet, *Deus necessariò existit.*

3

4

Obiectio Prima.

Obijcies Primò, Talis cognitio erit intuitiua: nam licet sit valdè obscura, est tamen visio obiecti, quia est cognitio obiecti existentis per species proprias. Respondeo, posse hîc esse quæstionem de nomine, ideò in conclusione dixi, *eam non fore propriè intuitiuam:* ego enim non voco cognitionem intuitiuam illam, quæ præcisè terminatur ad rem præsentem per species proprias, nisi rem illam cognoscat vt existentem, seu præsentem: si enim purè illam cognoscat vt possibilem, iam non erit intuitio, sed scientia simplicis intelligentiæ; si autem aduersa pars vocet eam cognitionem de obiecto præsenti per species proprias (etiamsi non repræsentet obiectum actu existere) cognitionem intuitiuam, reducemur ad quæstionem de nomine. datâ autem eâ significatione, libenter fatebor illam cognitionem, quam ponimus, esse intuitiuam; talis tamen acceptio est impropria, nec ab aduersariis in solo hoc sensu intenditur, eam futuram intuitionem; sed ex eo capite, quòd ignorari non possit ipsa actualis existentia, vtpote quæ prædicatum est essentiale Dei; hoc autem iam à nobis suprà reiectum est, ergo.

Respondeo.

Quæ propriè sit cognitio intuitiua.

Replicabis: Visio v. g. quam ego habeo de albedine, non dicit expressè albedinem existere; & tamen est propria intuitiua cognitio (etiamsi aliquando obscurissima sit) eò præcisè, quia fit per species proprias & immediatas rei existentis, ergo idem etiam erit de eâ cognitione de Deo. Respondeo, visionem materialem terminari formaliter ad existentiam rei, imò etiam ad vbicationem: non solùm enim video albedinem existere, sed etiam vbi existat, siue hoc fiat per modum alicuius affirmationis aut iudicij, siue per modum simplicis apprehensionis; ob quam rationem ea cognitio est intuitiua, non verò præcisè, eò quòd fiat per species proprias, vt obiectio supponit: at cognitio illa de Deo, de quâ in conclusione, talis est, vt ex vi illius, neque vbi sit Deus, neque an sit de facto, possit cognosci; sed solùm, quòd si existat, non sequentur duo contradictoria. id quod clarissimè explicatur iuxta nostra principia de differentiâ inter scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ disp. 22. de scientiâ Dei per totam traditâ: ibi enim ostendi, ex parte obiecti nullo modo distingui intuitionem à scientiâ de possibilitate seu abstractiuâ, differentiamque solùm consistere in modo cognoscendi: nam abstractiua hoc modo explicatur: *Si hoc obiectum existat, non sequentur duo contradictoria.* Intuitiua verò dicit, *Hoc obiectum existit.* Cùm ergo sensus materialis non sit capax cognoscendi per illum modum conditionalem, *si obiectum existat,* sed immediatè in se apprehendat illud obiectum, ideò non est capax cognitionis abstractiuæ propriè, sed intuitiuæ; secùs verò noster intellectus, qui potest etiam de Deo dicere, *Si Deus existat, non sequentur duo contradictoria.*

5 *Replicabis.*

Respondeo.

Quid propriè sit abstractiua cognitio.

6

Obiectio Secunda. Respondeo, cognitionem abstractiuam dupliciter vsurpari.

Sed hinc obijcies Secundò, Ergo talis cognitio erit abstractiua, & non quidditatiua, contra suppositionem factam. Respondeo, cognitionem abstractiuam dupliciter vsurpari, vel prout opponitur intuitiuæ, & hoc sensu fateor hanc esse abstractiuam, at vt sic, non opponitur quidditatiuæ: Deus enim habet cognitionem quidditatiuam de rebus purè possibilibus, quæ quia abstrahit ab existentiâ, vocatur abstractiua. Aliter vsurpatur cognitio abstractiua, id est, quæ fit per species improprias, & in medio imperfectiori, quo sensu nos cognoscimus de facto Deum abstractiuè. In hac acceptione nego, eam cognitionem, de quâ in conclusione, esse abstractiuam: est enim per species proprias & immediatas, imò potest esse Deo ipso vt obiecto concurrente. quo casu non dubium, eam esse quidditatiuam, seu per speciem propriam & immediatam.

Secunda conclusio.

SECVNDA CONCLVSIO. Potest esse aliqua species extra visionem beatam, quâ immediatè in se cognoscatur Deus, non in creaturis, siue hæc species quidditatiua vocetur, siue abstractiua.

7 *Sensus conclusionis exponitur.*

Ante probationem conclusionis explico differentiam huius speciei ab aliâ, de quâ in primâ conclusione, quia illa posset aliqua prædicata diuina, imò omnia, exceptâ exigentiâ actualis existentiæ, clarè & perfectè cognoscere, ad modum, quo visio beata eadem prædicata cognoscit; non autem diceretur visio, quia non terminaretur ad existentiam, iuxta dicta præced. conclusione. Hæc autem secunda species posset terminari ad existentiam, & ad omnia alia prædicata; obscurè tamen & imperfectè, ad eum modum quo nos de facto Deum noscimus. Hæc differentia vlteriùs declaratur, si comparemus cognitionem, quam Angelus habet de alio possibili per speciem propriam cum aliâ, quam ego de eodem possibili Angelo habeo solùm ex discursu: licet enim illa prior abstrahat ab existentiâ, perfectè tamen cognoscit Angelum possibilem; mea verò cognitio non solùm abstrahit ab existentiâ, in quo conuenit cum primâ, sed ad ipsam possibilitatem valdè imperfectè terminatur, ideò dicitur abstractiua in omni sensu, & prout opponitur intuitiuæ, & prout opponitur quidditatiuæ. quo supposito,

Probatio conclusionis.

Conclusio probatur: quia etiam de facto, licet Angelus, cùm primùm ascendit ad cognitionem Dei, non ascendat nisi per creaturas; semel tamen acquisitâ ex creaturis specie de Deo, potest immediatè de ipso cogitare, & ipsum apprehendere, nihil tunc de creaturis cogitando. Quod etiam in nobis experimur: neque enim quando dicimus, *Deus est potens producere omnia*; aut, *est impeccabilis, sanctus*, &c. cogitamus actualiter de illo medio, vnde priùs

8 intuleramus, Deum esse in rerum naturâ.

Vlteriùs fit argumentum.

Hinc vlteriùs infero, Ergo potest esse diuinitus aliqua species abstractiuè repræsentans Deum, non tamen in creaturis, vt in medio: & fortè (vt paulò antè dixi) hæc, quæ ex creaturis acquisita est, habet eam in repræsentando independentiam à creaturis; ergo potest esse aliqua alia, quæ in modo obscuro seu imperfecto Deum repræsentandi conueniat cum hac quam ex creaturis habemus; differat tamen ab eâ, quòd non petat acquiri ex cognitione creaturarum, prout petit hæc nostra. Probo consequentiam manifestè: nam præcessisse cognitionem de creaturis, vel non præcessisse, omnino per accidens se habet ad cognitionem, quam de facto habeo de Deo: illa enim præcedens cognitio non magis me illuminat iam, quàm si numquam fuisset, vt per se est manifestum; ergo, si iam possum habere cognitionem Dei immediatam, quando suppono olim habuisse cognitionem de creaturis, eodem modo illam potero habere, etiamsi non cognouissem creaturas, dummodò habeam hanc speciem quam de facto habeo, vel aliam similem ei in modo repræsentandi, etiamsi esset dissimilis in modo quo acquireretur, quòd, vt dixi, hæc acquiratur à nobis

9 per discursum; illa autem esset per se infusa. quæ enim in hoc potest esse repugnantia? nam illa exigentia caussæ productiuæ creatæ non est tanta, vt repugnet diuinitus alia species, quæ non à caussâ creatâ, sed à solo Deo producatur, licet in modo repræsentandi ambæ sint similes.

Tertia conclusio.

TERTIA CONCLVSIO. Neutra ex his speciebus debetur naturaliter Angelo aut homini. In hac conclusione conueniunt inter se Thomistæ & Scotistæ: nam Scotus, qui magis videtur aduersari, adhuc fatetur eam speciem esse supernaturalem, licet malè explicet eius supernaturalitatem, vt dixi suprà.

Conclusio probatur non tam ratione quàm auctoritate. S. Paulus.

Difficulter redditur bona ratio huius conclusionis. Auctoritate quidem facilè suadetur: nam D. Paulus non aliter ea, quæ sunt Dei, nota docet esse creaturis, quàm per ea quæ facta sunt; ergo sentit nos non habere immediatam speciem de Deo, sed per discursum ex creaturis eam accipere. Et experientia hoc idem manifestè ostendit. Ideò in hoc conueniunt & Philosophi & Patres, vnde videtur hæc ratio ita formari posse: *Philosophi.* Deus est obiectum ita excedens vires creaturarum iam existentium, vt in se immediatè nequeat cognosci ab illis, nisi à posteriori per discursum ex creaturis desumptum; ergo his creaturis non est possibilis species immediata de Deo. Dixi *creaturis existentibus*; quia de his solis in præsenti nobis sermo est, & alibi docui, probabile esse, possibilem aliam creaturam, cui connaturalis sit etiam ipsa visio Dei.

Ratio P. Molinæ.

P. Molina aliam habet rationem, quia scilicet cognitio abstractiua semper, naturaliter loquendo, est post intuitiuam; ergo cùm cognitio intuitiua Dei sit supernaturalis creaturis existentibus, etiam abstractiua, quæ illam supponit, erit supernaturalis; vel saltem non debebitur cognitio de Deo, nisi post intuitiuas cognitiones de creaturis; & sic erit species accepta per discursum. 10

Ratio Molinæ non vrget.

Hæc tamen ratio non videtur vrgere: nam antecedens solùm potest habere locum, casu quo per discursum habeatur ea notitia abstractiua: tunc enim debebunt præire intuitiuæ, quæ sunt instar præmissarum: at vniuersaliter, in specie abstractiuâ immediatâ id non habet locum; ergo possent Angeli naturaliter, antequam quidquam intuerentur, noscere Deum & possibilia.

Aduertendum.

Aduerte, per hanc tertiam conclusionem vitari absurdum, quod P. Suarez putat sequi ex eo quòd sit possibilis species quidditatiua Dei, scilicet sequi inde, mysterium Trinitatis posse naturaliter cognosci. Vitatur, inquam, hoc absurdum, quia dicimus, eam speciem non esse possibilem naturaliter. Addo, licet possibilis esset, non sequi formaliter, mysterium Trinitatis posse naturaliter cognosci (& hæc sit secunda solutio) quia (vt sæpè dictum est) non omnis cognitio quidditatiua manifestat omnia prædicata diuina, ita vt de illis possit reddi ratio. quapropter alibi docui, possibilem esse visionem de Deo, quâ non cognoscatur, an sit trinus & vnus, siue ex parte obiecti tangatur Trinitas, siue non. quod ad punctum præsens per accidens omnino se habet.

Secunda solutio contra Molinam.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo ex se & mediatè Deum Angeli cognoscant.

EGI de cognitione, quam Angeli de Deo habere possunt per speciem immediatam distinctam. Iam oportet duo explicare. Primum, an ipsi sint per suammet substantiam 11 species de Deo. Secundum, qualem ex creaturis mediatam habeant de Deo cognitionem.

SVBSECTIO PRIMA.

Expeditur primum dubium.

Conclusio Prima est, Angeli substantiam non esse speciem immediatam ad cognitionem de Deo.

CIRCA primum CONCLVSIO nostra sit. Substantia Angeli non est species immediata ad cognitionem de Deo; ideoque Angelus non cognoscit Deum in hoc sensu per suammet substantiam. Conueniunt in hac Bonauentura, Richardus, Bassolis, Vasquez, Molina, Pesantius, & alij apud Suarez cap. 18. quibus ipse subscribit. contrariam verò tenent Capreolus, Ferrariensis, Zumel, & Alensis apud eumdem ibidem. Vt autem probetur nostra conclusio, explicandus est sensus illius: species impressa immediata est illa, quæ vt sic, sine cognitione sui ducit in cognitionem obiecti, eius loco concurrendo (& quidem efficienter, iuxta probabiliorem sententiam) ad eam cognitionem, ideoque dici solet medium incognitum.

Varij auctores apud Suarez pro hac conclusione. Contrariam sententiam tenent alij apud eumdem. Nostra conclusio & sensus explicatur.

Aduerto tamen, non esse simpliciter de conceptu essentiali speciei, quòd non cognoscatur ipsa: dummodò enim repræsentet obiectum, cuius est species, immediatè in ipso, & non in se ipsâ priùs cognita, vt in speculo, erit vera species, siue simul seipsam immediatè concomitanter repræsentet, siue non. Ideò dixi, *Reduplicatiue, vt ducit in cognitionem obiecti, id facere sine cognitione sui.*

Probatur conclusio.

Dico ergo, Angelum non repræsentare Deum immediatè, nec solum, nec simul cum se ipso, ideoque non esse speciem impressam immediatam Dei. Quod sic probo, quia, licet diuinitus non repugnet; vt vna substantia sit species im-12 pressa pro cognitione immediatâ alterius, vt fusè ostendi suprà contra nonnullos, &; vt etiam contra P. Suarez paulò antè probaui, possit esse diuinitus aliqua species abstractiua de Deo, immediata tamen, ac proinde ex his duobus capitibus non queat ostendi, repugnare Angeli substantiæ tale munus speciei; nihilominùs tamen nullum penitus fundamentum est, ad dicendum, illi de facto conuenire. Dixi autem sæpè nos non debere tribuere sine positiuo fundamento creaturis existentibus prædicata omnia, quæ alioquin concipimus, vt non repugnantia in aliquâ creaturâ possibili: atqui nullum est fundamentum probans vel leuiter, Angelo tale prædicatum conuenire; ergo non debet ei concedi. Minor patet ex solutione eorum quæ pro aduersariis obijci poterant.

Obiectio Prima. Respondeo.

Primò ergo dicunt, Angelum esse imaginem Dei, quod est proprium speciei. Respondeo, rationem imaginis magis conuenire rei, quæ priùs cognita ducit in cognitionem alterius, quàm speciei impressæ. Quòd si æqualiter vtrique conueniat, non est, cur cogamur in eo sensu eam vsurpare: in secundo enim sensu eam infrà explicabo; alioquin etiam homo, quia imago Dei, esset species eius impressa.

Obiectio secunda ex D. Thomâ. Respondeo.

Secundò obijciunt à D. Thomâ & aliis doceri, Angelum cognoscere Deum per substantiam, ergo per se, tamquam per speciem. Nego consequentiam de specie immediatâ: solùm enim inde infertur, eum noscere Deum in se vt in medio priùs cognito. de quo statim.

Obiectio Tertia. Respondeo.

Tertiò obijciunt: Angelus est effectus productus à Deo vt eum repræsentet, ergo est species impressa illius. Distinguo antecedens, vt eum repræsentet tamquam aliquid physicè Deo simile, vt etiam homo est factus ad imaginem & similitudinem Dei, concedo antecedens; vt eum repræsentet per modum speciei impressæ & immediatæ, nego antecedens. Vbi aduerte, ad rationem speciei per accidens se habere, quòd sit effectus illius cuius dicitur species: nam multæ species impressæ non sunt effectus suorum obiectorum, vt in infusis per se angelicis, & in aliis fusè probaui in libris de Animâ: multò autem minùs omnis effectus eo ipso est species obiecti, alioquin omnes creaturæ essent species Dei. quod est absurdissimum: & lux esset species immediata ignis, & sic de ceteris; malè ergo ad probandum Angelum esse speciem immediatam de Deo, adducitur quòd sit effectus illius.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur secundum dubium.

Secundò concludo, Angelum esse quasi mediatam speciem de Deo.

QVOAD secundum DICENDVM EST, Angelum esse quasi mediatam speciem de 13 Deo, quatenus, dum est species pro cognitione sui, etiam Deum in se ipso vt in medio cognoscit. quo sensu alibi dixi, caussas respectu sui effectus, & effectus respectu caussæ esse speciem mediatam. quod idem est in omni re respectiuâ, quæ potest esse medium, vt in ipsâ noscatur terminus: ergo cùm Angelus ob dependentiam essentialem à Deo, sit medium pro cognitione Dei, erit etiam species mediata illius.

Infero.

Hinc infertur, cognitionem de Deo non se habere concomitanter in Angelo respectu cognitionis sui, ita vt sint quasi duæ cognitiones disparatæ respectu obiectorum disparatorum. Id quod constat clarè ex præcedenti doctrinâ, 14 quia Angelus se habet vt obiectum formale, Deus verò vt materiale cognitum in formali: obiectum autem formale determinans ad materiale, non se habet per accidens & concomitanter respectu materialis, sed per se, ideoque vnicâ cognitione indiuisibili etiam ratione nostrâ, vt dixi disp. 10. de visione Dei à num. 35. vtrumque necessariò cognoscitur.

Obiectio. P. Molina videtur hoc argumento convictus. Confirmat.

Dices, Ergo eadem cognitio erit abstractiua simul & intuitiua. Hoc argumento motus est P. Molina quæst. 56. art. 3. ad opinandum, eâdem cognitione, quâ Angelus se aut creaturas noscit, non posse etiam noscere Deum. vnde obiter infert, necessarium omnino esse Angelis concedere discursum. Confirmat autem suam opinionem, quia, si vnico actu Deus etiam cognosceretur, tot haberet quilibet Angelus cognitiones

tiones de Deo, quot habet cognitiones de creaturâ: in qualibet enim Deum cognosceret; id autem videtur esse absurdum, ergo. Nihilominùs non est à nostrâ conclusione recedendum.

Respondeo. Argumento respondeo, nullum prorsus esse inconueniens in eo, quòd respectu diuersorum obiectorum vna eademque cognitio sit abstractiua & intuitiua, vt in materiâ de visione & in aliis locis ostendi, probans eumdem actum esse posse fidei & scientiæ. In præsenti autem, necessarium esse ab Angelo quâlibet cognitione quidditatiuâ cognosci Deum, ostenditur ex dictis alibi; vbi probaui non posse per vnum actum formari hunc conceptum, *Petrus est ens pendens à Deo*, nisi eodem actu etiam cognoscatur terminus seu Deus, à quo pendet. *Ad confirmationem respondeo.* Ad confirmationem respondeo, non esse absurdum vllum, sed omnino necessarium, vt toties Deum cognoscat, tamquam id à quo pendent creaturæ, quoties creaturas pendentes à Deo cognoscit. seu quoties dicit, *Homo est ens à Deo, Lapis est ens à Deo, Equus est ens à Deo*, &c.

15 *Nota.* Aduerte, licet in cognitionem de Deo non veniat Angelus, nisi se aut alias creaturas noscendo; non tamen propterea illum de Deo præcisè ea noscere quæ ex creaturis nouit, sed vi intellectus sui ex eâ cognitione determinari ad alia prædicata Deo attribuenda, quæ ex creaturis non inferuntur immediatè. *Explico.* Explico, noscit Angelus seipsum, ibi noscit esse aliud ens, à quo ipse pendet, spirituale, à se; ibi autem non noscit formaliter tale ens esse summè sanctum, summè verax: nam formaliter loquendo, ad continendum Angelum, eumque producendum, non requiritur infinita veracitas, sanctitas, &c. nihilominùs Angelus semel ex se ipso habitâ notitiâ de Deo, ei tribuit eam infinitam sanctitatem, veracitatem in dicendô, & omnia summa attributa, quæ sine contradictione excogitari possunt. quod ipsummet nos facimus in cognitione de Deo.

An & qui hæc cognitio sit discursiua in Angelo. Vtrùm autem hæc cognitio sit discursiua in Angelo, dubium est, crediderim, statutâ semel in illis capacitate discursus (de quâ paulò pòst) omnino esse discursiuam, quia infertur ex principiis aliquibus, quæ per diuersos actus ab Angelis noscuntur, v.g. *Hoc ens, quod me producit, est à se, ergo summè perfectum*; quia si aliquod ens habet omnes perfectiones possibiles, illud certè est ens à se, ergo Deus illas habet. Vlteriùs, summa veracitas est perfectio possibilis, ergo est in Deo. Summa sanctitas est perfectio possibilis, ergo Deus illam habet, & sic discurrendo per ceteras Dei perfectiones.

Obijcies cum Suarez. Dices cum P. Suarez cap. 19. n. 10. eam secundam cognitionem non oriri propriè ex primâ, sed quasi occasionaliter ex vnâ fieri transitum ad aliam. quod explicari potest ex modo, quo intentionales species in nobis excitantur: cognito enim vno obiecto, excitatur sæpè species de alio, sine vllo planè discursu; ergo poterit in Angelis excitari ea nobilior species de Deo, non per discursum ex creaturâ, sed quasi occasionaliter.
16

Respondeo. Respondeo, me ob hanc rationem olim putasse id fieri sine discursu; re verò meliùs examinatâ, iam censeo debere necessariò interuenire discursum. quod ex dictis à me videtur satis probatum, & vrgetur ampliùs, diluendo hanc solutionem P. Suarez: nam dupliciter potest vnus actus ad alium determinare, *Vrgetur ampliùs diluendo hanc solutionem Suarez.* vel excitando species, quæ anteà iam erant in intellectu (vt insinuatur in hac solutione) & hoc modo non potest cognitio creaturæ excitare eam secundam cognitionem de Deo: nam ante illam non habebat Angelus species quæ excitarentur, ideò ipse Suarez eodem cap. 19. meritò docet, eam cognitionem de Deo primùm haberi non posse, nisi cognitis actu creaturis, quia nondum intellectus species vllas de Deo habebat; ergo solùm restat alter modus explicandi, qui fit per discursum, proponendo scilicet duo extrema connexa cum vno medio, vnde intellectus infert connexionem inter se.

Non video, quomodo vnus actus excitare possit alium. Neque video, quo tertio modo, vnus actus excitare possit alium. Dices fortè, producendo species de altero obiecto. *Respondebu Primò.* Sed contrà, quia nullus actus producit nisi species de suo obiecto, ergo ad aliud cognoscendum non potest eo modo excitare. *Contrà est.* Dices Secundò, Passim in nobis vna noua cognitio dat occasionem dubitandi de alio obiecto, quæ dubitatio non resultat per discursum; *Respondebu secundò.* ergo etiam posset cognitio de creaturâ excitare dubium in Angelo, an illud ens, à quo noscit pendere eam creaturam, habeat alias perfectiones: posteà verò poterit sine vllo discursu determinare se ad iudicandum omnino illas habere, esse infinitum, sanctum, &c. Respondeo, 17
Respondeo omne dubium fundari in aliquo discursu. omne dubium fundari semper in aliquo discursu: nam ea cognitio noua excitat in nobis aliquas species de alio obiecto, quas iam anteà habemus, & ambæ illæ cognitiones inferunt per discursum vnam tertiam, hoc modo, *Ergo fortè ita erunt*, aut *Fortè illud non est ita.* Et in casu Angeli idem certius videtur: nam ea dubitatio ita insurgit: Istud ens, à quo ego pendeo, est à se, est supremum, quia ab alio non pendet, ne detur processus in infinitum; ergo videtur habiturum omnem perfectionem, veracitatem, sanctitatem, &c. summam denique quæ esse potest, quia nullum subiectum est, cui potiori iure debeat attribui. Et vt verum fatear, ego non video, quomodo, nisi per hunc vel similem discursum, Angelus valeat ad eam secundam cognitionem clariorem de Deo deuenire: cumque nullum (vt dicemus infrà) inconueniens sit in absolutè tribuendo eis discursu, non est cur de eo concedendo dubitemus.

SVBSECTIO TERTIA.

Noua quæstio ex dictis orta tractatur.

Quæstio proponitur. QVÆRI circa hoc potest, an non solùm, cùm primùm acquisiuit Angelus eam cognitionem Dei partam ex discursu, debeat se vel creaturas noscere, sed etiam posteà, quandocumque de Deo cogitare vult, debeat etiam per creaturas ad illum ascendere. *Respondeo.* Respondeo, posse semel acquisitâ eâ specie, posteà de solo Deo sine creaturis cogitare. Ita P. Suarez fusè suprà; & patet ex dictis à me in libris de Animâ de discursu, scilicet, posse quem repetere posteà assensum circa obiectum conclusionis, nihil cogitando de præmissis. quod eodem modo 18
locum habet in præsenti: & idem paulò antè tetigi, agens, vtrùm possit esse species de Deo abstra-

abstractiua, & non desumpta à creaturis: neque aliam nunc video difficultatem, quam ibi non soluerim.

Angelus vno eodémque actu creaturam & Deum nosse potest.

Hinc deciditur facilè difficultas, quam fusè tractat P. Suarez eo cap. 19. an scilicet vno eodémque actu Angelus se aut alias creaturas, & Deum in eis cognoscat. Respondetur enim ex dictis, si loquamur de cognitione primâ, quâ Deum nouit vt terminum, quem creatura respicit, necessariò actu vnico creaturam & Deum nouisse, illam in recto, Deum in obliquo: dixi enim sæpè, obiectum materiale & formale vnico actu cognosci, & licet creatura non esset obiectum formale, adhuc eodem actu deberet in eâ nosci Deus: repugnat enim relatiuum vt tale cognosci, nisi cognoscatur vt respiciens aliud. Quod autem noscitur vt respiciens, eo ipso noscitur simul cum termino quem respicit: dicere enim non potest Angelus, *Ego sum creatus*, nisi eo actu simul dicat, *ab alio*, cumque non cognoscat Angelus illud *aliud* confusè, necessariò determinatè dicit *à Deo*; ergo eodem actu creaturam & Deum noscit.

Angelus potest habere cognitionem de Deo per discursum, licet tunc creatura non noscatur.

De secundâ verò cognitione, quam format per discursum de Deo, dicendum est, posse illam habere per se loquendo, etiamsi creatura tunc non cognoscatur: nam, vt dixi paulò antè, acquisitis semel speciebus aliquibus de Deo, non pendet ea cognitio à præmissis, per quas eiusmodi species acquisitæ sunt, & aliunde ea cognitio tangit Deum in recto: dicit enim, *Deus est iustus, sanctus, verax*, &c. ergo non necessariò coniungitur cum alterâ cognitione creaturæ.

19 *Confirmo.*

Confirmatur: quia experientiâ constat, passim excitari in nobis eiusmodi species de Deo independenter ab eo, quòd tunc de creaturis cogitemus; multò ergo meliùs id poterit in Angelis. Dixi, *per se loquendo*, quia iam abstraho ab eo, quòd Angelus aliunde semper se cognoscat, vel etiam alia obiecta; quia hæc necessitas aliunde prouenit, & per accidens solùm in eo casu coniungitur cum cognitione de Deo, de quâ hîc loquimur.

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo ex melioribus aut pluribus creaturis Deus meliùs noscatur.

An Angelus ex cognitione nobilioris effectus etiam nobiliorem de Deo cognitionem habeat. Suarez distinguit. Prima distinctionis pars placet. Secundus Suarij sensus est.

MAIOR difficultas est, an Angelus ex cognitione nobilioris effectus nobiliorem etiam acquirat de Deo cognitionem. P. Suarez distinguit benè cap. 20. duo, quæ de Deo possunt sciri; vnum est, *an sit:* hoc dicit æqualiter cognosci ab Angelo, ex quocumque effectu: nam iam necessaria est existentia Dei, vt formica existat, quàm vt existat Angelus supremus. vt per se videtur manifestum. In hoc acquiesco Patri Suarez, neque habeo quod addam. Secundum, quod de Deo potest sciri, est, *quid sit:* & quoad hoc docet P. Suarez tam perfectè cognosci Deum ab Angelo in vnâ re materiali, quàm etiam in aliâ materiali, quantumcumque imperfectiori: v. g. non cognosci perfectiùs in leone, quàm in infimo accidenti materiali: nam licet accidens illud infimum non sit cognoscitiuum sicut est leo; tamen eo ipso quòd Angelus cognoscat Deum in eo accidenti, nouit illum esse infinitum & cognoscentem; ergo tam clarè nouit, quid sit Deus ex eo accidenti, quàm ex leone. Addit tamen, in homine & in Angelis perfectiùs Deum cognosci, quàm in rebus materialibus, quia homo & Angelus sunt similes Deo in gradu specifico intellectiuo proprio Dei, & sunt imago illius; ergo in illis noscitur Deus perfectiùs. Denique si hominem & Angelum inter se compares, & infimum cum supremo, Non meliùs, inquit, noscitur Deus in vno, quàm in alio, eo modo quo in ipsis rebus materialibus docuerat. 20

Contra secundam distinctionis partem est.

Quia verò hæc doctrina videtur difficilis, supposità priori, fusè laborat ibi, vt eas duas inter se conciliet; vix tamen id obtinet. Quod sic ostendo manifestè: ideò enim, licet infimum accidens non sit cognoscitiuum, tamen in eo cognoscitur tam perfectè Deum esse cognoscitiuum, quàm in leone aut equo cognoscitiuo; quia ex cognitione accidentis infert Angelus debere Deum esse infinitum & cognoscitiuum. ita P. Suarez discurrit. Hinc ego infero, Ergo similiter ex equo non intellectiuo cognoscet Angelus Deum esse intellectiuum; hoc autem præcisè cognoscit ex homine, aut ex se ipso vel aliis Angelis; ergo non magis cognoscit quid sit Deus ex seipso, quàm ex leone.

Responderi posset.

Fortassis respondebitur, etiamsi Angelus ex leone cognito inferat Deum esse intellectiuum, quia tamen non scit, quid sit intellectiuum, vt sic, nisi cognoscendo creaturam intellectiuam; ideò clariùs noscitur hoc prædicatum de Deo ex Angelo intellectiuo, quàm ex bruto non intellectiuo.

Solutio bona est, eâ tamen Suarij alteram distinctionis partem redarguo.

Optima solutio, quâ tamen redarguo alteram partem doctrinæ, ergo similiter licet ex vbicatione lapidis inferat Angelus, Deum esse cognoscitiuum; quia tamen inde non potest noscere, quid sit esse cognoscitiuum: hoc enim non habet lapis, illud autem prædicatum clarè noscit, dum comprehendit leonem cognoscitiuum; inde etiam fiet, vt ex leone clariùs & perfectiùs cognoscat virtutem diuinam cognoscitiuam, quàm ex vbicatione lapidis: sicut virtutem diuinam intellectiuam meliùs cognoscit ex homine intellectiuo, quàm ex leone non intellectiuo, licet etiam ex hoc absolutè inferat, Deum esse intellectiuum simpliciter.

Concluditur. Deum ab Angelis eò perfectiùs nosci in creaturis, quò creaturæ sunt perfectiores.

Propter hæc DICENDVM PVTO, etiamsi ex qualibet creaturâ Angelus inferat, non solùm Deum existere, sed etiam omnia alia prædicata quæ sunt in Deo, v. g. esse substantiam spiritualem, cognoscitiuam, intellectiuam, volitiuam, &c. quia hæc omnia prædicata habent cum infinitâ perfectione connexionem, & quoad hoc æqualem cognitionem de Deo habeat ex vnâ creaturâ ac ex aliâ, quantumuis imperfectiori; quia tamen illa eadem prædicata, quæ de Deo affirmat, clariùs noscuntur ab Angelo ex perfectiori creaturâ tam inter ipsas materiales, quàm inter spirituales: perfectiùs enim formatur conceptus substantiæ, v. g. cognoscendo quidditatiuè substantiam, quàm cognoscendo accidens solum; ideò clariùs intelliget Angelus, quid sit illud prædicatum, cognoscendo substantiam creatam, quàm cognoscendo accidens. quia ergo clariùs ab Angelo formatur conceptus de illis prædicatis in communi ex perfectiori creaturâ; ideò consequenter dico, 21

Ange-

Angelum perfectiùs noscere Deum in substantiâ etiam materiali, quàm in accidenti materiali, in leone quàm in formicâ, in hac quàm in lapide.

Confirmatio. Confirmatur & declaratur: si Angelus non reflecteret se supra seipsum, sed præcisè lapidem v. g. cognosceret, nec haberet proprias species rei intellectiuæ, aut cognoscitiuæ, pro-
22 culdubio valdè imperfectè ex cognitione lapidis posset inferre, *Deum esse cognoscitiuum.* imò vix videtur possibile id ab eo tunc posse cognosci: vnde enim illi tunc veniret species de cognoscitiuo? si autem cognosceret animal, tunc in ipso animali cognosceret, quid sit virtus cognoscitiua, & haberet fundamentum, vt clariùs eam Deo tribueret, ablatis imperfectionibus; ergo per se loquendo clariùs cognoscitur Deus ab Angelo quoad *quid est* in re perfectiori, etiam inter ipsas materiales aut spirituales, quàm in imperfectiori.

Angelus quò est nobilior, eò clariorem de Deo format conceptum. Eodem modo dicendum est, in Angelo nobiliori & perfectiùs intellectiuo, quia magis accedit ad virtutem Dei intellectiuam, clariorem de hac virtute formari conceptum, quàm in Angelo minùs perfecto. *Ratio vniuersalis est.* Ratio vniuersalis est, quia quando aliquod extremum cognoscitur in medio, quò hoc medium est similius extremo, eò extremum perfectiùs cognoscitur. quæ propositio ex terminis videtur euidens: cùm ergo nobilior creatura sit similior Deo quàm ignobilior, necessum est, in nobiliori ceteris paribus Deum perfectiùs cognosci. *Obiectioni ex P. Suarez satisfit.* Nec obstat solutio Patris Suarez, scilicet etiam ex ignobiliori Angelum inferre, in Deo esse eam maiorem perfectionem. Non, inquam, hoc obstat, quia, etiamsi inferatur esse ea maior perfectio; quia tamen non cognoscitur illa per species proprias in minori creaturâ, in maiori verò cognoscitur, ideò etiam clariùs ex maiori, quàm ex minori cognoscitur. sine quâ solutione (vt paulò antè ostendi) nec Suarez potest defendere, ex Angelo perfectiùs nosci Deum, quàm ex leone, & aliis materialibus creaturis.

23 *Ratio contraria sententia non vrget.* Ratio verò pro contrariâ sententiâ desumpta, ex eo quòd solus homo & Angelus sit imago Dei, parum vrget, quia, licet perfectiori modo propter vim cognoscitiuam perfectiorem, homo & Angelus dicantur Dei imago; si tamen exactè res consideretur, etiam leo, & aquila, & bruta sunt imagines Dei, licet multò minùs perfectæ: sunt enim similes Deo in esse, in vi cognoscitiuâ. in quo puncto maximè excedunt alias materiales res non cognoscitiuas. *Abstrahendum à quæstione de nomine.* Quòd si à quæstione de nomine *imaginis* abstrahere volumus, ideò dico præcisè, rationem imaginis conducere ad meliorem cognitionem, quia ostendit magis perfectiones imaginati, seu diuinas, propter maiorem similitudinem, quam cum illis habet, quatenus magis ad illas accedit: atqui siue leo & equus dicantur imago, siue non, indubitatum est, eos magis accedere ad Deum, quàm accedat albedo: hæc enim solùm similis est Deo in ratione entis, de cetero omnino dissimilis; at leo & est similis in ratione entis, & in ratione substantiæ, & in ratione cognoscitiui, quæ sunt ex maximis Dei perfectionibus. & quis scit, an non physicè plus brutum distet ab vno infimo accidenti, v.g. eiusdem bruti vbicatione, quàm homo ab eo nobilissimo bruto? licet, quia iam brutum illud est in alto valdè gradu excessus, quem supra illud habet homo, 24
etiamsi non sit tam magnus, sufficiat, vt hominem constituat simpliciter in altissimo & nobilissimo ordine rerum. Sed ab his comparationibus abstrahendo, ratio à nobis facta totam suam vim retinet, & ostendit, siue brutum dicatur, & sit imago, siue non, debere ducere in meliorem Dei notitiam. Et eodem modo ratio applicatur ipsis Angelis inter se inæqualibus, siue constituant diuersos ordines, siue non. quod ad quæstionem de nomine spectat, vt sæpè obseruaui, agens de hac ordinum taxatione.

Angelus Deum etiam noscit perfectiùs ex multis creaturis, quàm ex vnâ. Hoc etiam dictum intellige ex maiori multitudine creaturarum: nam licet in vnâ solâ Angelus cognoscat, Deum esse infinitum, & posse producere quæcumque non implicant contradictionem; non tamen potest distinctè dicere, an homo v.g. in particulari dicat contradictionem, & an Deus possit illum producere, quando solùm cognouerat Deum in lapide; ergo, si accedat cognitio de homine, iam non solùm noscet Angelus, Deum esse productiuum eorum quæ non implicant (qui est confusus conceptus) sed etiam explicitè noscet Deum esse productiuum hominis: quod prædicatum in sententiâ Suarez & verâ, essentiale est Deo; clariùs ergo & distinctiùs ex multis creaturis, quàm ex vnâ cognoscetur Deus. Quod ex dictis tam mihi certum videtur, vt, re benè perpensâ, putem à nemine negandum. Et verò non solùm ex eo capite meliùs noscitur Deus ex multis, quàm ex vnâ solâ; sed quia meliùs noscuntur ipsa prædicata Dei, fortitudo v. g. & prudentia, in leone & homine simul sumptis, quàm in leone solo, aut homine solo.

Dices, Ergo in duobus etiam lapidibus om- 25 *Obiectio.*
nino similibus simul sumptis meliùs noscitur Deus, quàm in vno. quod videtur absurdum. *Respondeo.* Respondeo, concessâ sequelâ, quoad continentiam eius indiuidui; nego verò, quoad perfectionum diuersitatem: quia nulla est in vno lapide, quæ non sit etiam in alio; vnde ex hoc capite nihil diuersum ex vno, quàm ex alio noscit, nisi, vt dixi, clariùs particularem continentiam huius lapidis numero, quæ etiam est prædicatum Dei, siue dicatur noua perfectio, siue non. Quod ad vocem pertinet, si velis nouam dicere, non renuo concedere, nouam nosci distinctiùs ex pluribus indiuiduis quàm ex vno solo, neque ibi vllum esse absurdum, imò ob dicta paulò antè, ita necessariò discurrendum est.

SECTIO TERTIA.

Quomodo immediatè noscant Angeli res supernaturales.

Res supernaturales variè considerantur. Res supernaturales vel possunt considerari in statu possibilitatis, antequam sint, vel postquam iam existunt de facto: item comparari possunt vel cum cognitione euidenti & immediatâ sui, vel cum discursiuâ & abstractiuâ. & in his omnibus considerationibus dubitari potest, an necessariò requirant cognitionem supernaturalem, aut è contrario in omnibus sufficiat

ficiat naturalis, aut in aliquibus tantùm. De immediatâ in hac sectione, de mediatâ verò in

Status variarum quæstionum proponitur.

sequenti agemus. Secundò quæri potest, an id tantùm de rebus in substantiâ supernaturalibus, an verò etiam de supernaturalibus quoad modum intelligendum sit. Tertiò etiam quæritur, dato quòd cognitio rei supernaturalis sit

26 etiam supernaturalis, an debeat intellectus ad illam eleuari, non solùm specie supernaturali, sed prætereà aliquo habitu tenente se ex parte potentiæ, eamque complente quasi intrinsecè ad eiusmodi actum. Dico *intrinsecè*, quia complementum ratione obiecti seu speciei reputari solet extrinsecum. Vtraque hæc difficultas videtur esse vniuersalis tam ad homines quàm ad Angelos, & fortasse ideò videretur non spectare huc propriè. Nihilominùs tamen, quia non occurrit commodior locus, oportet eam hîc breuiter discutere.

SVBSECTIO PRIMA.

An omnis cognitio supernaturalis requirat complementum supernaturale ex parte potentiæ.

An omnis cognitio supernaturalis requirat complementum supernaturale ex parte potentiæ. Multi affirmant. Ratio eorum est.

VT autem à facilioribus incipiamus, priùs tertium dubium expediemus. Multi hîc & in materiâ de visione agentes de necessitate luminis gloriæ, affirmant potentiam intellectiuam ad cognitiones omnes supernaturales debere omnino compleri per habitum aut qualitatem intrinsecam, siue per auxilium extrinsecum intrinseci defectum supplens; etiamsi species aut concursus tenens se ex parte obiecti, sit etiam supernaturalis. Fundamentum eius doctrinæ hoc est, quia si potentia sit completa ex parte potentiæ, ergo debetur ei concursus obiecti, seu species; ergo in terminis repugnat

27 speciem esse supernaturalem, si potentia sit completa ex parte potentiæ; ergo cùm actus supernaturalis debeat habere principium aliquod supernaturale, necessariò illud debebit se tenere ex parte potentiæ. Confirmatur Primò; quia

Confirmatur Primò.

intellectus in ordine ad actus supernaturales est ex se minùs completus quàm ad naturales, vt ex terminis videtur certum: sed ad naturales est etiam incompletus ex parte obiecti; species enim ab extrinseco accipit: ergo ad supernaturales est prætereà incompletus ex parte poten-

Secundò.

tiæ. Confirmatur Secundò: voluntas ad amorem supernaturalem non solùm indiget propositione supernaturali, quæ se tenet ex parte obiecti, sicut species respectu intellectus; sed multò magis habitu ex parte voluntatis concurrente, &c. vt patet in actibus fidei, spei & charitatis; ergo eodem modo intellectus indigebit ad omnem cognitionem supernaturalem, habitu eleuante ex parte potentiæ, seu quantum est ex se intrinsecè. Quod ideò addiderim, quia iam non disputo, an diuinitus per auxilium extrinsecum eius concursus suppleri queat, dummodò concedatur, ex se debere fieri per intrinsecum.

Concluditur, sententiam affirmantium esse probabilem & magis connaturalem, contrariam tamen etiam non esse improbabilem.

Egi de hac difficultate, dum de necessitate luminis gloriæ disputaui, & obiter insinuaui meam sententiam, scilicet tale complementum à specie supernaturali distinctum non requiri ex solo conceptu supernaturalitatis in visione. Ideò ibi docui non sufficienter probari, dari lumen gloriæ, ex eo quòd visio Dei sit supernaturalis. Quod ipsum hîc repeto, etiamsi negare non possim, valdè probabilem esse sententiam Patris Suarez, quæ videtur etiam esse communis inter Thomistas, Caietanum, Loream, Al-

28 uarez, è nostris verò Ragusam & Becanum, apud P. Gasparem Hurtadum 3. part. disp. 8.

Varij auctores primæ sententiæ.

diffic. 21. dum in Christo pro actibus supernaturalibus scientiæ infusæ, præter species supernaturales omnino requirunt ex parte intellectus habitum per se infusum. Nostram autem defendit Vasquez, & in 1. p. agens de lumine gloriæ, & in tertiâ, quem refert & sequitur Hurtadus suprà, Valentia 3. p. qu. 11. puncto 1.

Auctores secundæ sententiæ.

Vasquez fundamentum est.

Fundamentum huius sententiæ apud Vasquez illud est, quòd formalitas supernaturalitatis potest adæquatè respondere speciei supernaturali; ergo repugnat habitus alius tenens se ex parte intellectus, vt det supernaturalitatem cognitioni. Hoc argumentum, quatenus videtur innuere etiam repugnare talem habitum, à me fusè citato loco de Visione reiectum est; quatenus verò euincit non esse vniuersaliter necessarium talem habitum, omnino est efficax. Quod ego sic formo: Vt actus aliquis sit supernaturalis, sufficit si vnicum illius principium, quod in ipsum influit, supernaturale sit, & supernaturaliter influat: eo enim ipso actus ille non continetur intra vires naturæ; ergo si species influens in cognitionem supernaturalem sit supernaturalis, & indebita potentiæ, cognitio erit supernaturalis: exigit enim simpliciter eleuationem supernaturalem; ergo frustrà aliquod comprincipium supernaturale ex parte potentiæ requiritur præcisè ratione supernaturalitatis actus. Quòd verò species non debeatur necessariò potentiæ completæ in esse potentiæ, ideoque possit ea species esse supernaturalis, per quod respondetur primo argumento aduersariorum; ostendo manifestè Primò ex dictis suprà de Angelis in ordine ad secreta cordium, & in ordine ad futura. Secundò, in animâ rationali, dum est in corpore respectu specierum quidditatiuarum de substantiis: sunt enim & Angelis & animæ indebitæ tales species, etiamsi ex parte potentiæ tam Angelus quàm anima sint completi. Tertiò, quia non apparet ratio, cur, licet potentia ex se non petat alium habitum, non possit tamen species aliqua de obiecto esse tam nobilis, vt non debeatur naturaliter ei potentiæ, vel dentur duo contradictoria, quæ inde sequi possint.

Fundamentum hoc partim reijcitur: partim esse efficax ostendo.

29 *Hinc respondetur primo argumento aduersariorum.* *Secundò.* *Tertiò.*

Obiectio. *Solutio.*

Dices, Potentia debet esse in eodem ordine cum actu; ergo, si actus est supernaturalis, potentia debet etiam esse supernaturalis. Respondeo, negando antecedens: etenim intellectus noster, etiam postquam habet habitum luminis gloriæ, est in se potentia naturalis, & tamen efficit visionem; ergo non requiritur, vt potentia sit in eodem genere cum actu. Quòd si dicas sufficere, vt complementum aliquod, quo eleuatur potentia, sit in eodem ordine; ego etiam dicam sufficere, vt species, quæ efficienter simul concurrit cum potentiâ, sit supernaturalis, etiamsi non detur aliud, quod ex parte potentiæ

Replicabis. *Respondeo.*

tentiæ se teneat. Et ratio est manifesta ex di-
Ratio responsionis.
ctis, quia, si vnum ex comprincipiis influentibus supernaturale est, quodcumque illud sit, omnes aliæ concausæ per illud eleuantur, & ef-
30 ficiunt effectum supernaturalem, vt per se est notum; ergo sufficit, si species sit supernaturalis, licet nullum complementum aliud detur ex parte intellectus.

Confirmo nostram conclusionem.

Iam nunc ex actibus nostris supernaturalibus fidei ampliùs confirmo doctrinam nostram: nam illi sunt supernaturales, & tamen solùm vnum comprincipium est supernaturale, nempe habitus (nam species naturalis est;) ergo si è contrario species esset supernaturalis, licet habitus naturalis esset, daret supernaturalitatem illi actui: si enim vnum principium semel sufficit, cur magis illud debebit se tenere ex parte potentiæ, quàm ex parte obiecti seu speciei? vel detur sufficiens disparitas inter hæc duo.

Respondeo ad confirmationem primam aduersariorum.

Restat respondere argumentis oppositis; & quidem ad primum satisfactum est. Confirmatio non vrget. Primò, quia potest dici, intellectum non necessariò esse ex parte suâ minùs completum ad actus supernaturales, quàm ad naturales; sed differentiam præcisè in eo sitam, quòd pro naturalibus species est naturalis, supernaturalis verò pro supernaturalibus. Secundò potest responderi, ex parte etiam suâ minùs esse completum, quatenus ex se non petit speciem supernaturalem, sic verò naturalem; eamque exigentiam sufficere ad constituendam aliquam differentiam ex parte potentiæ.

Respondeo ad secundam confirmationem.

Secunda confirmatio non vrget: voluntas enim ideò indiget habitu supernaturali, quia cognitio tenens se ex parte intellectus, non concurrit efficienter, vnde nec potest eleuare voluntatem ad actum supernaturalem; at species
31 in nostrâ sententiâ concurrit efficienter, ergo sola potest eleuare intellectum ad supernaturalem actum. cur autem cognitio determinans ad amorem supernaturalem, debeat esse supernaturalis, alibi dixi.

Vrgebis adhuc.

Vrgebis tamen adhuc: Visio beata requirit ex parte potentiæ habitum luminis non aliâ ratione, nisi quia supernaturalis est; ergo omnis cognitio supernaturalis requirit tale complementum ex parte potentiæ. Respondeo negan-
Respondeo.
do caussalitatem antecedentis: dixi enim suo loco, non probari necessitatem luminis ex supernaturalitate præcisè visionis, sed & auctoritate communi, & fortè ob maiorem excellentiam eius visionis: licet enim aliquæ supernaturales cognitiones non exigant tale complementum, non propterea assero, à nullâ re supernaturali illum posse erigi: multa enim ex peculiari suâ & specificâ perfectione requirunt id, quod non petit ratio generica. in quo puncto displicet P. Vasquez, vniuersaliter id negans, vt paulò antè notaui. Cùm ergo inter omnes supernaturales cognitiones nobilissima sit visio Dei, meritò maiores requirit vires ex parte potentiæ, quàm ceteræ cognitiones inferiores. Constet ergo, non esse necessarium absolutè, etiamsi cognitio de entibus supernaturalibus sit supernaturalis, vt propterea detur ad omnes complementum aliquod supernaturale ex parte potentiæ.

Etsi cognitio de ente supernaturali sit supernaturalis, non tamen necessariò datur tale complementum ex parte potentiæ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quibus argumentis soleat probari, cognitionem rei in substantiâ supernaturalis, esse etiam supernaturalem.

Qvid sit supernaturale in substantiâ, quid verò quo ad modum, dixi alibi fusè; 32
Quid sit supernaturale quo ad substantiam, quid verò quo ad modum.
breuissimè nunc, Supernaturale quo ad substantiam illud est, quod siue accidens sit, siue modus, siue substantia (casu quo aliqua talis esset possibilis) ex naturâ suâ & essentiâ habet esse supernaturale, vt gratia, visio beata, vnio hypostatica, &c. Supernaturale quo ad modum est, quod non ex se, sed ex casu aliquo accidentali, quo hîc & nunc producitur, denominatur supernaturale. Sic restitutio visus cæco, seu actio, quâ restituitur, in suâ entitate naturalis est; quia verò hîc & nunc fit independenter à dispositionibus, quas naturaliter petit, fit modo miraculoso, diciturque ideò supernaturalis quo ad modum, id est, vt alibi dixi, procedens à voluntate Dei supernaturali, quatenus per eam Deus vult producere eam actionem & visum, quando natura id non petebat, & ab eâ voluntate actio illa denominatur supernaturalis: in hac ergo subsect. de supernaturali quo ad substantiam, de aliis in sequenti.

Communis sententia vniuersaliter negat, res in substantiâ supernaturales quidditatiuè ab Angelis nosci naturaliter.

Communis sententia vniuersaliter negat, res in substantiâ supernaturales posse quidditatiuè & immediatè, siue vt possibiles, siue vt existentes, cognosci naturaliter ab Angelo. Ita D. Thomas qu.57. art.4. & 5. Caiet. Alexander & alij, quos refert & sequitur Suarez cap. 29. n.4. Probari solet hæc sententia Primò. Potentia debet esse cum obiecto in eodem ordine; ergo si hoc est supernaturale, debet esse aliquod comprincipium supernaturale potentiam eleuans, siue species sit, siue se teneat ex parte po-
tentiæ; ergo cognitio debet esse supernaturalis. 33
Ratio huius sententiæ.
Contrà est.
Sæpè dixi, istam æqualitatem ordinis potentiæ cum obiecto, non esse solidam: nam etiam potentia eleuata lumine gloriæ ad videndum Deum, adhuc est in diuerso ordine à Deo: hic enim est in ordine increato, & à se infinito; illa autem in ordine finito, & ab alio seu creato; & tamen illi potentiæ sic constitutæ naturalis est visio Dei. Vnde dixi alibi, posse rem materialem esse cognoscitiuam rei spiritualis, licet sint in diuerso ordine, & in præsenti casu res est certior: nam licet gratia vel habitus misericordiæ, aut actio conseruatiua quantitatis extra subiectum sint supernaturales in substantiâ, & ideò dicantur esse in diuerso ordine ab Angelo; in suâ tamen substantiâ tales res non sunt perfectiores ipsomet Angelo. Quod per se videtur manifestum, quia actio conseruatiua quantitatis est accidens imperfectum, & valdè limitatum; substantia verò Angeli perfectissima capax visionis & amoris Dei, &c. est ergo incomparabiliter perfectior actione conseruatiuâ quantitatis extra subiectum, etiamsi hæc supernaturalis sit, illa naturalis. Rationem à priori huius alibi reddidi, quia scilicet accidens vt sit supernaturale, non est necessum excedat in perfectione ipsam naturam seu subiectum, cui inest; sed sufficit, si sit perfectius quàm omnia acci-

Ratio responsionis est.

accidentia naturalia illius subiecti, quod benè potest habere, etiamsi non accedat vllo modo ad perfectionem ipsius subiecti, vt per se manifestum est. Iam ergo clariùs hinc argumentor, Quidquid sit de diuersitate ordinis, Angelus est perfectior & nobilior actione conseruatiuâ accidentis extra subiectum: cur ergo erit simpliciter improportionatus ad illam cognoscendam, cùm non sit ad se cognoscendum? Confirmo & explico: species per se infusæ Angelo superiori & soli illi debitæ, sunt supernaturales Angelo inferiori, non secùs ac habitus misericordiæ; ergo tam Angelus inferior erit in diuerso ordine cum speciebus, quæ sunt in Angelo superiori, quàm cum habitu proprio infuso misericordiæ; ergo tam non poterit cognoscere naturaliter eas species superioris Angeli, quàm non potest per se habitum misericordiæ. Vel contrà, si potest eas species cognoscere, vt fatetur aduersarius, poterit etiam & habitum misericordiæ.

34 *Vrgeo argumentum.*

Confirmo & explico.

Respondebis. Fortassis respondebis, habitum misericordiæ esse absolutè supernaturalem, species autem Michaëlis esse naturales simpliciter, & secundùm quid supernaturales respectu Angelorum inferiorum, Gabrielis v.g. Sed contrà: quia si illa species respectu Gabrielis inferioris est supernaturalis, per accidens prorsus est, quòd sit naturalis Angelo superiori: nam per hoc nullo modo magis proportionatur Gabrieli ea species, quàm si non esset possibilis Michaël, cui ea esset connaturalis, & consequenter, quàm si ea species esset simpliciter & absolutè supernaturalis: sicut de facto gratia & visio beata respectu nostri sunt omnino supernaturales, & planè eodem modo, siue diuinitus sit possibilis aliqua alia natura perfectior, cui sint connaturales, siue non sit possibilis: quia, vt excedant nostram capacitatem (quo constituuntur in ratione supernaturalium respectu nostri) per accidens omnino est, quòd non excedant alterius substantiæ altioris & perfectioris capacitatem; ergo respectu Gabrielis inferioris, tam est supernaturalis species residens in Angelo superiori, & illi soli debita, quàm si omnibus Angelis illa species esset supernaturalis, & quàm est habitus misericordiæ infusus: ergo æquè naturaliter loquendo erit improportionatus ad eas species cognoscendas, ac ad cognoscendum habitum misericordiæ, vel è contrario. quod tamen ab aduersariis negatur.

Contrà est.

35

Argunt Secundò pro illâ sententiâ negatiuâ. Argumentantur Secundò, Intellectus noster indiget eleuatione vt videat Deum, quia est obiectum supernaturale; ergo nullum obiectum supernaturale potest cognosci ab Angelo, aut à nobis actu naturali. Respondeo, nostrum intellectum non indigere eleuatione ad videndum Deum, eò quòd Deus sit ens supernaturale, est enim ens naturalissimum; sed indiget propter summam perfectionem diuinam, qua infinitè distat à nostro intellectu. Hæc autem ratio non vrget vllo modo in aliis rebus supernaturalibus, quæ, vt num. 33. dixi, non semper sunt perfectiores, imò ferè semper imperfectiores in essentiâ, ipsâ substantiâ Angeli cognoscentis. Quòd si aliquando essent perfectiores, excessus certè tantus non esset, vt indigeret eleuatione ad videndum Deum. Imò in ipso Deo non est adæquata ratio illa infinita distantia, sed simul specialis improportio specifica hominis & Angeli: vnde alibi docui vt probabile, possibilem esse creaturam substantialem capacem naturaliter visionis Dei, etiamsi ab illo infinitè distet, vt patet in aggregato ex homine & lumine, cui naturaliter debetur visio, licet etiam post ipsum lumen infinitè distet à Deo, vt paulò antè dixi.

Respondeo.

Ratio, ob quam Deus naturaliter nosci nequit, non valet pro aliis supernaturalibus rebus.

36 *Ratio adæquata, cur Deus naturaliter nosci nequeat.*

Tertiò potest probari ea sententia ex D.Thomâ. Res supernaturales pendent à solâ Dei voluntate, ergo non possunt naturaliter cognosci, quia voluntas Dei naturaliter non cognoscitur à creaturâ. Verùm hæc ratio (vt benè Suarez notauit) difficilem doctrinam continet. Primò, quia possibilitas rei supernaturalis non pendet à Dei voluntate magis quàm possibilitas rei naturalis; ergo saltem illa poterit naturaliter cognosci ab Angelo. Secundò, quia etiam Angeli existentia pendet à solâ Dei voluntate: & tamen Angelus naturaliter cognoscitur ab Angelo. Tertiò, quia, quando res existit, iam eo ipso per eam manifestatur Dei voluntas: sicut, licet alius non possit videre meam voluntatem in se ipsâ, potest tamen videre effectum externum ab illâ prodeuntem, & ex illo cognoscere voluntatem meam.

Tertia illius sententia ratio ex D. Thomâ.

Contrà Primò, ex Suarez.

Secundò.

Tertiò.

P. Granadus tract. 2. disp. 3. qui hanc rationem D.Thomæ bonam esse contendit, obiicit sibi secundam instantiam de Angeli existentiâ, aitque, disparitatem esse, quòd res supernaturalis ita pendet à Deo, vt non habeat Angelus species de illis, secùs de existentiâ Angeli. Verùm in hac solutione manifestè petitur principium: id enim ipsum quærimus, cur scilicet Angelus non habeat species de obiectis supernaturalibus, habeat verò de naturalibus, cùm æquè ambæ pendeant à voluntate Dei: certè si aliunde disparitas non sumatur, ex illâ dependentiâ non potest assignari, vt iam contendimus.

Granadus rationem D.Thomæ approbans, obiicit contra secundam instantiam. Hæc solutio petit principium.

37

Quartò alij argumentantur: Cognoscibilitas rei proportionatur essentiæ & naturæ, ergo, si essentia est supernaturalis, erit & cognoscibilitas; ergo res supernaturalis non est cognoscibilis nisi supernaturaliter. Neque hæc ratio sufficit; videtur enim committi magna æquiuocatio: arguitur enim à cognoscibilitate terminatiuâ seu passiuâ, ad actiuam seu cognoscendi vim, tenentem se ex parte cognoscentis. quod longè est diuersum. ac si quis diceret, *Cognoscibilitas proportionatur essentiæ: essentia diuina est increata: ergo cognoscibilitas eius est increata; ergo non potest nisi per increatam cognitionem nosci.* quæ esset pessima consequentia. Idem est in omnibus ferè obiectis: inferretur enim ex hoc argumento quarto, albedinem non esse visibilem, nisi ab albedine, quia si entitas eius est albedo, & cognoscibilitas eius erit albedo; ergò nisi ab albedine non potest cognosci. Respondeo absolutè, non inferri, Cognoscibilitas passiua seu res cognita est accidens v.g. ergo cognitio de illâ est accidens, quia à Deo cognoscitur per substantiam, & idem est de omnibus aliis prædicatis. Vnde etiam non infertur benè, Res cognita est supernaturalis, ergo vis cognoscitiua est supernaturalis, quia desumitur argumentum ab obiecto ad actum. quæ duo inter se sunt valdè distincta, & non conne-

Quarta eius sententia ratio.

Contrà est.

conueniunt in prædicatis essentialibus, imò &
38 in eodem exemplo rei supernaturalis tenentur omnes hoc admittere: nam saltem abstractiuè, & ex fide humanâ potest cognosci res supernaturalis per actum naturalem, licet cognoscibilitas passiua illius rei purè sit supernaturalis.

Quinta eius sententiæ ratio. *Contrà est.*

Quinta ratio sit: Species de talibus rebus non possunt esse magis debitæ Angelo, quàm sint ipsæ res; ergo si hæ sunt supernaturales, etiam species. Minùs hoc vrget, quia mihi est indebitus intellectus angelicus (idem est de intellectu vnius Angeli respectu intellectus alterius Angeli;) & tamen non ideò species de Angelo, aut de intellectu alterius Angeli sunt mihi & Angelo indebitæ. Ratio est, quia species non seruant eamdem perfectionem, quam obiectum. Vnde licet Angelus non possit esse albus, potest tamen habere species de albedine; ergo, licet illi non debeatur albedo, potest deberi species de albedine; ergo, licet ei non debeatur res supernaturalis, potest deberi species de eâ re supernaturali.

Ecce quàm non sint efficacia argumenta pro sententiâ communi. Quid in hoc puncto mihi videatur probabilius, seqq. conclusionibus declaro.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in hac quæstione sit probabilius.

Concluditur Primò, rem supernaturalem, antequam existat, non nosci ab Angelo naturaliter.
39 *Probatur ab auctoritate communi.* *Ratio est.* *Confirmatio.*

PRIMA CONCLVSIO. Res supernaturalis, antequam existat, non potest naturaliter ab Angelo nosci. Hanc teneo propter communem auctoritatem: in eâ enim Scotistæ & Thomistæ conueniunt apud Suarez suprà. Optima pro eâ ratio hæc mihi occurrit; quia in primis hæ res, quandoquidem naturaliter nequeunt existere, nequeunt etiam naturaliter per se immediatè concurrere ad sui cognitionem; sed neque per infusas species, quia Deus infundens species de obiectis, gerit quasi vices ipsorum obiectorum; Deus item vt auctor naturæ, non potest gerere vices, & supplere defectum rerum supernaturalium, vt per se manifestum videtur; ergo vt auctor naturæ non potest infundere species de eis obiectis supernaturalibus. Declaratur: Deus vt auctor naturæ solùm supplet defectus caussarum naturalium, quia solùm vt talis auctor continet res naturales, & virtutes illarum; ergo, naturaliter loquendo, non supplet Deus defectus obiectorum supernaturalium in ordine ad producendas species loco illorum; ergo res supernaturales, antequam sint, non possunt naturaliter cognosci, quia neque ipsæ possunt determinare ad cognitionem, neque sunt possibiles naturaliter species de illis; alio autem modo non possunt cognosci quidditatiuè & immediatè, ergo. Hæc ratio valdè probabiliter suadet conclusionem; non est tamen ita efficax, vt non patiatur solutionem. Ideò conclusionem hanc non puto omnino certam, sed probabiliorem, &, vt dixi, magis propter communem auctoritatem quàm ob rationem.

40 *Concluditur Secundò, postquam semel res supernaturalis existit, dubium est, an naturaliter ab Angelo nosci possit.* *De quibusdam affirmatur.*

SECVNDA CONCLVSIO. Postquam semel res supernaturalis existit, valdè dubium est, an possit naturaliter cognosci ab Angelo. Sub hac disiunctione respondeo; vel tales res supernaturales, postquam semel existunt, possunt producere species sui, aut per se immediatè concurrere ad cognitionem sui per modum obiecti; vel neutrum horum possunt. Si possunt, dico probabile esse, aliquas posse cognosci naturaliter, aliquas verò non, sed solùm supernaturaliter.

Obiectio. *Solutio Primò.*

Antequam dicam quid sit probabilius, casu quo illæ res supernaturales non sint productiuæ per se, neque cognitionis sui, neque specierum, oportet probare conclusionem positam. Et quidem in eo casu posse aliquas res naturaliter cognosci, inde facilè suadetur, quia in genere res supernaturalis attingi potest per actum naturalem, &, vt suprà ostendi, intellectus angelicus non indiget eleuatione ex parte potentiæ ad cognoscendas res supernaturales, sed illi præcisè desunt species de illis; ergo si, existente re supernaturali, tales species ab ipsâ re producuntur, vel ipsa res immediatè concurrit per se vt obiectum, nihil amplius deerit Angelo vt cognoscat eas res supernaturales. Dices, Illæ species non erunt proportionatæ intellectui angelico, quia in se sunt supernaturales, & consequenter supra Angeli capacitatem. Respondeo Primò, fortè hanc obiectionem non habere locum, si ipsamet obiecta immediatè per se concurrant: tunc enim, suppositâ iam ipsius obiecti existentiâ, non est nouum miraculum, quòd immediatè concurrat cum potentiâ. Vnde (vt dixi disp. 3. primæ partis à num. 29.) solùm sequetur, eam cognitionem esse supernaturalem præsuppositiuè, quia non potest haberi, nisi aliquid supernaturale præcesserit; non verò
propriè & formaliter: sicut actus, quo hæreticus credit incarnationis mysterium, non est formaliter supernaturalis, licet præsupponat ipsam incarnationem, & reuelationem de illâ, quæ sunt supernaturalia. 41

Secundò.

Respondeo Secundò & meliùs, licet tale obiectum supernaturale producat species distinctas de se, non ideò cognitionem per eas productam futuram supernaturalem, quia non apparet, cur tales species essent futuræ formaliter supernaturales Angelo: non enim omnia, quæ à re supernaturali producuntur, sunt formaliter in se supernaturalia; multa enim solùm sunt præsuppositiuè, vt eâ tertiâ citatâ disp. ostendi, & patet in dolore, quem naturaliter potest dæmon habere de amissâ gratiâ.

Ratio à priori est. *A simili.*

Ratio verò à priori potest esse, quia, licet sola res naturalis non possit producere supernaturalem: nam inferior non potest producere superiorem, eò quòd illam non continet; è contrario tamen rectè potest res superior producere inferiorem. Sic Deus ens à se spirituale, intellectiuum, volitiuum, &c. producit entia finita, ab alio dependentia materialia, non intellectiua, non volitiua. sic in creatis solùm accidens, licet non producat substantiam, quia eam non continet; è contrario tamen sola substantia producit accidens, solus sol lucem, solus ignis calorem, maximè in meâ sententiâ negante potentias distinctas; ergo eodem modo res supernaturalis, quia altioris ordinis, licet ipsa non producatur à solâ re naturali, poterit tamen producere rem formaliter naturalem, & solùm, vt dixi, præsuppositiuè supernaturalem: ergo licet

cet Deus producens gratiam in Petro, fecerit
42 aliquid supernaturale; potest tamen ea gratia producere in intellectu Angeli aliquas species de se naturales formaliter, ita vt respectu Angeli eas recipientis, nullum sit miraculum aut eleuatio, licet præcesserit respectu Petri, dum eam gratiam recepit. Certè in hoc modo discurrendi non apparet vlla repugnantia: & verò negari nequit, Scoti sententiam sic declaratam valdè esse probabilem.

Obiectio. Obijcies: Hic discursus probat quidem sufficienter, non inferri omnino necessariò; *Obiectum existens est supernaturale, ergo species quam producit, est etiam in se formaliter supernaturalis.* At neque contrarium etiam persuadetur: cur enim non poterit producere species supernaturales? certè nec minima repugnantia est in eo quòd obiectum supernaturale producat species supernaturales; tunc autem non poterit obiectum illud, etiam postquam *Respondeo.* extitit, naturaliter cognosci. Respondeo id ita esse, ac proptereà me suprà dixisse, probabile esse, aliqua obiecta supernaturalia, postquam existunt, posse naturaliter cognosci, quia cùm supernaturalitati, vt sic, id non repugnet, non est cur aliqua supernaturalia id non habeant. Dixi item aliqua non posse cognosci: quod manifestè probat replica immediatè antè posita. Nam valdè connaturale est, vt, licet à conceptu *supernaturalitatis* ipsius obiecti non exigatur necessariò, vt omnes species sint supernaturales; quia tamen neque id excludit prædictos conceptus, imò est illi valdè conforme, vt scilicet res supernaturalis producat species sui ordinis; negari nequit, quin multæ res tales sint, quæ eas species valeant producere. Iam verò determinare, quæ obiecta supernaturalia petant producere species in substantiâ supernaturales, quæ verò possint producere etiam naturales, aut certè solas naturales; non est huius loci, neque à nobis regula vlla generalis tradi potest, quia pendet id ex particularibus cuiusque rei supernaturalis essentiis, quæ nobis non sunt notæ. Et hæc casu quo ea obiecta sint productiua specierum, vel immediatè per se cognitionis sui cum potentiâ.

Restat nunc videre, quid dicendum sit, casu quo ea obiecta non habeant vim vllam productiuam cognitionis, neque immediatè, neque mediatè, sed solùm cognosci possint per species à Deo infusas, vt dicunt Thomistæ ab Angelis cognosci omnes res naturales huius *De quibusdam rebus supernaturalibus secunda conclusio negatur.* vniuersi. Dico ergo, Si tales naturæ sint res supernaturales, probabile est, etiam suppositâ earum existentia, non posse naturaliter ab Angelo cognosci. & in hoc assentior Thomistis & Patri Suarez, & à Scoto recedo. Probatur autem conclusio ex dictis à nobis suprà, quia Deus vt
43 auctor naturæ, non est productiuus specierum de istis obiectis loco illorum; aliunde autem (vt iam supponimus) ipsa non habent virtutem mediatè, aut immediatè, producendi cognitionem de se; ergo existentia illorum tam parum refert ad hoc vt possint cognosci, quàm non existentia. At, vt ex dictis in primâ conclus. constat, quando non existunt non sunt cognoscibilia naturaliter ab Angelo, ergo neque quando existunt.

Tertia conclusio. Nihilominus tamen TERTIA CONCLVSIO sit. Etiam tunc temporis probabilius est, aliqua posse naturaliter cognosci, aliqua verò non, eodem planè modo quo diximus, casu quo possent producere species sui. Conclusio hæc *Obiectio.* paulò pòst probabitur; priùs tamen obiectionem Scoti, vniuersaliter contendentis, omnes res supernaturales, si existant, posse naturaliter nasci, soluere debemus. Ea autem est, Tales res, quando existunt, naturales sunt, etiamsi anteà essent supernaturales, ergo eo ipso quòd existant, possunt naturaliter cognosci. Alibi *Respondeo.* dixi, vocem *naturalis* æquiuocari à Scotistis, dum vsurpatur ab eis pro re bonâ & vtili subiecto. in quo sensu concedimus illis, gratiam & alia dona esse naturalia subiecto: sunt enim maxima perfectio illius; at in hoc sensu, etiam antequam existant, sunt naturalia, quia semper sunt bonum subiecti, vel actuale, vel possibile. Non vsurpamus in hoc sensu vocem *naturalis* in præsenti, sed pro re quæ sit vltra vires totius naturæ. in quo sensu non solùm antequam existant, sed etiam quando existunt, sunt supernaturales, nec existentia facit illas proportionatas subiecti viribus. Sicut non solùm est 44 miraculum, & supra vires meas, si v.g. solus sustentarem integram domum; non solùm, inquam, esset miraculum prima inceptio, sed etiam continuatio, & tam diu protraheretur miraculum, quamdiu duraret ea sustentatio. Malè ergo Scotus facit res naturales post eam existentiam, quæ anteà erant supernaturales; ergo, si anteà non erant cognoscibiles, neque pòst, iuxta secundam partem nostræ conclusionis.

Probatio tertiæ conclusionis. Iam ergo eam tertiam conclusionem probo, quia, sicut diximus suprà, si res existens est productiua mediatè aut immediatè cognitionis de se, potest aliquando naturaliter cognosci, ergo etiam poterit ea quæ non est productiua. Patet consequentia, quia Deus respectu talium tenetur per species infusas idem præstare, quod facerent ea obiecta, si possent immediatè per se; atqui si possent, darent naturaliter species de se; ergo esto non possint, Deus tamen naturaliter dare poterit species de illis. Et hinc desumi potest disparitas inter eas res existentes, & inter easdem non existentes; quòd hæ, licet ex se haberent virtutem, non sint in statu in quo eam possent reducere ad actum; ideò nec Deus earum loco debet operari: at existentes sunt in eo statu, in quo, si haberent, possent; ergo Deus tenetur earum defectum supplere; ergo hæ duæ conclusiones non sunt vllo modo inter se contrariæ. Respondebis, Deum non semper teneri *Respondebis.* facere id quod creatura hîc & nunc efficeret, si haberet virtutem effectiuam; alioquin, quia adamas, si haberet virtutem conuertendi in se stupam, sicut eam conuertit ignis, conuerteret 45 eam in se, quando illi applicatur, tenebitur Deus, eo ipso quòd adamas sit iuxta stupam, eam in adamantem conuertere; & sic de aliis caussis. quo nihil posset dici absurdius. Similiter ergo dico, non teneri Deum producere species de eis obiectis, ex eo præcisè capite quòd ipsa obiecta, si eam virtutem haberent, producerent hîc & nunc tales species.

Contrà Primò. Sed contrà Primò, Ergo nec tenebitur Deus producere species de obiectis naturalibus etiam existentibus, etsi talia obiecta non sint productiua

ductiua specierum: vnde rursus fieret, tam non posse cognosci naturaliter ab Angelo eiusmodi obiecta naturalia existentia, quàm non possunt supernaturalia; imò nec vt possibilia possent cognosci, quia Deus non teneretur dare species de eis vt possibilibus. Respondebis Secundò, disparitatem esse magnam inter res naturales & supernaturales: illas enim Deus continet vt auctor naturæ. vnde non mirum, si etiam vt talis possit species de illis loco illarum producere, vt diximus paulò antè; at supernaturales non continet, nisi vt est auctor supernaturalis, vnde nec loco illarum operatur, nisi vt auctor supernaturalis: ideò species harum non continet, nisi vt auctor supernaturalis: atqui Deus non producit naturaliter, nisi quæ vt auctor naturalis continet: ergo eiusmodi species non potest producere, sic verò species rerum naturalium.

Respondebis.

46 Contrà tamen, quia iam in hac solutione supponitur, esse supernaturales eas species de rebus supernaturalibus, alioquin illas Deus contineret naturaliter: atqui de hoc est tota præsens difficultas, & suprà dixi contra P. Suarez non esse bonam consequentiam, *Obiectum est supernaturale, ergo species illius etiam est supernaturalis*. Respondebis Tertiò, negando antecedens: non enim supponitur species de rebus supernaturalibus esse supernaturales; sed Deum tunc non posse producere eas species naturaliter: quia si Deus non continet obiectum, nisi vt auctor supernaturalis, infertur, Ergo speciem, quam nomine obiecti continet, non continet nisi vt auctor supernaturalis: suprà autem solùm dixi, non videri benè probatam illationem ab obiecti supernaturalitate ad supernaturalitatem specierum; quam tamen hîc probo esse bonam, non absolutè, sed casu quo ea species à solo Deo producatur.

Contrà est.

Respondebis.

Sed contrà vltimò, & efficaciter, quia, sicut aliquæ res supernaturales, esto absolutè existere non possint, nisi miraculosè; postquam tamen existunt, possunt esse productiuæ specierum naturalium; cur, rogo, non poterunt esse aliquæ petentes, postquam existunt, vt illarum loco Deus producat species naturales? non est enim maior repugnantia in eo quòd à Deo eas species petant, quàm in eo quòd immediatè illas producant. tunc autem dicendum erit, Deum absolutè non continere eas species vt auctor est naturæ, cùm eas non possit producere, nisi priùs producendo aliquid supernaturale: at, factâ hac suppositione, eas naturaliter continere; duo enim hæc, non esse naturale simpliciter, & esse naturale ex aliquâ suppositione, nullo modo repugnant, vt sæpè vidimus.

Contrà est.

Rogabis, quid absolutè dicendum sit, an scilicet gratia, & alia dona supernaturalia, naturaliter de facto possint ab Angelo cognosci postquam existunt, an verò non? Ego non video quomodo id ipsum possim determinare: nam, vt ex dictis constat, possibilia sunt entia aliqua supernaturalia, productiua naturalium specierum, vel cognitionis de se, vel quæ petant à Deo produci species naturales de se Item, possibilia sunt alia, quæ hanc virtutem & exigentiam non habeant, & cognosci non possint nisi per species infusas supernaturales, quia in neutris reperitur aliqua contradictio, ob quam dicantur repugnare, vt sæpè dixi in simili de aliis rebus. Vtrùm autem gratia, & hæc dona, quæ de facto existunt, sint è numero illorum quæ nequeunt producere species aut cognitionem, an è contrario ex numero illorum quæ possunt, prorsus incertum est. Ideò nil audeo definire.

Quæ res supernaturales, postquam existunt, naturaliter noscì possint, quæ verò non, est dubium.

47

SVBSECTIO QVARTA.

Appendix de actibus propriis supernaturalibus.

Conclvsio. Si loquamur de actibus propriis supernaturalibus, omnino videtur dicendum, supposito iam primo miraculo, eos naturaliter posse cognosci ab Angelo, de quo egi eâ disp. 3. tomi 1. Et ratio est manifesta: quia planè est improbabile, dicere Angelum habentem actus fidei supernaturalis, & amantem Deum supernaturaliter super omnia, non posse naturaliter scire, an amet, an credat: dominium enim supra eos actus exigit, vt, suppositâ existentiâ illorum, possit eos cognoscere naturaliter. Respondent aliqui, in eo casu Angelum noscere quidem se credere & amare, non tamen, an supernaturales sint tales actus; quia eos cognoscit abstractiuè tantùm, & non perfectè. Sed contrà Primò, quia siue possit affirmare supernaturales esse, siue non, iam teneo, illum verè cognoscere rem supernaturalem; si autem semel dicitur eum naturaliter habere cognitionem verè terminatam ad rem supernaturalem, non est ratio cur negetur, eam cognitionem posse esse claram: nam diuersitas ordinis inter rem naturalem & supernaturalem, eodem modo videtur excludere cognitionem vnam, quo alteram. Contrà Secundò, quia ea cognitio est immediata, & non per discursum: se enim credere & amare Deum, non cognoscit Angelus ex alio, sed immediatè in se id experitur; ergo potest in se experiri actum illum esse supernaturalem: nam, dato immediato concursu eius actus ad cognitionem sui, gratis dicitur, solùm concurrere ad ostendendam rationem communem sui, in quâ conuenit cum actibus naturalibus, & non ad aliam; maximè cùm re ipsâ tam supernaturalis sit in ipsâ cognitione ratio superior, quàm inferior.

Actus proprij supernaturales naturaliter cognosci possunt.

Ratio conclusionis.

Respondent aliqui.

Contrà Primò.

48 *Secundò.*

Tertiò denique argumentor efficacissimè: nam in visione beatâ solutio suprà posita locum non habet: si enim Angelus videt clarè & distinctè Deum, non solùm noscet se habere actum cognitionis, sed claram & intuitiuam visionem Dei: est enim omnino incredibile, quòd clarè quis intueatur Deum, &, si interrogetur, an habeat aliquem actum, nequeat dicere, nisi, *Scio me Deum cognoscere, an tamen clarè, an obscurè, non scio:* atqui scit se naturaliter non posse videre Deum, seu visionem Dei esse supernaturalem; potest ergo, supposito primo miraculo, naturaliter noscere rem supernaturalem.

Contrà Tertiò efficaciter.

Fortè respondebis, eamdem visionem esse reflexam supra se, ideoque Angelum actu supernaturali noscere se videre Deum. Sed contrà Primò, quia dubium valdè est, an omnis cogni-

Respondebis.

Contrà Primò.

cognitio sit reflexa supra se: & certè non pendet præsens quæstio ab eâ reflexione: nam licet non sit reflexa, poterit naturaliter Angelus experiri in se eam visionem. Secundò, quia, etiamsi sit reflexa, adhuc naturaliter potest cognoscere per actum alium, se videre Deum, & reflectere per illum supra ipsam visionem; ergo negari nequit, posse naturaliter cognoscere suos proprios actus supernaturales etiam vt tales, suppositâ supernaturali eorum existentiâ.

Contrà Secundò. 49

SECTIO QVARTA.

De cognitione mediatâ rerum supernaturalium. vbi de supernaturalibus quo ad modum.

Status quæstionis exponitur.

PVNCTVM hoc P. Suarez vbi suprà fusè tractat. In eo autem quærimus, an casu quo rem supernaturalem cognoscere in se, aut videre nequeat Angelus, possit tamen ex aliquo effectu naturali, quem videat, vel aliunde discurrendo inferre, vel possibilitatem earum rerum supernaturalium, vel actualem existentiam earumdem.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de cognitione mediatâ rerum in substantiâ supernaturalium.

Angelus de facto nequit certò inferre ex effectibus aliis existentiam rei supernaturalis quoad substantiam.

CONCLVSIO. Numquam potest de facto Angelus certò inferre ex effectibus aliis existentiam alicuius rei supernaturalis quoad substantiam. Ratio est, quia non habet principia sufficientia pro eâ illatione. ita Suarez. Hæc conclusio solutione obiectionum ampliùs declarabitur.

Obiectio Prima.

Obijcies ergo Primò, Angelus cognoscit in humanitate Christi Domini non esse subsistentiam propriam; ergo inde inferre poterit, eam esse vnitam diuinæ, & consequenter existere vnionem hypostaticam, quæ supernaturalis est quoad substantiam. Secundò, quia potest cognoscere in Ven. Sacramento non esse substantiam panis, quia hæ carentiæ sunt naturales, & consequenter possunt ab Angelo naturaliter cognosci; & inde vlteriùs inferre, accidentia panis (quæ etiam videntur) habere proprium modum essendi per se, qui in substantiâ suâ supernaturalis est.

50 *Secunda.*

Solutio Prima P. Suarez.

His obiectionibus dupliciter respondet Pater Suarez. Primò, Angelum non posse esse omnino certum, ibi non esse subsistentiam humanam, & substantiam panis: nam hæ carentiæ non possunt immediatè in se cognosci, sed solùm per discursum, hoc modo: Si hic esset substantia panis, ego illam viderem: atqui non video illam; ergo non est hîc. & hoc modo à nobis dicit cognosci tenebras, carentiam soni, &c. Angelus autem etiamsi sit certus, quòd non videat substantiam panis, non tamen est certus de maiori illius syllogismi: nam aliunde cognoscit, posse à Deo impediri ipsius cognitionem, etiamsi ibi sit substantia panis; quia potest Deus illi negare concursum ad eam cognitionem: & hoc noscit ex eo quòd subiaceat dominio Dei. vnde prorsus dubitat, an ibi sit substantia panis, & illi occultetur; an verò non sit: vnde non potest vlteriùs certò pergere per discursum.

Replicabis.

Replicabis à me dictum disp. 21. de scientiâ Dei à num. 32. posse negationes & carentias immediatè cognosci in se ipsis: vnde sine vllo discursu videtur posse immediatè cognosci ab Angelo carentiam panis aut subsistentiæ humanæ, licet nos, qui non habemus species infusas, non possimus immediatè carentiam cognoscere, 51
sed per eum discursum suprà à P. Suarez factum. Respondeo tamen pro P. Suarez Primò, licet possibilis sit modus immediatè cognoscendi negationes, fortè illum non esse in Angelo de facto: neque enim omnia, quæ possibilia sunt, habet Angelus. Secundò, etiamsi eum modum cognoscendi habeat, posse tamen adhuc dubitare, an fallatur in eâ cognitione, an verò non; quia, licet cognitio creata naturalis intuitiua, naturaliter non possit haberi nisi obiecto præsente, diuinitus tamen potest esse intuitio, v.g. albedinis non existentis, conseruatis diuinitus eius speciebus. Hoc autem modo potest etiam Angelus dubitare, vtrùm verè sit ibi carentia panis, an verò eam carentiam cognoscat, perinde ac si actu esset, Deo conseruante in ipso species & cognitionem de carentiâ: quæ essent, si verè illa daretur.

Respondeo Primò ad replicam.

Respondeo Secundò.

Dices cum Vasquez.

Sed dices cum P. Vasquez disp. 214. num. 22. Ergo in omnibus obiectis Angelus erit dubius, an sint, licet sibi ea videre videatur. Nego consequentiam: quia potest tunc habere aliquam rationem extrinsecam dubitandi, an impediatur à Deo, & ideò tunc specialiter dubitat: quando verò talis ratio cessat, nullam habet dubitationem, vt nos etiam non dubitamus, an, quando videmus lucem, sit ibi lux, etiamsi sciamus, simpliciter diuinitus posse nos falli. Hanc solutionem simpliciter arbitror sufficientem, & declarantem difficultatem præsentem.

Respondeo.

Secunda P. Suarez solutio.

Secunda P. Suarij solutio est, etiamsi Angelus sit certus non esse ibi subsistentiam humanam, non tamen posse certò inferre, esse diuinam, quia potest dubitare, an sine vllâ subsistentiâ conseruetur ea humanitas actione solùm quo 52
ad modum supernaturali, quia humanitas non pendet à priori à subsistentiâ. Similiter, licet sit certus non esse substantiam panis sub accidentibus, non ideò infert, ea accidentia habere modum perseitatis in se supernaturalem. Denique, licet ibi videat Christum Dominum, & noscat non esse extensum, prout petit quantitas illius; nil tamen supernaturale etiam quoad substantiam infert inde, quia non potest scire, an sit ibi supernaturalis actio procedens ab ipso Christo, quâ se ipsum causset; an sit sola adductio, quæ in substantiâ non est supernaturalis. Vbicationes autem etiam non dignoscit, quia per vbicationes naturales in substantiâ possunt penetrari inter se diuinitus duæ partes quantitatis. Nil ergo in substantiâ supernaturale ibi potest Angelus certò inferre.

Roboratur solutio.

Hæc tamen solutio secunda vniuersaliter sustineri non potest, quia in multis casibus locum non habet: si enim Angelus videt accidentia panis conseruari sine subiecto, licet inde non possit inferre modum aliquem superadditum perfei-

Hæc secunda Suarij solutio vniuersaliter sustineri nequit.

perseitatis; necessariò tamen debet inferre, interuenire ibi actionem quoad substantiam supernaturalem, eam scilicet, quâ à solo Deo, supplente defectum subiecti, conseruatur accidens. Similiter si vbicationes Christi Domini in Vener. Sacramento sunt in substantiâ supernaturales; eo ipso quòd Angelus cognoscat, ibi nullam esse naturalem (vt pro hac solutione ponitur posse cognosci) necessum est inferat ibi esse vbicationem quoad substantiam supernaturalem, cùm sciat aliunde sine aliquâ vbicatione, Christum non posse ibi esse; ergo necessariò debet cognoscere ibi illum habere vbicationem supernaturalem. Nisi fortè dicas, cognosci ab Angelo Christum existentem & penetratum inter se, non tamen vbi sit. Quod etiam facilè reijcitur: nam eo ipso quòd cognoscat ipsum existere (pro præsenti quæstione per accidens est, quòd sit in cælo) debet cognoscere illum alicubi esse, & consequenter habere vbicationem, quæcumque illa sit. Vlteriùs autem infert, eam non esse naturalem, quia aliàs eam cognosceret, vel quia eius carentiam in se videt, vt in hac solutione supponitur; ergo debet concludere, eam esse supernaturalem. quod præcipuè verum est, si videantur partes penetratæ: penetratio enim non potest fieri nisi per vbicationes, siue has, siue illas.

53 *Effugium.*

Quid absolutè dicendum sit.

Vnde dicendum arbitror, si Angelus sit certus de carentiâ rei naturalis, eum posse certò inferre existentiam aliquarum rerum supernaturalium in substantiâ, vt ex impugnatione præcedenti manifestè constat. Vt ergo absolutè conclusio nostra defendatur, ad primam solutionem recurrendum est. Nam si carentiam rerum naturalium non possint certò cognoscere, clarè infertur, eos mediatè non posse cognoscere certò existentiam vllius rei in substantiâ supernaturalis, quia semper possunt dubitare, an non sint ibi res naturales, etiamsi ipsi eas non cognoscant.

SVBSECTIO SECVNDA.

Opportuna digressio contra Patrem Vasquez.

54 *Contraria difficultatis huius opinio Patris Vasquez.*

OPORTET tamen nonnihil hærere hîc propter P. Vasquez, qui disp. 214. cap. 4. minùs benè videtur difficultatem hanc declarasse. In primis ergo supponit, modum existendi per se accidentium in Ven. Sacramento esse naturalem in substantiâ. Quod duobus argumentis probat. Primum est, quia ille modus sequitur necessariò ex carentiâ rei naturalis, nempe substantiæ panis; ergo est naturalis, quia nihil supernaturale in substantiâ potest necessariò oriri ex carentiâ rei naturalis. Secundò, quia ille modus est minùs perfectus quàm modus naturalis per se, quem habent substantiæ: atqui hic est naturalis; ergo & ille: repugnat enim, inter duos modos inæquales perfectiorem esse naturalem, imperfectiorem verò supernaturalem.

Primum eius argumentum.

Secundum.

Reijcitur.

Hæc tamen suppositio falsam continet doctrinam, nec rationem à nobis in contrarium factam labefactat. Iam enim dixi, me non loqui nunc de modo positiuo subsistendi, sed de actione conseruatiuâ illorum accidentium: quam ideò dixi esse supernaturalem quoad substantiam, quia accidentia naturaliter petunt conseruari actione procedente à subiecto; ergo, si conseruantur à solo Deo, ea actio debet esse numero, imò specie distincta à naturali, quam petunt; ergo ea actio non ex modo speciali sibi superaddito, qui hîc & nunc fit, sed quia ex essentiâ seu substantiâ suâ est indebita accidenti; ergo supernaturalis est in substantiâ. Et ita iudicant omnes ferè Philosophi: nam cùm disputant, an materia prima conseruata sine formâ petat actionem in substantiâ supernaturalem; respondent, solùm esse supernaturalem quo ad modum, quia cùm materia à solo Deo procedat semper, & Deus etiam tunc conseruet materiam, manere potest etiam eadem numero actio; è contrariò verò, si sola forma substantialis conseruetur sine materiâ, actionem dicunt esse diuersam, & supernaturalem in substantiâ.

Conseruatio materiæ primæ sine formâ, apud omnes ferè Philosophos, est tantùm supernaturalis quo ad modum.

Ad argumenta Vasquez facillimè respondetur. Ad primum dico, eam actionem seu modum in substantiâ supernaturalem non oriri, seu non sequi necessariò ex carentiâ solâ rei naturalis: nam præcisè destruere materiam non infert conseruationem accidentium extra subiectum; infertur ergo ille modus ex volitione supernaturali Dei de conseruandis accidentibus, destructo subiecto; sicut paulò pòst dicemus, retorquendo argumentum contra Vasquez in subsistentiâ. Si enim Deus diceret, Nolo huic creaturæ dare subsistentiam propriam; inferretur, eo ipso eam habituram vnionem hypostaticam in sententiâ Vasquez, qui negat naturam posse esse sine subsistentiâ, aut ab alienâ creatâ posse terminari. Quo casu ipse deberet respondere, eam vnionem non sequi præcisè, ex eo quòd destruatur res naturalis; sed ex eo, quòd simul etiam conseruetur supernaturaliter altera sine complemento suo naturali, ita & nos in præsenti materiâ respondemus.

55 *Ad primum Vasquez argumentum respondeo.*

Ad secundum dico, sicut ipse Vasquez eâ disp. cap. 2. admittit, omnem substantiam naturalem in genere entis esse perfectiorem accidenti supernaturali; nihilominùs accidens illud ex eo quòd est indebitum substantiæ, esse supernaturale; ita facilè ego dico, etiamsi modus essendi per se, qui conuenit substantiæ, in genere entis sit perfectior isto alio modo, de quo agimus; nihilominùs hunc posse esse supernaturalem, quia indebitus est substantiæ & accidenti; illum verò, etiamsi perfectiorem, esse naturalem, quia debetur substantiæ. Ratio est, quia, vt dixi disp. 3. de visione, non est de conceptu rei supernaturalis, vt sit perfectior omni re naturali.

Ad secundum argumentum respondeo.

56

Hinc addo vlteriùs, eodem modo discurrendum esse, si præter eam actionem in substantiâ supernaturalem, poneremus in accidentibus aliquem modum essendi per se; debere scilicet illum in substantiâ esse supernaturalem, quia & substantiæ, & accidenti omni creato esset indebitus; ergo non solùm ex modo accidentali, quo ille daretur, sed ex naturâ, essentiâ seu substantiâ suâ, supernaturalis esset. Argumenta autem, quæ contrà fieri possent, soluenda sunt, vt paulò antè.

Iam veniamus ad secundam partem doctrinæ Patris Vasquez, quæ in eo nobis aduersatur, quòd asserat, Angelum omnino certò ac euidenter, ac per proprias species sine discursu noscere

Secunda pars doctrinæ P. Vasquez reijcitur.

noscere eam carentiam. Verùm hoc paulò antè reiectum est: nam licet habeat aliquàm naturalem euidentiam, potest tamen meritò tunc dubitare, an impediatur ipse in cognitione, seu, an fallatur.

Tertia P. Vasquez doctrina est

Tertiò docet, etiamsi ex cognitione carentiæ panis noscat accidentia habere modum positiuum existendi per se, non tamen posse noscere propriam carentiam personalitatis in Christo, & consequenter, nec ibi esse personam diuinam, etiamsi diuinitus repugnet sustentari alienâ creatâ. disparitatem in eo constituit, quòd carentia propriæ personalitatis oritur ex eo, quòd sit ibi diuina: ergo oritur ex caussâ superna-
57 turali, ergo non potest cognosci naturaliter: at carentia substantiæ panis non prouenit ex eo quòd habeat illum modum positiuum; sed è contrario ideò eum habet, quia datur carentia substantiæ panis; ergo hæc carentia, quia nihil supernaturale eam præcedit, poterit naturaliter cognosci, ergo circa eam carentiam Angelus falli non potest, secùs circa primam.

Reijcitur Primò.

Hæc etiam doctrina displicet. Primò, quià non supponit in eâ Vasquez repugnare, humanitatem retinere subsistentiam propriam simul & diuinam; si autem hoc non repugnat, certè negatio propriæ non necessariò oritur ex aduentu diuinæ, sed eò quòd Deus non velit vtramque dare; ergo illa negatio, vtpote essentialiter non pendens à re miraculosâ, potest naturaliter cognosci, non minùs etiam quàm carentia substantiæ panis.

Secundò.

Secundò, etiam non supponit in hac solutione, repugnare, vt humanitas sit sine omni subsistentia: si enim id non repugnat, ergo independenter ab aduentu diuinæ potest dari carentia propriæ, ex eo quòd Deus nullam velit dare. inde rursus infertur, Ergo carentia propriæ, vtpote non pendens essentialiter ab aduentu diuinæ, poterit etiam naturaliter cognosci.

Tertiò & melius reijcitur.

Tertiò & meliùs reijcitur, quia negatio substantiæ panis, à quâ pendet ille modus positiuus, etiam est supernaturalis: nam licet forma panis ex se sit corruptibilis naturaliter, non tamen materia, in quâ recipiuntur accidentia: est
58 enim materia naturaliter incorruptibilis. Adde, destruere formam sine aduentu contrarij, esse etiam aliquid supernaturale.

Quartò reijcitur ratione à priori.

Quartò, ratione à priori, quia si effectus est in se ordinis naturalis, eodem modo à me poterit cognosci, licet hìc & nunc procedat à caussâ supernaturali, quo si procederet à naturalissimâ. Da hominem produci à caussâ miraculosâ, & per eleuationem; numquid propterea erit minùs visibilis, quàm si à caussâ naturali productus fuisset? ergo cùm priuatio propriæ subsistentiæ, à quacumque caussâ proueniat, sit in se ordinis naturalis; eodem modo semper cognosci poterit. Et ratio est, quia ea cognitio non attingit caussam, sed rem in se; ergo cùm res in se eadem sit, semper eodem modo terminare debebit cognitionem.

Quarta P. Vasquez doctrina. Ratio eius Prima. Secunda.

Quartò item docet P. Vasquez, etiam cognosci naturaliter ab Angelo corpus Christi in Vener. Sacramento. Primò, quia quantitas est ibi extendens partem extra partem, & hoc cognoscit Angelus. Secundò, est ibi carentia extensionis ad locum: & hæc, quia non prouenit à modo positiuo supernaturali, etiam cognoscitur ab Angelo.

Tertia.

Quod idem dicendum est, si Christus careret propriâ quantitate, quia esset eo ipso corpus totum sub qualibet parte specierum, & totum in toto.

Quarta.

Denique, quia ex vi verborum pellitur substantia panis, & ponitur ibi corpus Christi; rectè Angelus noscens vim & veracitatem verborum, naturaliter cognoscit ibi esse transsubstantiationem, maximè cùm nullus intercedat modus in substantiâ supernaturalis.

Contra primam rationem.

Tota hæc doctrina videtur inniti minùs bonis philosophicis principiis. Et in primis, quòd 59
dicit in Ven. Sacramento quantitatem corporis Christi constituere partem extra partem, non videtur verum: nam τὸ *extra* denotat ordinem ad diuersum locum: est enim Aduerbium loci τὸ *extra*; cùm ergo omnes in eodem loco sint, non potest propriè dici vna extra aliam.

Effugium.

Quòd si dicat, se non intelligere nisi vnam distingui ab aliâ, in primis abutitur voce: nam anima licet distinguatur semper à corpore, etiam vnione vtriusque manente, non potest tamen, dum est in corpore, dici, Est extra corpus.

Solutio effugij, & melius est contra primam rationem Patris Vasquez.

Verùm quidquid sit de modo loquendi, quod ad rem attinet, ea solutio reijcitur Secundò, quia effectus formalis quantitatis non est, distinguere vnam partem materiæ ab aliâ; vnde etiam quantitate ablatâ tot manebunt partes materiæ, quot anteà, & tàm in se distinctæ. de quo fusè egi in Metaphysicâ.

Impugnatio ex ipsomet Vasquez.

Et clarè reijcitur ex ipsomet Vasquez, qui paulò pòst ait, ablatâ quantitate manere omnes partes in omnibus locis, & in quolibet; vnde benè infertur, Ergo manent partes ablatâ quantitate. Ergo in nullo sensu potest benè dici, quòd quantitas Christi Domini in Ven. Sacramento constituat partes extra partes, aut partes extendat extra partes, non tamen in ordine ad locum.

Contra secundam rationem.

Quod verò secundo loco dicit, carentiam extensionis partium in ordine ad locum non prouenire à positiuo aliquo modo, sed à solâ carentiâ extensionis, dupliciter potest intelligi. Primò, de 60
solâ carentiâ extensionis, non concipiendo vlteriùs, quòd vna pars positiuè sit intra aliam. Et in hoc sensu verum dicit, non tamen ad rem, quia hìc agimus de secundâ acceptione, quòd scilicet positiuè sint omnes partes in eodem loco, quod separabile est à primo: nam ego v.g. iam habeo carentiam extensionis vnius partis extra aliam in scholâ; quia sine dubio ibi non sum extensus: si enim ibi non sum, nec ibi possum habere eam extensionem, non tamen propterea ibi habeo vnam intra aliam; quia si ibi non sum, nec ibi habeo vnam partem intra aliam, aut extra aliam.

Non est formaliter idem, carere extensione, & habere penetrationem.

Vnde constat manifestè, non esse formaliter idem, carere extensione, & habere penetrationem: nam vtrumque debet (vt dixi agens de vbicatione) ab Vbi distincto prouenire; ipsa enim penetratio partium est vbicatio earum: hoc autem non habet per suam substantiam, ergo per Vbi distinctum. Quod vel inde clarè probatur, quia ea penetratio est separabilis à quantitate, vnde, dum mutant locum species, habent partes Christi penetrationem inter se, in alio tamen loco; ergo per aliam vbicationem, ergo ea penetratio debet necessariò prouenire à modo indiuisibili. quod à Vasquez negatur. Iam non disputo, an sit superna-

naturalis in substantiâ: est enim hæc alia quæstio, de quâ in materiâ de Eucharistiâ, vbi ostendi contra Patrem Suarez, quomodo per ipsas naturales vbicationes id possit fieri.

61 *Contra tertiam Vasquez rationem.* Hinc reijcitur, quod addit Vasquez, si Christus scilicet careret propriâ quantitate, fore vt ipsius corpus totum foret in qualibet parte, & totum in totis speciebus. Reijcitur, inquam: nam materia, ablatâ quantitate, adhuc potest manere extensa, licet sit capax vt redigatur ad punctum. Præterea per ablationem quantitatis non fit apta materia Christi ad occupandum simul duo loca, non solùm dissita, sed nec continuata: alioquin dicendum esset, si Deus ab hoc calamo, quo ego scribo, auferret quantitatem, tunc illum totum futurum in toto mundo, & totum in qualibet parte. quod est absurdissimum. Ratio est manifesta, quia quantitas non datur, vt impediat ne quælibet pars materiæ sit in multis partibus spatij simul: hoc enim sola anima & Angeli habere possunt, & materia independenter ab omni quantitate est incapax talis extensionis; sed vt summùm datur, ne omnes partes reducantur ad vnicum indiuisibile spatium.

Contra quartam Vasquez rationem. Denique quod vltimò ait, Angelum cognoscendo veracitatem verborum, cognoscere ibi esse transsubstantiationem, multò magis displicet: nam verborum veritas non potest aliter nosci, nisi obiecto cognito: si enim considerantur secundùm suam vim naturalem vt sic, licet habeant vim significandi, non tamen necessariò sunt vera, vt aliunde suppono, sed indifferentia, vt sint vera vel falsa: non ergo possunt nosci vt vera, nisi cognitâ priùs obiecti existentiâ; malè ergo ex ipsorum veritate elici poterit eorum veritas. Vel si considerantur, vt subsunt efficaciæ diuinæ, vt sic includunt iam aliquid supernaturale, nempe quòd à Deo sint acceptata ad eiusmodi effectum. Et hoc non potest vllo modo naturaliter cognosci, vtpote pendens à liberâ & supernaturali Dei voluntate, & nihil ideò ponens in creaturâ; ergo ex veritate vt ex medio, nihil de illo mysterio inferri naturaliter potest.

Alia autem de transsubstantiatione, & quid absolutè detur in eo mysterio, non hic discutio, quia habent alibi proprium locum. Et hæc sufficiant circa sententiam Vasquez, quâ parte concernit materiam præsentem.

SVBSECTIO TERTIA.
Vltimò deciditur quæstio.

62 *Status quæstionis proponitur.* RESTANT nunc duo explicanda. Primum, an saltem res quo ad modum supernaturales possint Angeli naturaliter cognoscere certò. Secundum, an supernaturalia, & quo ad substantiam, & quo ad modum, saltem quo ad possibilitatem, possint mediatè seu per discursum certò cognoscere.

Supernaturalia quo ad modum, quando fiunt, potest Angelus naturaliter nosse, imò & homo. Circa primum omnino videtur certum, posse naturaliter cognosci ab Angelo ea entia quo ad modum supernaturalia, quando fiunt, imò & ab homine: talis est resuscitatio mortui, restitutio visus cæco, positio corporis in duobus locis, & duorum in eodem; vbi solùm inuenitur vel productio antiqui visus, quando dispositiones non petebant eam productionem, vel vnitio animæ ad corpus mortuum, &c. Hoc autem indebito modo factum fuisse clarè cognoscit Angelus, & etiam homo. item, in quo consistat talis modus indebitus, scilicet in voluntate diuinâ non expectandi pro productione eius formæ dispositiones naturales, quæ illam exigerent. Et hoc modo cognoscitur etiam miraculum consistens in subtractione concursus, hîc & nunc debiti, vt in igne Babylonico, & in multorum Sanctorum martyriis sæpissimè contigit. Nec potest hîc dici, Angelum dubitare, an ipse videat effectum productum, vel alias dispositiones: hoc enim non habet locum in restitutione visus, &c. scit enim naturaliter non potuisse eas dispositiones tunc temporis produci, etiamsi ipse eas ignoret. Deinde, si dubitat an impediatur cognitio, eo ipso est certus, ibi esse miraculum quo ad modum; quia hoc ipsum, scilicet se impediri in cognitione, est miraculosum quo ad modum; ergo noscit, vel sibi negari cognitionem debitam, vel igni negari concursum: in vtroque autem interuenit miraculum quo ad modum, ergo.

Quoad secundum verò, an per discursum possit Angelus certò cognoscere res supernaturales vt possibiles, Respondeo, si loquamur de aliquibus rebus quo ad modum præcisè supernaturalibus, quatenus à Deo solo fiunt, cùm tamen peterent etiam fieri à creaturâ, qualis est restitutio visus cæco, suscitatio mortuorum, &c. sine dubio posse Angelum cognoscere esse possibiles diuinitus: nam Angelus nouit Deum primò creasse hominem ex informi materiâ, eique dedisse omnes sensus, &c. ergo potest noscere, etiam postquam mortuus est, posse iterùm eam materiam disponere, & ei dare secundò & tertiò vitam, sensus, &c. Patet consequentia, quia illa prima productio non impedit Deum, ne secundò & tertiò idem facere queat. Si verò loquamur de ceteris rebus in substantiâ supernaturalibus, aut quorum nihil simile priùs Angelus viderat, vt v.g. ponere corpus idem in duobus locis, quòd se penetrent in vno duo corpora, &c. dico non posse Angelum per discursum noscere certò, ea esse possibilia: quia non habet principia sufficientia, vnde eam inferat conclusionem. 63 *An Angelus per discursum possit certò nosse res supernaturales quo ad substantiam, saltem vt possibiles. Respondeo affirmatiuè quo ad modum. Secundò respondeo negatiuè quo ad substantiam.*

Dices Primò, Angelus scit Deum posse facere ea quæ non implicant contradictionem, & simul scit entia supernaturalia in se non implicare contradictionem; ergo infert ea esse possibilia. Respondeo, negando minorem: nam è principiis naturalibus præcisè, non potest Angelus omnino certus esse, quæ entia supernaturalia in se non repugnent, imò nec, an aliqua non repugnent. Nec sufficit, quòd ipse non videat in multis duo contradictoria, quia potest dubitare, an ex alio capite sibi ignoto ea contradictoria sequantur. 64 *Obiectio Prima. Respondeo.*

Dices Secundò, Naturaliter potest ostendi, possibilem esse claram visionem Dei: eo enim ipso quòd naturaliter Deum cognoscimus abstractiuè, infertur, posse nos eleuari ad videndum Deum. & ita docet P. Vasquez 1.2. disput.21. cap.2. *Obiectio Secunda.*

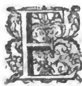
Antequam respondeam, aduerto, hac in re Patrem Vasquez videri sibi contrariari, cùm hîc *Contra P. Vasquez.*

hîc disp. 214. cap. 4. expressè neget propriâ virtute ab Angelis res, quæ in substantiâ sunt supernaturales, posse vel etiam abstractiuè certò cognosci; visio autem beata est in substantiâ supernaturalis; ergo non potest cognosci certò vt possibilis. cuius contrarium eo loco 12. docet. quem defectum consequentiæ Tannerus & Suarius notarunt.

Respondeo ad secundam obiectionem. Ad argumenta redeundo, nego antecedens, & ad eius probationem dixi in materiâ de visione contra P. Vasquez, illam sequelam non esse legitimam, & esse possibilem vnum intellectum, qui abstractiuè Deum cognosceret naturaliter, & tamen nec diuinitus posset eleuari ad Dei visionem. Vnde huius possibilitatem non possumus nos positiuè probare, sed vt summùm respondere repugnantiis, quæ contra eam fiunt. Quòd autem nulla alia sit repugnantia vera & solida, non possumus ratione naturali ostendere positiuè, licet ex fide sciamus ea non esse. quod idem est de possibilitate mysterij incarnationis, & aliarum rerum supernaturalium.

DISPVTATIO VNDECIMA.

De indifferentiâ intellectus angelici circa sua obiecta, & variis illius actibus.



XPLICVI seorsim obiecta, quæ Angelus cognoscere potest; iam oportet discutere, ad quæ teneatur, quæ simul possit noscere, quomodo se ad ea determinare; ac denique varios eius actus explicare.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angelus possit simul noscere omnia, quorum habet species.

1 *An Angelus possit simul nosse omnia, quorum habet species. Communior sententia negat.* COMMVNIOR sententia videtur docere, vt omnino certum, Angelum non posse simul noscere omnia, quorum habet species. Ita D. Thomas, Caietanus, Capreolus & alij apud Suarez cap. 34. num. 6. Est autem difficile huius rationem reddere. *Ratio quorumdam est.* Nonnulli sic argumentantur: Angeli non possunt simul cum distinctis speciebus operari, ergo non possunt omnia simul cognoscere, quia nullus habet vnicam tantùm speciem pro omnibus obiectis quæ potest cognoscere. *Contrà est Primò.* Hæc tamen ratio nulla est, quia hoc de vnicâ aut multis speciebus est valdè dubium, vt supra dixi. *Secundò.* Secundò, quia falsum est, non posse duas species simul actu producere cognitionem de suis obiectis; hoc enim in nobis de facto contingit: habemus enim simul visiones albedinis & nigredinis ex diuersis speciebus, & anima ipsa simul videt, audit & tangit. quod proculdubio à diuersis fit speciebus. *Tertiò.* Tertiò, quandocumque habemus iudicium negatiuum, v.g. *Leo non est homo*, necessariò vtraque species debet concurrere. & idem est quando comparamus vnum obiectum cum alio, *Homo est perfectior equo*, *Leo est fortior homine*. qui actus in Angelis sine dubio habent naturaliter locum, vt Suarez infrà cap. 32. num. 50. ad aliud propositum expressè docet, vnde miror, eum nunc hoc argumento vsum fuisse.

Conclusio Prima est, non repugnare substantiam naturalem creatam, quæ simul possit omnia etiam possibilia naturalia nosse. In hac difficultate PRIMVM CENSEO, non repugnare aliquam substantiam naturalem creatam, quæ simul possit omnia etiam possibilia naturalia cognoscere, quia ad hoc non requiritur (vt sæpè dixi) virtus infinita; multò ergo meliùs poterit esse alia, quæ naturaliter possit simul cognoscere ea, quæ de facto existunt: quia hæc finita & limitata sunt, & proculdubio non requirunt infinitam virtutem. & hoc do Gregorio, Aureolo, Durando, & aliis, quos pro contrariâ sententiâ refert P. Suarez suprà à numero 2. 2

Contra hanc conclusionem sunt aliqui recentiores. Contra hanc conclusionem stant aliqui recentiores, qui dicunt, omne ens possibile esse infinitum syncategorematicè: vnde inferunt repugnare omnia simul ab Angelo cognosci, quia nulla est imaginabilis collectio determinata futurorum, & possibilium, extra quam non possint cognosci plures, quia infinitum syncategorematicum non est aliqua essentia, aut collectio entium determinatorum, sed est aliquid indeterminatum, dicens non tot, quin plura. Puto me contra similem sententiam alibi egisse fusè.

Respondeo Primò. Nunc breuiter Primò dico, hos auctores eadem ratione cogi ad dicendum, nec à Deo cognosci omnia possibilia, quia ibi habet locum tota ea machina de infinito syncategorematico, & non tot, quin plura, &c. sicut ergo hodie Deus ita cognoscit creaturas, vt præter eas, quas hodie noscit, nihil illi de nouo restet noscendum cras: quibus terminis ego viro confusionem, quam hi faciunt, cur, quæso, non posset Angelus hodie ita extendi suâ cognitione ad creaturas, vt præter eas, quas hodie noscit, nihil nouum restaret illi cras cognoscendum? Certè iam hîc locum non habet ea infinitudo.

Secundò. Dico Secundò, aliud esse *infinitum*, si accipiatur per partes finitas, & vnâ post aliam, numquam exhauriendum, quia semper plures & plures restabunt; aliud verò, si vnâ vice totum accipiatur, non posse vnâ vice exhauriri. Secundum est falsissimum, vt patet in Deo vnâ vice noscente infinita, & in nobis, quando dico *infinita creaturæ*; tunc enim cogitatione tango infinita. At si vellem numerare, vna, duæ, tres, numquam venirem ad infinitum. Ideò primus sensus eius propositionis est verus; inde tamen nihil contra nos, quia non volumus, vt successiuè Angelus noscat omnia possibilia, sed vno actu. secundus autem falsus, vt satis declaratum est. 3

Tertiò. Dico Tertiò, hos auctores non locutos consequenter: concedunt enim alibi, posse in Deo videri omnes creaturas possibiles. quo ad infinitatem autem maior est difficultas, si fiat cognitio omnium extra visionem beatam.

Quartò

Quartò.

Quartò & vltimò dico, malè dici, creaturas possibiles esse syncategorematicè infinitas; id enim repugnat in terminis. Quod ex ipsis aduersariis & ratione probo: nam ipsi dicunt, & meritò, syncategorematicum infinitum esse illud, in quo non tot, quin plures: atqui creaturæ possibiles non sunt tales, ergo. Probo euidenter minorem: nam hodie sunt tot possibiles, vt non sint cras, vel post mille annos plures possibiles: nam præter eas, quæ heri non dicebant contradictionem, certè de nouo nulla incepit hodie esse possibilis; ergo tot, quot ho-
4 die, heri fuerunt, & hodie tot quot heri, & ab æterno, seu in instanti æternitatis fuere possibiles, quotquot hodie. Vides quàm longè absint creaturæ possibiles à ratione infiniti syncategorematici. quo sufficienter manet reiecta ea doctrina recentiorum.

Hinc alia eorumdem auctorum doctrina reijcitur.

Hinc obiter reijcitur alia eorumdem doctrina, quòd scilicet Angelus non dicat ordinem ad vllum infinitum categorematicum: reijcitur enim, quia Deus cognoscens actus, qui continentur in Angelo, noscit tot, qui si à parte rei ponerentur simul, facerent infinitum categorematicè. Secundò, ad omnes, quotquot hodie dicit Angelus ordinem, dicebat heri; ergo heri respexit omnes & tot, vt non restarent illi plures hodie respiciendi; ergo vel debent esse finiti determinatè, vel determinatè & categorematicè infiniti: atqui finiti non sunt, vt aduersarij docent: ergo infiniti categorematicè. *Ratio à priori.* Ratio à priori est, quia syncategorematicum infinitum est per additionem nouam, quæ & fieri potest: at supra eos, quos hodie transcendentaliter respicit Angelus, non sunt plures quos cras de nouo respiciat, ergo, &c.

Contra nostram primam conclusionem stat etiam P. Tanner. Respondeo Primò.

Contra eam nostram primam conclusionem stat etiam P. Tannerus, qui putat, intellectum Angelicum futurum infinitè perfectum, si posset futura cognoscere: nam cùm possibilium & futurorum non sit finis, non etiam esset finis intellectiuæ virtutis, si omnia posset. Verùm nec ratio hæc premit: dixi enim suprà & alibi sæpè, etiamsi omnia possibilia & futura vnâ vice cognoscantur, non futuram eam virtutem
5 infinitam in genere entis; ergo neque ex eo quòd habeat Angelus virtutem ea cognoscendi, habebit infinitatem. *Secundò.* Respondeo ergo absolutè, ex infinitate obiecti cogniti non inferri infinitatem simpliciter in potentiâ. Dico, *infinitatem simpliciter*. nam aliquam infinitatem secundùm quid, & quæ non repugnat creaturæ, possumus concedere sine inconuenienti. Constet ergo, in eâ virtute noscendi simul omnia non esse difficultatem.

Secunda conclusio est, non repugnare alium creaturam naturâ suâ limitatam ad pauciora obiecta simul noscenda.

Secvndò tamen censeo, etiam non repugnare alias creaturas naturâ suâ limitatas ad multò pauciora obiecta simul noscenda, v.g. aliquam ad decem, aliam ad vndecim, &c. quia neque in hac limitatione vlla est contradictio. *Obiectio.* Dices, Quando aliqua caussa iuuatur ab alterâ, non minuitur eius virtus ex eo quòd plures faciat effectus, si plures ei adueniant concaussæ; ergo potentia intelligens per species distinctas æquè poterit centum obiecta, ac quatuor simul intelligere, si habeat centum species, quæ illam iuuent; ergo non potest esse limitata ad quatuor aut quinque obiecta tantùm. *Respondeo.* Respondeo, falsum esse principium quod assumitur: cùm enim potentia illa etiam simul cum concaussâ operetur, & ad hoc indigeat virtute; clarè intelligitur, eam posse habere virtutem, vt sit concaussa cum quatuor, non verò cum quin-
que. quod in nobis manifestè constat: quantumuis enim anima iuuetur à potentiis, vel ab 6
ipsis speciebus, & cum eis concurrat solùm partialiter, non ideò potest, quando attentè legit v.g. etiam attentè audire & cogitare de aliis obiectis. Similiter possum ego cùm altero homine simul portare v.g. centum libras, nec tamen ideò si adueniant duo alij, potero cum eis portare trecentas. & idem est in omnibus ferè concaussis: non ergo est vlla repugnantia in potentiâ intellectiuâ de se limitatâ ad quatuor v.g. obiecta, & non ampliùs, simul cognoscenda, siue ad illas cognitiones iuuetur speciebus, siue non.

Tertia conclusio est, dubium esse, ex quarum dictarum creaturarum numero sit Angelus de facto existens.

Tertiò dico. Ex quarum numero sit Angelus qui de facto existit, an scilicet ex numero illarum creaturarum, quæ possunt omnia præsentia simul, an verò ex illis quæ possunt centum vel ducenta tantùm simul noscere; non potest à nobis ratione naturali aut experientiâ decidi. ideò suprà dixi, propter solam communem auctoritatem supponendum esse, Angelos qui de facto existunt, non posse naturaliter simul omnia præsentia noscere, quorum habent species.

Opinio Tanneri.

Addit Tannerus suprà, etiamsi Angelus posset omnia noscere simul, non tamen semper nosciturum: quia non spectat ad eius perfectionem noscere, quot culices v.g. nascantur, quot folia arborum cadant, &c. *Contrà est.* Hæc tamen doctrina non videtur ex principiis Tanneri vera; cùm enim (vt dixi paulò antè) neget, Angelum posse per duos actus noscere quod potest per vnum, ne detur in eo aliqua imperfectio; ergo, cùm carere eâ cognitione sit imperfectio ex se, quia hauddubiè perfectio aliqua est, etiam eas res paruas noscere, & non compenset eam aliunde, certè non poterit eâ carere.
Confirmo: actum, in cuius carentiâ non inue- 7 *Confirmo ex ipso Tannero.*
nit rationem boni, non potest Angelus omittere in sententiâ Tanneri: atqui in carentiâ eius cognitionis non est ratio boni, quia ad nihil impediebat talis actus, ergo. Nec potest dici, ob exercitium libertatis id facere; hoc, inquam, dici non potest, quia eo sensu etiam omnes alios actus posset omittere, quos tamen Tannerus necessarios dicit.

Ego verò facilè admitterem eam additionem Tanneri, quia maiorem ego libertatem Angelis concedo, etiam in cognitione: & fortè posset cessare à cognitione vnius obiecti, vt in alio se fortiùs impenderet. de quo redibit sermo à numero 22.

SECTIO SECVNDA.

An teneatur Angelus se ipsum semper noscere.

Multi tenent, Angelum necessariò se ipsum semper nosse.

Mvlti affirmant; non tamen omnes eidem fundamento nituntur. *Ratio quorumdam.* Quidam hoc speciali: Si Angelus se ipsum & species quas habet, non consideraret semper & necessariò, seque-

sequeretur, casu quo semel cessasset à cognitione sui, vel alterius obiecti, non posse ampliùs se determinare ad cognoscendum illud obiectum. quod est absurdum. Sequela verò probatur, quia non posset velle cogitare de illo obiecto: nam vt hoc vellet, iam supponi deberet cogitans de illo: nihil enim volitum, quin præcognitum. Hoc argumentum tangit difficultatem de excitatione specierum in Angelo, de

8 quâ paulò pòst. Interim dico, illud non probare, Angelum debere necessariò seipsum cognoscere: ad eam enim determinationem sufficeret, cognoscere species impressas de omnibus obiectis: in illis enim haberet eam confusam notitiam de obiectis, quæ sufficeret, vt posset velle pro suo libitu cogitare ex proposito de hoc potiùs quàm de illo: ad cogitandum autem de se, posset etiam determinari ex cognitione earumdem specierum, tamquam respicientium ipsum Angelum aliquo modo, saltem vt subiectum, etiamsi seipsum non cognosceret perfectè & immediatè. Res hæc est dubia, vt ex dictis sect. 1. constat: ostendi enim, non teneri Angelum noscere omnia quæ potest. Vnde puto probabiliùs, non magis necessitatum esse Angelum ad cognitionem sui, quàm aliorum obiectorum, quia non video specialem rationem, cur id asseratur. fortasse ita est; nos tamen non habemus fundamentum id asserendi.

Ratio impugnatur.

Probabilius est, Angelum non magis esse necessitatum ad cognitionem sui, quàm aliorum obiectorum.

Dices Primò, Angelus semper est sibi sufficienter præsens, ergo semper se debet cognoscere. Hæc ratio non magis conuincit de sui cognitione, quàm de alienâ: nam in actu primo tam est completus Angelus per species ad cognitionem aliorum obiectorum, quàm per suam substantiam ad cognitionem sui: quòd autem sibi sit localiter præsens, parum facit ad rem: nam cognitio angelica non iuuatur actuali locali præsentiâ obiecti, præsertim in sententiâ aduersariorum negantium eum accipere species ab obiectis.

Obiectio Prima.
Respondeo.

9 Dices Secundò, D.Thomas hîc quæst. 56. art. 1. ad 3. ait, Angelum non esse in potentiâ ad cognitionem sui; & lib. 2. contra Gentes cap. 97. dicit, Angelum non posse omnino cessare ab actu intelligendi; item quæst. 8. de Veritate art. 6. & 7. & alibi videtur docere, intellectum Angeli numquam esse in potentiâ in ordine ad se. Respondeo, D.Thomam in eis locis non asserere expressè Angelum semper se cognoscere, sed non compleri per aliquid à se distinctum in ordine ad cognitionem sui. Libro verò 2. contra Gentes, non dicit in particulari, à quo actu non possit Angelus cessare; hîc autem non agimus iam, an ab omni actu, sed an à cognitione sui cessare queat. Denique respondeo, etiamsi id doceat D.Thomas, non tamen nobis esse contrarium; quia ego solùm dico, non esse rationem, vnde eam necessitatem colligamus, etiamsi fortè ea re ipsâ detur de facto.

Obiectio Secunda ex D. Thomâ.
Respondeo Primò ad D.Thom.
Secundò.

Dices Tertiò, Se cognoscere actu, est magna perfectio, & quæ non impeditur, etiamsi alia quæcumque cognoscat; ergo necessariò ei conuenit. Respondeo in primis, etiamsi sit magna perfectio, & aliunde non impediretur, non propterea nos teneri eam concedere ei: non est enim necessarium, Angelo concedere quamcumque perfectionem maximam possibilem. Secundò respondeo, malè dici, eam cognitionem per alias non posse impediri: cùm enim illa cognitio requirat aliquam virtutem & actiuitatem, certum est, non posse tot simul cum eâ 10 habere cognitiones, quàm si illam non haberet, & illius loco aliam, in quâ insumeret virtutem eam, quam in cognitione sui. Et certè, si loco sui cognosceret alium Angelum perfectiorem se, fortè inde haberet maiorem perfectionem.

Obiectio Tertia.
Respondeo Primò.
Secundò.

SECTIO TERTIA.

Quomodo Angelus se determinet ad cognitionem huius obiecti præ alio.

DIFFICVLTAS hæc ex præcedentibus nascitur: cùm enim Angelus non necessariò omnia noscat, quorum habet species; sine dubio iam hoc, iam illud cognoscit: si enim semper eadem nosceret, aliorum obiectorum species planè essent inutiles. Videtur autem inintelligibile, quo pacto ea determinatio fieri possit.

Status quæstionis est.

Gregorius apud Suarez cap. 25. sentit non esse necessarium, vt ad omnem notitiam liberam præcedat volitio. Ferrara item, qui negat ad volitionem requiri cognitionem, facilè diceret, in præsenti Angelum sine volitione & cognitione præuiâ, liberè tamen, se determinare ad cogitandum de hoc potiùs obiecto quàm de illo.

Gregorius ait, non esse necessarium, vt ad omnem notitiam liberam præcedat volitio.
Ferrara negat ad volitionem prærequiri cognitionem.

Contra hanc sententiam ex proposito agit P.Suarius vbi suprà. Ego verò, quia fusè in libris de Animâ ostendi, nullum actum liberum esse posse sine cognitione; hac de re nec verbum hîc dicam. Quod item attinet ad Gregorium, asserentem sine volitione posse cognitionem esse liberam, multò etiam minùs censeo disputandum: constat enim, intellectum nostrum non esse potentiam liberam. Quòd si, vt docui in libris de Animâ, diuinitus daretur intellectus aliquis liber ad eliciendum iudicium v.g. vel cessandum; adhuc ille deberet, antequam se determinaret, aliquam apprehensionem illius obiecti habere: non enim videtur 11 perceptibile, illum, qui nihil penitus noscit, esse tamen liberum, vt se potiùs ad hoc quàm ad illud determinet. Reijcienda ergo est vtraque sententia hæc, & ad probabiliores modos respondendi præsenti difficultati veniendum.

Suarez contra hanc doctrinam.
Gregorius etiam impugnatur.

Igitur Vasquez disp. 221. cap. 4. censet, omnem primam cogitationem in Angelo necessariam esse, & ab extrinseco ei aduenire, id est à Deo: nam respectu Angeli nulla alia caussa extrinseca esse potest; vnde non concedit, in illius esse potestate, de hoc potiùs quàm de illo cogitare.

Vasquez ait, omnem cogitationem primam in Angelo esse necessariam, & à Deo produci.

Hanc sententiam acriter impugnant nonnulli, tum quia sequitur, in dæmonibus cogitationes malas, obscœnas, blasphemas contra Deum esse ab ipso Deo excitatas, quod valdè indignum est Deo. Tum quia Angelo non posset vmquam aliqua inconsideratio imputari, quia non est in potestate illius considerare. Consequens autem videtur esse contra omnes Theologos, aientes, Angelum ex inconsideratione posse peccare. Tum quia, nec posset à se repellere cogitationes à Deo

Hanc sententiam quidam impugnant Primò.
Secundò.
Tertiò.

à Deo sibi immissas. quod videtur absurdum. Tum denique non possent naturaliter Angeli
12 custodes se liberè determinare ad prouidendum homini: si enim iam custos Petri de Petro non cogitat, non potest se determinare ad cogitandum de eo, vnde debet Deus illi mouere cogitationem. quod non est probabile: facilius enim esset hoc modo, vt Deus ipse immediatè moueret in homine bonas cogitationes, quàm eas moueret in Angelo, vt hic moueat illas in homine.

Licet sententiam Vasquez non probem; contrarias tamen impugnationes reijcio. Vasquez explicatur.

Ego tamen etsi sententiam Vasquez non probem, arbitror his argumentis haud efficaciter impugnari. Pro quo aduerto, etiamsi P. Vasquez non se omnino declaret, an concedat aliquas cogitationes liberas in Angelo; quia tamen loquitur de cogitatione primâ, eo ipso videtur supponere, alias secundas esse liberas. Quod confirmo ex nobis: non enim Vasquez Angelum dicit esse magis necessitatum ad actus intellectus quàm nos: atqui in nobis solæ primæ sunt necessariæ, reliquæ verò liberæ; ergo eodem modo & in Angelo.

Respondeo ad primam impugnationem.

Hinc suprà positis argumentis facillimè responderi potest. Ad primum de malis cogitationibus, nego, eas necessariò à Deo immitti debere: potest enim Deus eis immittere cogitationem de alio obiecto aliquam habente vel similitudinem, vel connexionem cum eis obiectis turpibus aut blasphemis, vnde in communi
13 tantùm eæ obiecta eis proponantur. Ipsi verò dæmones ex suâ nequitiâ possunt velle ex proposito omnino de illis cogitare. in quo est tota malitia earum cogitationum. v. g. in nobis potest quis, audito præcepto, *Non fornicaberis*, ex nequitiâ suâ determinari ad cogitandum ex proposito de re turpi. Prima illa excitatio confusa non fuit indecens, & sine dubio à Deo immitti potest; at vlterior explicita & distincta, est mala & indigna. Similiter audit quis, *Ne blasphemes Dominum Deum tuum:* excitatus hac cogitatione voluntariè se determinat ad cogitandum de omnibus blasphemiis in particulari. quod non habet maiorem difficultatem in Angelo, quàm in nobis, nisi quòd in nobis potest fieri ab aliâ creaturâ illa prima & confusa excitatio seu occasio excitationis; in Angelis verò solùm à Deo, iuxta P. Vasquez. In hoc tamen mihi displicet: nam, vt superiùs docui, non video cur non posset dici, in Angelis ex præsentiâ obiecti species excitari ad cognitiones, vel quia non possunt Angeli cognoscere ad quamcumque distantiam: ita enim videtur, non posse dæmones in inferno manentes scire ea quæ fiunt in mundo, nisi ab his qui apud nos sunt, vel quia accipiunt species à Deo concurrente ad præsentiam obiecti, vel ab ipsis obiectis simul cum potentiâ eas efficientibus: dixi enim suprà id esse possibile, dubium autem an ita contingat; ergo inueniri possunt alij modi excitandi species, non recurrendo ad solum Deum.

14
Ad secundam impugnationem respondeo Primò.

Ad secundum argumentum respondeo Primò, ab arguente videri duo in vnum confundi, quæ valdè sunt diuersa: aliud enim est, Angelum ex inaduertentiâ peccare; aliud, inaduertentiam illi esse culpabilem. Primum potest esse verum, etiamsi secundum falsum sit. Et certè Theologi, dum dicunt, Angelos ex inconsideratione peccare, solùm volunt, quòd si habuissent aliquam fortiorem considerationem, non peccassent, siue fuerit in potestate eorum eam habere, siue non: ergo hoc sensu rectè dici potest, Angelos esse capaces peccati ex inconsideratione, licet ea inconsideratio eis non fuerit libera. quo etiam sensu solet dici in nobis, Omnis peccans est ignorans, licet non semper propterea peccemus ex affectatâ ignorantiâ. Secundò etiam ei argumento respondeo, negando sequelam: nam, vt ex solutione primi constat, potest excitari in Angelo cognitio aliqua confusa de honestate obiecti, & simul potest nolle fortiter & intensè de illo cogitare, sed oppositum illius amplecti; quod etiam in nobis contingit; cùm tamen certum sit, cogitationes primas nobis non esse liberas; ergo nullam specialem in Angelo difficultatem habet ea ratio.

Qui Angelus sit capax peccati.

Respondeo Secundò.

Ad tertiam impugnationem respondeo.

Ad tertium eodem modo respondeo, posse Angelum immissas à Deo cogitationes à se abijcere, quia per eas cogitationes excitantur species de obiectis aliis similibus vel contrariis, & potest tunc se ad hæc applicando vehementiùs, diuertere cogitationem ab aliis. 15

Ad quartam respondeo Primò.

Quarto & vltimo argumento de Angelis custodibus respondeo, eos ex continuâ assistentiâ circa homines facilè posse determinari ad prouidendum illis: vel certè, si dicatur id fieri à Deo, haud à probabilitate aberit. quod enim additur, facilius fore, si Deus immediatè in ipso homine excitaret eas cogitationes, non habet magnam difficultatem: cùm enim alioquin, etiamsi ipse Angelus liberè se excitaret, nihilominùs tamen Deus in eo immediatè concurrere debet, & posteà etiam cum homine. Posset etiam dici contra arguentem, Cur ergo Deus primâ vice non concurrit in homine sine interuentu Angeli? Omnes ergo fateri debemus, Deum in his rebus non defatigari; sed licet ipse debeat cum pluribus concurrere, nihilominùs omnia ita disponere, vt fiat per caussas magis immediatas, quod alioquin per se poterat solus facere. quod in hac materiâ magis videbatur congruum. tum quia, si Deus ipse per se id faceret quasi caussa generalis, magis videretur debitum aliquod naturæ; quàm singularis fauor & liberalitas; quæ magis ostenditur, destinando cuilibet homini suum Angelum tamquam tutorem, quàm ex illâ generali respectu omnium gubernatione. Et vrgetur euidenter ex illuminatione angelicâ, vbi Deus ipse reuelat superiori ea, quæ superior significat inferiori; & id non reputatur à P. Suario aut ab vllo otiosum; ergo neque hoc.

Secundò respondiri posset.

Confirmatur. 16

Doctrinâ Vasquez, licet durâ non sit, eam tamen reijcio Primò. Secundò.

Hinc colliges, non esse adeò duram eam Patris Vasquez doctrinam, vt multi putant; quam tamen, vt suprà dixi, non probo. Primò, quia nimiùm videtur coarctare libertatem angelicam. Secundò, quia facilè possumus omnia combinare, ac difficultati præsenti aliter satisfacere.

Alia Molinæ doctrina circa præsentem quæstionem.

P. Molina quæst 68. art. 2. disp. 2. ait, vt voluntas possit se liberè determinare ad cognitionem alicuius rei, non esse necessarium vt intellectus priùs noscat illam rem; sed sufficere, si voluntas sciat in confuso se posse omnia cognoscere: eo enim ipso poterit velle hanc in particulari

Huius doctrinæ sensus potest esse vnus verus, alter falsus.

culari cognoscere. Doctrina hæc duos habere potest sensus, vnum bonum, falsum alterum: si c . a vult Molina, determinatè posse se voluntatem liberè applicare ad cognoscendum hoc numero obiectum sine præuiâ cognitione illius, falsum dicit & improbabile, quia vbi nulla est illius obiecti in particulari determinata cognitio, non potest voluntas libera esse: si verò dicat voluntatem posse se applicare ad alia in confuso, & tunc casu prodire in hoc potiùs quàm illud, sustineri potest ille sensus quoad punctum libertatis. At simpliciter loquendo, totam sententiam euidenter hoc argumento reijcio: nam intellectus angelicus in eo casu habet multò plures species impressas, quàm possit vnâ vice eis vti; ergo ex vi illius voluntatis confusæ non potest se determinare ad operandum cum omnibus simul. hoc enim (vt suppono, & ipsemet Molina fatetur) repugnat; sed nec potest ad vnam potiùs quàm ad aliam; quia illa cognitio non scit, quæ indiuidua in eâ multitudine includantur; ergo non scit ad quod debeat determinare: sicut si ego non sciam Petrum esse in aliquâ multitudine, non potero dicere, Volo illum ex eâ multitudine accipere. Id quod ex terminis videtur mihi notum.

Simpliciter loquendo, hæc Molinæ sententia reyicitur.

17

Allata Molinæ instantia non facit ad rem.

Neque instantia, quàm pro se adducit Molina, ipsum iuuat: ait enim, vt quis liberè se determinet ad legendum quæ sunt in libro aliquo, non est necessarium vt priùs noscat in particulari quæ in eo libro continentur: sufficit enim, si sciat ibi esse multa, & velit eum aperire, tunc eo ipso leget & cognoscet quæ ibi sunt; ergo pari ratione se determinabit voluntas. Hoc, inquam, exemplum non est ad rem: nam in eo casu determinatur intellectus per apertionem libri ex hac potiùs parte quàm illâ; vnde incipit legere ea quæ sunt in proximo folio, & sic pergit vlteriùs: ipsum autem aperire ex hac parte determinatè est volitum, quia vidit quâ posset aperire, & se determinare ad hanc in particulari, aut certè casu erat apertus. at in Angelo non habet id locum: cùm enim species non habeant ordinem foliorum in intellectu, nec ibi sit actio exterior, pro quâ determinetur intellectus ad has potiùs quàm ad illas species, manebit adhuc omnino indeterminatus; &, vt paulò antè dixi, si non sciat in eo libro agi de Petro, non poterit dicere, *Volo aperire illum vbi de Petro agitur.*

18

Concludo cum Ferrarâ & Suario, Angelum necessariò semper actu nosse quidditatiuè suas species, & sic liberè se determinat ad hoc præ illo obiecto noscendum. Ratio est.

Igitur cum Ferrarâ (quem suprà P. Vasquez refert) & Suario DICENDVM EST, Angelum necessariò semper actu cognoscere quidditatiuè suas species omnes, quas habet: in eis autem noscere obiecta omnia, non quidem quidditatiuè (quia, cùm species non contineat adæquatè obiectum, non potest vt medium præcognitum ducere in cognitionem quidditatiuam obiecti) sed abstractiuè, ita tamen, vt possit ex hac cognitione se liberè determinare ad volendum cognoscere quidditatiuè & perfectè ea obiecta. Ratio huius esse potest, quia, vt Angelus possit vti suis speciebus liberè (prout pertinent ad perfectionem illius) est necessaria talis cognitio specierum; ergo natura, quæ non deest in necessariis, petit, vt Angelus talem actum semper habeat, præsertim cùm in hoc nulla reperiatur repugnantia etiam intra ordinem naturalem. Aliquas obiectiones parui momenti benè soluit P. Suarez eo cap. 35.

Dicta in ordine ad cognitionem aliorum obiectorum, etiam de Deo intelligenda sunt.

Quæ dicta sunt in ordine ad cognitionem aliorum obiectorum, intellige etiam in ordine ad cognitionem Dei, quia nulla est necessitas dicendi, Angelum semper esse in actuali & expressâ cogitatione de Deo magis, quàm de aliis obiectis. Dico *expressâ:* nam eam, quam in creaturis habet, necessum est vt retineat, quamdiu perfectè creaturas cognoscit; aliam autem perfectiorem, quam ipse poterat acquirere ratione eius cognitionis de Deo in creaturâ, dico non necessariò illi inesse, posse tamen se ad eam pro libitu determinare, vi alterius minùs distinctæ. 19

SECTIO QVARTA.

An Angelus teneatur semper noscere quantum simul potest.

Status quæstionis.

DVO sub hoc titulo includuntur. Primum est, an Angelus possit cessare à cognitione omnium obiectorum. Secundum est, an saltem possit iam plura, iam pauciora, pro suo libitu cognoscere. CIRCA PRIMVM DICO, eum ab omni cognitione cessare non posse; quia, vt velit cessare ab omni, debet habere aliquam cognitionem; nil enim volitum, quin præcognitum; ea autem cognitio, cùm essentialiter supponatur ad volitionem, non potest impediri per ipsam volitionem, ergo.

Conclusio Prima est, Angelum non posse ab omni cognitione cessare.

Obiectio. Contrà est.

Dices, Poterit in instanti A velle cessare immediatè pòst in sequenti instanti B. Contrà, quia vel volitio durat in sequenti instanti, vel non. si durat, ergo etiam durabit cognitio: si non durat, non potest determinare intellectum, vt tunc cesset ab omni cognitione, quia quod non est, non potest determinare formaliter. Quæ ratio locum habet, etiamsi Angelus non deberet manere in actuali cognitione specierum, iuxta dicta præcedenti difficultate.

Replicabis.

Replicabis, Potest aliquando res præcedens in instanti immediato antè, esse conditio vt aliquid nunc existat. Sic dixi sæpè, vbicationem in hoc spatio v.g. esse conditionem necessariò prærequisitam, vt possim in sequenti instanti ad proximum locum moueri; ergo pari ratione volitio præcedens esse potest conditio, vt in instanti sequenti intellectus cesset ab omni cognitione, etiamsi iam non ampliùs duret ea volitio. 20

Respondeo.

Dum superiùs agerem, an species intentionales ad operandum possint pendere à conditionibus valdè extrinsecis, dixi, absoluè id non repugnare: nihilominùs tamen sine fundamento valdè firmo non esse de facto asserendum: est enim valdè difficile captu, quomodo pendeat caussa ad operandum à conditione, quæ iam nihil penitus est. In motu id ostendit experientia ipsa. quid ergo mirum, si id fateamur? Quòd autem cognitio nequeat esse in hoc instanti, quando præcessit volitio de carentiâ eius, non habemus vllum fundamentum; ergo non debemus id asserere.

Replicabis & difficiliùs.

Replicare tamen poteris, & quidem difficulter, Species nostræ intentionales de facto pendent vt excitentur ab eo quòd in præcedenti instanti

instanti fuerit aliqua alia cognitio de obiecto, vel simili, vel simul memoriæ mandato, cum eo cuius species excitatur: quando enim memoriter repeto psalmum vnum v.g. non occurrit mihi sequens versus, nisi immediatè postquam repetij præcedentem: non enim dici potest, quòd in eodem instanti, in quo primum verbum profero, occurrat mihi secundum: alioquin etiam in eodem instanti, quo secundum,
21 deberet mihi occurrere tertium. & sic de omnibus aliis: vnde totus simul psalmus occurreret mihi in eodem instanti. quod repugnat manifestæ experientiæ: ergo ea excitatio specierum non fit in eodem puncto temporis; ergo excitantur species à præcedenti actu; ergo species intentionales sunt de facto tales, vt pendeant ab aliquâ re præcedenti, etiamsi ea actu non existat; ergo sufficiens habemus fundamentum ad dicendum, in Angelis species intentionales, vt excitentur, necessariò indigere eo, quòd non præcesserit aliqua volitio de non intelligendo; aut, si plus aliquid volumus, etiam pendere ab eo quòd positiuè voluerit eas excitari, vt sic dicamus, habere directum dominium in tales actus pro instanti sequenti.

Obiectio difficilis, & quæ sine dubio persuadet, quod paulò antè dixi, in tali dependentiâ nulla esse contradictoria; nihilominus tamen non cogit nos ad deserendam nostram conclusionem. *Respondeo.* Respondeo prout paulò antè, non debere eam doctrinam, quia nobis difficilis est, aliò transferri, vbi nec experientia, nec ratio nos cogit: licet autem in ordine ad eam excitationem specierum (quæ est è maximis naturæ mysteriis) experientia cogat dicere, species pendere à præcedenti cogitatione de obiecto, vel simili, vel simul memoriæ mandato; nobis tamen nullo modo constat, si in hoc instanti dicamus, Nolo in sequenti cogitare, sufficere id, vt cesset in sequenti ab omni cognitione, imò potiùs nihil nos efficere per similes volitiones, manifestè experimur; ergo non possumus eam vim tribuere volitioni præcedenti, & iam non existenti, quidquid de eâ excitatione specierum sit. In Angelis autem, neque quo ad memoriam, neque quo ad cessationem habemus vllam experientiam, nec ratio nos ad id cogit; ergo non debemus eam difficultatem ibi admittere.

22 *Probabilius est, Angelum necessariò semper esse in actuali cognitione sibi adæquatâ. Ratio conclusionis est* Quo ad secundam difficultatis partem, respondeo, probabilius multò esse, Angelum necessariò semper esse in actuali cognitione sibi adæquatâ: v.g. potest naturaliter cognoscere centum obiecta simul, dico semper debere centum cognoscere, siue hæc, siue illa. pro quâ electione tantùm habet libertatem. Ratio huius est, quia intellectus est potentia necessaria, quæ, positis omnibus prærequisitis ad operandum, non potest non operari. Quod etiam omni potentiæ cognoscitiuæ & materiali conuenit; & ne id videatur prouenire ex imperfectione sensus, etiam intellectus diuinus id habet; neque enim potest obiectum à se cognoscibile non cognoscere, sicut obiectum amabile potest non amare; vt in materiâ de scientiâ Dei latiùs dixi; ergo intellectus angelicus habens in actu primo virtutem ad cognoscenda centum obiecta, & species etiam de illis, ceteraque requisita non poterit non centum cognoscere.

Quomodo Angelus possit impediri à cognitione ex imperio voluntatis. Hinc intelliges vlteriùs, quomodo possit impediri à cognitione eorum centum ex imperio voluntatis: nam dum applicatur ad alia centum, deest illi virtus in actu primo ad priora, vnde per accidens impeditur à voluntate. si autem non applicaretur ad alia centum, haberet omnia requisita in actu primo ad priora, & consequenter non posset à priorum cognitione cessare.

Conclusio vlteriùs explicatur. Dixi hoc esse probabilius; quia, si aliquis vellet dicere, determinationem voluntatis esse vnum ex prærequisitis in actu primo ad intelligendum, ideoque non posse intellectum cognoscere, nisi stante eâ determinatione, & contrà, eâ cessante, necessariò debere cessare, licet non cognosceret omnia centum: si, inquam, hoc quis diceret, difficulter redargueretur, nisi fortè, quia videretur discurrere contra experientiam, quam de omnibus potentiis cognoscitiuis habemus, siue illæ perfectæ sint, siue imperfectæ, vt & paulò antè obseruaui, discurreret etiam contra communem sententiam Philosophorum aientium, voluntatem non posse pro solo suo libitu impedire operationem potentiæ cognoscitiuæ, nisi eam aliò applicando. 23

Obiectio contra conclusionem. Obijcies contra nostram conclusionem, Si Angelus semper noscit quantum potest; ergo numquam poterit audire eum qui de nouo loquitur: iam enim præsupponitur adæquatè occupata potentia cognoscitiua. *Respondeo.* Respondeo negando sequelam: nam eo ipso quòd in eius intellectu producatur noua species, tenetur eam cognoscere, & aliquid remittere circa cognitionem aliorum obiectorum; & sic non solùm potest, sed & necessariò audire tenetur, vt infrà fusiùs declarabitur.

Quâ occasione addo, mihi esse probabilissimum, posse Angelum pauciora aut plura obiecta pro libitu cognoscere; ita tamen, vt, quando plura noscit, minorem adhibeat intensionem, quàm si pauciora; & sic semper exerat omnes suas vires, siue in numero obiectorum, siue in intensione actuum.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm Angelus possit cognoscere plura vt plura.

Primus sensus quæstionis est affirmatiuus & certus, scilicet, Angelum posse simul habere duos actus circa duo obiecta. DVPLICEM sensum habere potest hæc difficultas. Primus est, an possit Angelus simul habere duos actus circa duo obiecta. In quo sensu mihi omnino certa videtur affirmatiua sententia; neque video, quid contra illam possit obijci vllius momenti: nam etiam sensus nostri passim habent diuersos actus; visus enim diuersos colores simul intuetur. quod sine dubio fit per actus diuersos, vt suo loco ostendi. & phantasia eodem modo percipiens obiecta sensuum externorum, etiam habet diuersos actus, quod à fortiori de intellectu dicitur; ergo eodem modo habebit Angelus tales actus distinctos, quibus plura cognoscat. 24 *Tannerus hanc nostram suppositionem limitat; sed conclusio probatur.* Pater tamen Tannerus quæst. 3. dub. 8. limitat hanc suppositionem, vt non possit duos actus elicere simul ab eâdem specie, quia esset imperfectio efficere duos, cùm posset per vnum idem noscere. Verùm adhuc in suâ latitudine debet doctrina no-

stra retineri: nam etiamsi sit minor perfectio eos duos actus habere, non tamen idcò repugnat Angelo, qui multarum imperfectionum capax est. & miror, quòd non eodem argumento voluerit probare, etiam diuersarum specierum obiecta debere vnico actu cognosci: nam sine dubio posset: nulla enim in hoc est repugnantia, vt statim dicam; & aliunde esset maior perfectio; ergo debet Angelo tribui. sed de hoc fusiùs paulò pòst.

Secundus quæstionis sensus est, an Angelus vno indiuisibili actu multa obiecta distincta & inter se disparata noscat. Negant multi. Contrà est.

25 Secundus ergo sensus & difficilior esse potest, vtrùm Angelus vnico indiuisibili actu multa obiecta distincta & disparata inter se cognoscat. Hoc negatur à multis, quia vnicus actus vnicum debet habere obiectum specificans. Hæc tamen ratio parum viget: nam principium, quod assumit vt verum sit, intelligi debet præcisè de vnico obiecto totali specificante, siue illud ex multis realiter, siue ex vnico indiuisibili constituatur: in omnibus enim rebus respectiuis est eadem difficultas, quia etiam vnica relatio, vna caussa v. g. debet habere vnicum specificatiuum: constat autem, eamdem caussam respicere diuersos effectus, & oppositos; sic voluntas odium & amorem, intellectus assensum & dissensum; ergo potest idem actus essentialiter respicere duo obiecta distincta, & à quolibet inadæquatè specificari.

Responsionis probatio specialis.

Specialiter autem id probo in ipso intellectu: quando enim iudicio negatiuo dico, *Equus non est homo*, ille actus attingit equum & hominem vt plura, id est, vt distincta inter se; & tamen est actus indiuisibilis. Prætereà possumus etiam & nos vnico actu dicere, *Centum homines currunt*; vel pro nostro libitu actibus distinctis eos attingere, *Vnus currit, alter currit, tertius currit*, &c. ergo potest Angelus plura vt plura cognoscere.

Sententia affirmatiua est probabilior.

26 Difficultas hæc communis est, non solis Angelis, sed etiam nobis; ideò de eâ fusè egi in libris de Animâ, & affirmatiuam sententiam efficaciter probaui: neque occurrit iam aliquid dicendum.

Vt verò specialiter aliquid in hoc puncto circa Angelos moueamus, illud potest in dubium vocari, an queant pro libitu combinare diuersas species ad cognoscenda illarum obiecta vnico actu. v. g. possunt Angeli simul centum obiecta cognoscere; quærimus, an sit in eorum potestate, velle decem homines, decem leones, decem equos, &c. vsque ad centum obiecta, & omnia vnico actu.

Non repugnat, Angelum pro libitu posse combinare diuersas species, ad noscenda illarum obiecta vnico actu.

Ego sanè non video vllam in hoc repugnantiam, imò, quæ immediatè antè dixi, probant id esse possibile: nam quando vnico actu indiuisibili dicit, *Homo non est equus*, vtitur duabus speciebus impressis distinctis. Potest ergo pro suo libitu specie vniuersali se ad omnes equos extendere velle inadæquatè vti, vt mediam partem noscat, & similiter de specie leonum; & sic ex vtraque in vnicum actum prodire repræsentantem mediam partem leonum, & mediam equorum, vt suprà notaui.

Nonnulli opinantur, non posse ab Angelo simul nosci plura obiecta, quàm per vnicam speciem repræsententur.

Nonnulli opinantur non posse ab Angelo simul cognosci plura obiecta, quàm per vnicam speciem repræsententur, quia putant illas species esse adæquatas virtuti cognoscitiuæ. Sed hoc suprà refutatum est, vt his ipsis contrarium, quia etiamsi dentur species vniuersales, non ideò quælibet est adæquata actiuitati Angeli. 27 Si v.g. de qualibet specificâ naturâ rerum existentium detur vnica species, oportet vt aliquæ non sint adæquatæ, & aliæ sint superexcedentes: nam in ipsis rebus specificis est magna diuersitas, si v. g. species repræsentans aliquod animal, quod in numero & perfectione exiguum est, est adæquata virtuti cognoscitiuæ; ergo altera repræsentans aliam speciem numerosiorem & perfectiorem, necessum est vt sit superexcedens. Facere autem in speciebus æqualitatem & compensationem, vt quælibet sit adæquata actiuitati intellectus, est prorsus gratuitum, & sine fundamento vllo, aut experientiâ: nullam enim nos de speciebus angelicis habemus, nec item vllam auctoritatem: vix enim aliquis id docet, non ergo debet vllo modo asseri id; sed dicendum omnino, posse Angelum eo modo partialiter vti vnâ specie, supplendo ex alterâ, quod deest virtuti adæquatæ cognoscitiuæ ipsius, siue vnicum actum ex vtraque efficiendo, siue duos.

Alia obiectio.

Obiectionem autem quamdam inde desumptam, quòd neutra species possit concurrere ad eam cognitionem, eò quòd neutra continet repræsentationem aliorum obiectorum, v.g species leonis non continet repræsentationem equorum, & è contrario species equi non continet repræsentationem leonis; caussa autem debet continere effectum, alibi dissolui, ostendens, 28 non requiri continentiam adæquatam effectus in qualibet ex caussis seorsim sumptis, sed in ipso complexo, vt passim omnes fatentur: nam neque species vlla seorsim continet vitalitatem & rationem intellectionis, nec è contrario intellectus continet ex se repræsentationem huius obiecti; ergo non posset neque hic cum specie, neque species cum intellectu concurrere ad cognitionem. quod est absurdum. Cùm ergo ambæ species contineant eam repræsentationem, possunt ambæ simul illum actum efficere.

Solutio.

Idem etiam specialiter vrgetur ex principiis horum cum quibus ago, qui docent, accidens simul cum substantiâ concurrere ad productionem illius; cùm certum sit, accidens non continere substantiam; ergo species leonis, licet non contineat cognitionem equi, poterit tamen ad eam concurrere, si coniungatur cum specie alterâ eam continente.

An eâdem specie infusâ repræsentante centum leones v.g. possit Angelus, si omnes eos velit nosse, habere distinctos actus circa illos, an verò teneatur omnes eos vnico actu nosse.

Pro huius puncti complemento potest quæri, an eâdem specie infusâ, repræsentante v.g. centum leones, possit Angelus, si omnes eos velit noscere, habere actus distinctos circa illos; an verò teneatur omnes eos vnico actu noscere.

Hoc vltimum Vasquez apud Suarez affirmat, sed sine fundamento.

Hoc vltimum affirmat P. Vasquez apud Suarez cap. 37. Nullum tamen video pro eâ doctrinâ fundamentum: quòd enim per vnicam speciem omnes illi centum repræsententur, non probat ideò per vnicam expressam debere repræsentari. Quod ostendo euidenter exemplo habituum tam naturalium quàm supernaturalium: licet enim vnicus habitus sit, qui me inclinat ad dandam v. g. eleëmosynam, & huic & illi, & illi pauperi; & licet velim in actu secundo illis omnibus eleëmosynam dare, non est necessum vt id velim vnico actu; sed pro meo libitu possum vel vnico actu velle omnibus tribus dare, vel 29 tribus distinctis actibus, per vnum Petro, per alterum

alterum Ioanni, &c. idem ergo erit in speciebus impressis: neque enim illæ magis sunt vnæ, quàm habitus, neque hic minùs respicit multa obiecta, quàm species; non est ergo maior necessitas in speciebus ad eliciendum vnicum actum, quàm in habitibus. Hoc idem benè ostendit Suarez suprà aliter ad hominem contra Vasquez, quia, si Angelus potuit noscere solùm quatuor equos v.g. & reliquum obiectorum complere ex aliis diuersis, cur, postquam semel in instanti A nouit eos quatuor equos vnico actu, & alio quatuor leones, & sic de aliis vsque ad numerum adæquatum, non poterit in instanti B sequenti, retentis ceteris omnibus quos primò habuit, cognitionem mutare quatuor leonum in aliam de quatuor equis, & ita noscere octo equos per duos actus distinctos? Certè in hoc nulla potest esse vel apparens difficultas. Fortè cum P. Tannero obijci posset, quòd hi actus essent minùs perfecti. At hæc ratio suprà abundè reiecta est.

Idem benè ostendit Suarez contra Vasquez.

SECTIO SEXTA.

De comprehensione angelicâ.

SVBSECTIO PRIMA.

Certiora præmittuntur.

30 DISP. 13. de visione à numero 1. ostendi ad comprehensionem naturaliter loquendo requiri Primò, quidditatiuè obiectum cognosci; Secundò, in eo etiam vlteriùs cognosci omnes effectus, quos naturaliter saltem habere potest; Tertiò, vt eâ cognitio oriatur per se à potentiâ æquè perfectâ cum obiecto. quod vltimum ibi latè ostendi ex D. Thomâ, Scoto & aliis. Vtrùm autem requiratur cognitio eorum quæ de facto etiam sunt in obiecto contingenter, dubium est, sed de nomine: in quo probabiliorem puto negatiuam partem, quia nullus videtur requirere, vt Angelus me comprehendat hîc & nunc, illum scire, an hîc & nunc moueam manum, vel pedem. & ex secretis cordium manifestè constat: communiter enim tribuitur Angelo comprehensio de inferiori se, & de homine; & tamen non ideò tribuitur cognitio actuum liberorum, quòd scilicet homo aut Angelus inferior liberè velit; ergo ex communi acceptione vox *comprehensio* non extenditur ad ea quæ actu contingenter eueniunt, &, vt benè obseruauit P. Suarez, duo videntur confundi ab his, qui ad comprehensionem requirunt cognitionem actuum liberorum, qui in comprehenso sunt; vnum est comprehensio substantiæ Angeli v.g. alterum est comprehensio illorum quæ illi insunt. fatemur ergo ad hanc secundam comprehensionem necessariò requiri, vt etiam noscantur actus liberi, & alia, quæ talis res quomodocumque etiam contingenter habet: at non ideò ad comprehensionem substantiæ requiritur secunda hæc comprehensio.

Ad cognitionem comprehensiuam requiruntur tres conditiones.

Probabilius est, ad comprehensionem non requiri, vt ea noscantur quæ in obiecto contingenter sunt.

31 Fortè adhuc aduersarij vrgebunt. Ad comprehensionem substantiæ requiri etiam cognitionem eorum actuum, quia illi sunt aliquid existens in eâ, seu pertinens ad eam substantiam. Verùm iam hîc iterùm fit quæstio de nomine: extenditur enim nimiùm ea significatio, ac præter communem acceptionem, vt etiam obseruaui eo loco de visione.

Ad comprehensionem substantiæ, qui etiam requirunt cognitionem actuum liberorum, faciunt quæstionem de nomine.

Iuxta communem ergo significationem Primò mihi certum est, naturaliter loquendo, Angelum inferiorem non posse comprehendere superiorem, quia non est æquè perfectus ac ille, prout ad comprehensionem requiri iam supposui, siue possit cognoscere omnia quæ sunt formaliter & eminenter in superiori, siue non. de quo statim. Dico *naturaliter*, quia diuinitus potest suppleri ea imperfectio, Deo eleuante Angelum inferiorem ad eliciendam tam perfectam visionem de superiori, quàm potest naturaliter ipse superior elicere, prout eo loco de visione dixi.

Primò ex communi acceptione certum est, Angelum superiorem ab inferiori naturaliter non comprehendi.

Aliam rationem reddit P. Granadus tract. 4. ideò enim ait, inferiorem non posse comprehendere superiorem, quia non cognoscit species impressas superioris, & obiecta illarum specierum: quod requiritur ad comprehensionem, eò quòd tales species sunt passiones Angeli superioris. Verùm hæc ratio tangit difficultatem statim examinandam. Nunc solùm aduerto, haud satis consequenter hæc à Granado doceri: cùm enim alibi doceat, omnia obiecta naturalia à quolibet Angelo cognosci; illæ autem species etiam superiorum Angelorum, & obiecta quæ per illas repræsentantur, sint naturalia; non video quomodo iam neget, eas ab Angelo inferiori cognosci. Secundò, illud principium Granadi, quòd species sint passiones Angeli, & ab eo effectiuè dimanent, satis à nobis suprà reiectum est. 32

Granadus dat aliam rationem pro nostrâ conclusione.

Respondeo Primò, Granadum minùs consequenter esse locutum.

Respondeo Secundo ad Granadum.

Secundò certum est ex dictis, Angelum se ipsum, aut sibi æquales aut inferiores, siue Angelos, siue creaturas alias, posse naturaliter comprehendere, si prima & tertia conditio ad comprehensionem requisita suprà consideretur: nam etiam cognoscit omnia ea quidditatiuè, & est illis æqualis in perfectione. Imò Granadus addit, quemlibet Angelum comprehendere omnes alios possibiles inferiores se. quod etiam de creaturis materialibus affirmat. Quæ doctrina, quantum ad eam conditionem in comprehensione à me requisitam, quòd scilicet detur æqualitas cognoscentis cum obiecto cognito, & quo ad alteram etiam conditionem, vt cognitio comprehensiua sit quidditatiua, videtur extra omnem controuersiam; quia si Angelus est eis obiectis perfectior, ergo adæquat illa. Præterea videtur etiam clarum, quòd possit omnia ea obiecta seorsim sumpta quidditatiuè noscere: sunt enim naturalia, & ipso inferiora, cur ergo non poterit habere species quidditatiuas illorum? video tamen non omnino certò inferri ex æqualitate perfectionis, quòd possit etiam quidditatiuè cognoscere illud obiectum, vt statim dicam. Verùm, licet inde non inferatur, certè absolutè non est cur negemus Angelo, posse quidditatiuè cognoscere quodlibet obiectum se inferius. de quo rursus subsect. 3.

Secundò certum est, Angelum seipsum & alias creaturas inferiores naturaliter posse comprehendere, si prima & tertia comprehensionis conditio requisita consideretur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Punctum præcipuum discutitur.

MAXIMA ergo præsentis materiæ difficultas consistit in secundâ conditione, an 33

An Angelus se vel alium comprehendat, difficultas magna est propter secundam comprehensionis conditionem. scilicet Angelus possit, naturaliter loquendo, penetrare in se ipso, in inferiori & superiori omnes effectus, quos naturaliter potest producere; & consequenter, an absolutè possit comprehendere, inferiorem quidem in omni sententiâ de significatione vocis *comprehensio*; superiorem verò etiam in eorum principiis, qui dicunt, ad comprehensionem non requiri æqualitatem cognoscentis cum obiecto cognito. *Ratio difficultatis est.* Rationem difficultatis tetigi eo loco de visione Dei, & eam breuiter insinuo hîc, quia Angelus dicit de facto ordinem ad infinitos actus cognitionis & volitionis specie diuersos, quos potest circa infinita obiecta naturalia specie diuersa in diuersis statibus exercere; continentia autem eorum omnium simul est de facto in ipso Angelo. Præterea continet infinita indiuidua intra quamlibet speciem cognitionis; ergo si omnia, quæ actu continet, debent cognosci in comprehensione ipsius, debebunt actu cognosci infiniti actus specie diuersi, & intra quamlibet speciem infinita indiuidua. quod multum valdè est.

Primò, recentiores quidam huic argumento respondent. Graues aliqui recentiores videntur huic argumento duobus modis respondere. Primò, negando Angelum continere categorematicè infinitos actus, quia non tot continet, quin plures. Hanc solutionem, vt ex terminis implicatoriam, reieci fusè suprà, vbi probaui his acti-
34 *Contrà est.* bus, v.g. quos hodie continet Angelus, non posse vllum ampliùs addi, vnde hodie tot continet, quin plures in posterum; ergo illi determinatè & categorematicè sunt infiniti, nisi velis esse finitos & determinatos, quod non concedis. vide paulò antè dicta.

Secundò alij respondent. Aliter ergo respondent Secundò, infinita indiuidua in nullâ caussâ creatâ contineri; quia Deus debet ad indiuiduationem determinare, vnde consequenter inferri videtur, in nullâ caussâ creatâ posse indiuiduum aliquem effectum cognosci.

Contrà est Primò. Verùm hæc etiam doctrina non potest sustineri: aliud enim est, caussam creatam non posse se ad indiuiduationem determinare: aliud, eam non continere indiuiduationem: imò, quia omnes indiuiduationes, seu omnia indiuidua, æqualiter continet, & nihil habet, quod eam magis ad vnum indiuiduum, quàm ad alterum determinet, propterea indiget determinatione Dei. Adde, Angelos fortè cognoscere in particulari indiuidua actuum, quos possunt elicere, & consequenter posse se liberè determinare ad hoc præ alio: & idem esset in homine, si Deus illi infunderet cognitionem indiuiduorum. In aliis autem caussis necessariis, quid mirum, si non se determinent ad indiuiduationem; cùm nec ad speciem possint se determinare? Et miror, quòd non hi intulerint, calorem non con-
35 tineri in igne, quia ignis non se determinat ad calefaciendum, sed debet ab alio determinari, nempe ab approximatione passi, aut à concursu connaturali Dei.

Porrò, indiuiduationem contineri in caussis, est certo certius, vt alibi ostendi. Et nunc breuissimè insinuo, quia in veris principiis, quæ ex Logicâ suppono, non est à parte rei alia ratio specifica, quàm omnia indiuidua confusè cognita: atqui caussa continet rationem specificam effectus, ergo & indiuiduationem, quæ est idem: nam ea diuersitas cognitionis claræ aut confusæ non se tenet ex parte caussæ continentis, vt per se est certum.

Secundò hoc ipsum suadetur, quia, vt dixi in Physicis, Deus non aliter determinat ad indiuiduationem, quàm negando concursum ad alia indiuidua, hoc vno excepto: ergo supponitur, hoc contentum in eâ caussâ. Patet, quia, si non contineretur, non fieret ea caussa potens per hoc, quòd Deus illi negaret concursum ad alia indiuidua: ergo signum est, eam non indiguisse aliquo superaddito, vt contineret; sed potiùs debuisse coarctari ad vnum, quia nimis multa continebat. Vnde hinc probatur, quod & paulò antè notaui, potiùs nimis magnam esse continentiam, quàm defectum illius caussæ; ergo ex hoc capite non potest saluari, quomodo non sit necessarium, in Angelo comprehenso cognosci infinita indiuidua. *Secundò.*

Tertiò denique reijcitur ea solutio, quia Angelus non solùm infinita indiuidua intra vnam speciem, sed etiam infinita obiecta specie distincta cognoscere potest; ergo de facto habet continentiam infinitorum actuum specie diuersorum, quidquid sit de infinitis indiuiduis. *Tertiò.*

P. Suarez cap. 31. non reputat durum, concedere Angelo se aut alium comprehendenti cognitionem infinitorum actuum: imò omnino vt certum docet, inferiorem posse cognoscere quæcumque in superiori continentur. Addit tamen id non per vnicum, sed per duos actus fieri: quod ad comprehensionem putat non sufficere; debet enim esse vnicus actus: quoad seipsum verò & inferiores omnino certum putat, etiam vnico actu id fieri posse, eò quòd se & inferiorem adæquet in perfectione. Disparitas tamen hæc ex adæquatione perfectionis sumpta non est solida; quia (vt sæpè insinuaui) non sequitur benè, *Hæc potentia est perfectior suo obiecto, ergo potest illud omnino quidditatiuè cognoscere*, vt patet in potentiis materialibus, quæ sunt perfectiores suis obiectis, v.g. calore, colore, & tamen valdè absunt à cognitione perfectè quidditatiuâ, à comprehensiuâ verò multò magis. Similiter non repugnat diuinitus vna substantia spiritualis incapax ad comprehendendum obiectum, imò & ad quidditatiuè cognoscendum; capax tamen abstractiuæ cognitionis: quæ enim in hoc repugnantia? 36 *Obiectio Suarez.* *Contrà est.*

Aliam rationem pro hac sententiâ non adducit Suarez; communis tamen auctoritas valdè illi fauet, propter quam ego etiam puto illam esse probabilem. neque vllum reputo absurdum, si concedatur posse simul ab Angelo infinitos eos actus cognosci, de quibus in ratione dubitandi agebatur: sæpè enim dixi, eam cognitionem infinitorum esse finitam. *Sententiam Suarez, ob communem auctoritatem, censeo esse probabilem.*

Dico *probabilem*; nam potest in contrarium adhuc sic vrgeri ratio suprà facta: Angelus dicit ordinem essentialem & transscendentalem ad omnes cognitiones, quas potest naturaliter in omni statu diuisiuè facere; hæ autem sunt cognitiones determinatæ & explicitæ de omnibus obiectis possibilibus & naturalibus; hæc enim omnia sunt obiecta naturaliter cognoscibilia ab Angelo; & etiam de supernaturalibus, quæ saltem, postquam fuere, cognosci possunt 37 *In contrarium adhuc formari potest hæc obiectio.*

actu

actu naturali ab Angelo; ergo ille actus de facto continetur in Angelo, vt quid naturale; ergo Angelus cognoscens in se omnes has cognitiones naturaliter possibiles, necessariò debet cognoscere omnia obiecta possibilia distinctè & clarè, eo modo quo in visione distinctâ albedinis potest Angelus distinctè albedinem cognoscere, licet non quidditatiuè; ergo & naturaliter poterit cognoscere vt possibilia, etiam antequam sint, entia supernaturalia, quæ per eos actus cognoscerentur, postquam de facto existerent; hoc autem est absurdum, ergo.

Hoc argumentum Suarez omisit, vtpote quo eius principium redarguitur. P. Suarez omisit hanc obiectionem, quâ euidenter redarguitur ipsius principium, scilicet Angelum naturaliter non posse, neque quoad *an est* res in substantiâ supernaturales cognoscere. cuius contrarium ex hoc argumento euidenter sequitur: nam etiam Angelus potest habere actum naturalem (suppositâ iam reuelatione obiecti supernaturalis) quo cognoscat tale obiectum supernaturale, sicut de facto hæretici habent circa mysteria gratiæ; ergo Angelus
38 cognoscens in se omnes actus naturales, quos potest habere, cognoscit inter illos distinctè actum naturalem; quo, suppositâ reuelatione, cognoscit obiectum supernaturale, etiam quoad substantiam; ergo rursus in eo actu cognoscit ipsum obiectum: iam ergo naturaliter potest cognoscere obiectum supernaturale, quoad *an est*, etiam antequam existat aut reueletur: nam hæc comprehensio non pendet ab vllâ reuelatione, licet actus ille naturalis, in quo cognoscitur obiectum supernaturale, pendeat postea in suâ existentiâ à reuelatione præuiâ.

Primò respondeo obiectioni suprà factæ. Difficilis obiectio, quam disp. 13. de visione num. 5. tetigi, & ob quam, dixi valdè probabilem esse sententiam negantem, posse ab Angelo naturaliter creaturam aliquam in prædicto sensu comprehendi: num. verò 2. duas distinxi *Quid sit comprehensio strictissima.* comprehensiones; vnam *strictissimam*, quæ omnino penetrat quidquid est in obiecto formaliter & eminenter, seu terminatiuè, id est, omnes terminos, quos obiectum comprehensum respicit essentialiter, inter quos etiam comprehenduntur termini potentiæ obedientialis; quam potentiam ibidem supposui esse essentialem subiecto: &, iuxta hanc acceptionem comprehensionis, ibi negaui, naturaliter loquendo, Angelo comprehensionem perfectissimam alicuius obiecti. in quo conueniunt ferè omnes auctores, & argumentum suprà factum de terminis
39 supernaturalibus satis id conuincit. Aliam ibi *Quid sit comprehensio minùs rigorosa.* distinxi comprehensionem minùs rigorosam, vocatam tamen comprehensionem communiter; quando in obiecto comprehenso cognoscuntur omnes effectus solùm naturales, item & naturales termini. Et in hoc sensu dico, in præsenti propter communem auctoritatem posse Angelo concedi cognitionem comprehensiuam sui, & Angelorum inferiorum.

Respondeo Secundò obiectioni. Ad obiectionem verò num. 37. respondendum est, Angelum non continere adæquatè cognitiones naturaliter in se possibiles: hæ enim maiori ex parte in speciebus impressis continentur. quod licet non impediat, ne Angelus in se cognoscere possit eas cognitiones, quandoquidem illas respicit transcendentaliter (vt ео num. 2. de visione contra aliquos recentiores ostendi;) sufficit tamen, vt non possit Angelus in se ipso quantumcumque comprehenso perfectè cognoscere eas cognitiones, sed solùm quoad *an est*. Vlteriùs, cùm cognitiones non *Vlterior ratio responsionis est.* contineant obiecta, fit vt in cognitione tamquam in medio nequeat obiectum perfectè cognosci; ergo Angelus deueniens ad cognitionem obiectorum per duo media valdè imperfecta in ratione continentium obiectum, necessum est vt imperfectissimam de obiectis possibilibus cognitionem habeat. Hanc autem non est absurdum naturaliter illi concedere de omnibus rebus possibilibus. Quòd si comprehen- *Roboratur.* dat alias caussas, quæ adæquatè suos effectus continent, vt ignem v.g. respectu caloris; cognoscere poterit ibi quidditatiuè infinitos calores, aut luces infinitas in sole, & sic de similibus caussis. Non est autem inconueniens, Angelum naturaliter cognoscere quidditatiuè infinitum aliquod numero in vno aut altero genere. 40

Replicabis. Quòd si contra dicta obijcias, etiam in Angelo cognosci species ipsas possibiles de omnibus obiectis, ideoque in ipso simul & specie tamquam in caussâ adæquatâ, posse quidditatiuè cognosci omnes cognitiones possibiles. Re- *Respondeo.* spondeo facilè, species illas cognosci quidem in Angelo, non tamen quidditatiuè, quia non continet illas eminenter, sed purè est subiectum illarum, sicut materia respectu formæ, vt suprà contra P. Granadum docui: vnde cùm in Angelo non cognoscantur perfectè species, non cognoscitur perfectè cognitio, quæ est effectus eius speciei: quia vt effectus cognoscatur quidditatiuè, non sufficit quæcumque cognitio caussæ, sed debet esse quidditatiua.

SVBSECTIO TERTIA.

Duæ illationes ex præcedentibus.

Hinc Primò infertur, & contra Granadum ex ipso Granado ostenditur, Angelum non posse se, vel alium inferiorem comprehendere naturaliter. Ex his colliges Primò contra P. Granadum suprà relatum, non esse tam manifestum quàm ipse iudicat, posse quemlibet Angelum comprehendere se, & omnes quascùmque creaturas, diuinitus possibiles, se inferiores. Imò meo iudicio contrarium est probabilius: & quidem ex ipsius Granadi sententiâ facilè id probo: nam cùm species omnes, quibus Angeli cognoscunt, sint proprietates dimanantes ab essentiâ Angeli; sequitur, Angelum in se ipso comprehenso cognoscere actu quidditatiuè & perfectè omnes species intentionales de omnibus obiectis etiam inferioribus se, & consequenter vnico actu cognoscere clarè & distinctè omnes actus cognitionis possibiles, quos 41 circa omnia obiecta inferiora diuisiuè posset facere. Est autem procul dubio valdè durum, concedere actu Angelo cognitionem quidditatiuam & comprehensiuam tot specierum intentionalium, & actuum infinitorum, tam quoad indiuidua intra quamlibet speciem atomam, quàm quoad infinitas species, imò & genera subalterna cognitionum, quæ fieri possunt circa infinitas creaturas specie & genere subalterno diuersas, quæ sunt possibiles infra quemlibet Angelum.

Granadus fortè dicet. Dicet fortè, solas species de rebus huius vni-

uersi esse proprias passiones Angeli, ideoque has solas debere cognosci quidditatiuè in Angelo. *Contrà est.* Sed contrà; quia, cùm supponat Angelum posse naturaliter comprehendere omnia alia possibilia, etiam non contenta in hoc vniuerso se inferiora; gratis dicet, harum rerum species esse proprias passiones non verò species de aliis rebus: non est enim vllum argumentum, vt dicamus species angelicas de iis rebus eius esse passiones, nisi quia naturaliter potest cognoscere has res: atqui alias etiam potest cognoscere naturaliter, vt supponimus: ergo etiam illarum species sunt passiones Angeli. *Respondebit adhuc Granadus.* Respondebit adhuc, Angelo cognitionem huius vniuersi non solùm esse possibilem, sed etiam deberi, ideoque species de illo esse Angeli passiones. *Contrà est.* Sed contrà, quia vltra naturalem capacitatem no-
42 scendi res huius vniuersi nullum aliud fundamentum esse potest, vt adstruatur tale debitum. Certè ego nec inuenio, nec in vllo auctore aliquod fundamentum vidi, pro eâ speciali exigentiâ, ergo.

Primam illationem suprà positam probo. Absolutè autem probo illationem suprà positam, siue tales species sint passiones, siue non; quia possibile est aliquod obiectum in perfectione inferius potentiâ cognoscitiuâ, quod tamen ab eâ potentiâ cognosci nequeat; ergo non benè infertur, *Angelus est perfectior omni alio infra se, ergo poterit illa omnia quidditatiuè cognoscere.* Consequentia videtur bona; antecedens est certum, quia potentia visiua leonis perfectior est in entitate, quàm sonus; & tamen non potest vllo modo cognoscere sonum. Idem è contrario de potentiâ auditiuâ respectu lucis, aut etiam respectu aliorum accidentium materialium, quæ non percipiuntur per sensus. *Obuiatur replica.* Nec sufficit dicere, id verum esse in potentiis materialibus, non autem in spirituali intellectiuâ. Hoc, inquam, non sufficit, quia, sicut se habet spiritualis potentia ad obiectum spirituale, ita materialis ad materiale: neque vlla in hoc potest assignari disparitas; ergo, sicut non est de ratione potentiæ materialis cognoscitiuæ, posse cognoscere omnia obiecta materialia se inferiora, ita neque de ratione spiritualis est cognoscere omnia spiritualia se inferiora. Quo argumento alibi vsus sum ad probandum, non esse de ratione potentiæ cognoscitiuæ spiritualis se extendere ad omnia obiecta possibilia.

43 *Roboratur illatio.* Constet ergo, non esse positiuum argumentum ad tribuendam Angelo vim cognoscendi quidditatiuè omnia possibilia se inferiora; ergo non est certum, ea omnia ab Angelo quolibet posse nosci, quid dicam comprehendi? Fortè in re multi, fortè etiam omnes, possunt, quia ad talem vim comprehensiuam non requiritur infinita perfectio; at nobis non ideò licet eam omnibus tribuere, quia etiam non sequitur ex naturâ intellectuali creatâ, vt sic. Quòd si non sequitur, probabilius videtur aliquas esse possibiles tales naturas, siue existant actu, siue non, quæ ab Angelis non possint comprehendi; licet quoad cognitionem quidditatiuam non ita exactam, probabilius putem eos posse omnes substantias se inferiores noscere, vt dixi subsectione primâ.

Secundò infertur contra P. Suarez, cum malè explicare, cur Angelus inferior non comprehendat superiorem. Secundò inferò, Patrem Suarez non benè explicasse, cur Angelus inferior non possit comprehendere superiorem; est autem eius ratio, quòd inferior, licet possit cognoscere omnes species, quas superior habet, & quæ in illo continentur eminenter; non tamen per vnicum actum, sed per multos. id quod ad comprehensionem ait non sufficere: perinde ac si quis vno actu nosceret omnes creaturas possibiles in se ipsis, alio verò Deum; videret sine dubio illum, non comprehenderet; ergo nec Angelus inferior superiorem. Infertur, inquam, id non solidè dici, quia, licet, quando non cognoscitur in caussâ effectus, non comprehendatur caussa, etiamsi noscantur duobus actibus caussa & effectus (quod probat exemplum allatum de vi- 44
sione Dei;) at si effectus videatur in caussâ, & media pars effectuum vno actu videatur, altero verò actu altera media pars; non video, cur duo illi actus non sint futuri comprehensio caussæ, quandoquidem iam penetratur caussa, quantum penetrabilis est ex parte obiecti. Vnde, nisi recurratur ad æqualitatem in perfectione, quam nos requirimus; non potest eis cognitionibus negari ratio comprehensionis; ergo, si Angelus habet virtutem cognoscendi in superiori substantiam, & effectus eius substantiæ in ipso, licet id non præstet vnico, sed duobus actibus, sanè illum comprehendet.

Tertiò infertur, non rectè etiam alios negare, ab inferiori posse propriè comprehendi superiorem Angelum. Tertiò infertur, non rectè etiam alios negare, ideò ab inferiori posse propriè comprehendi superiorem Angelum, quia, si semel posset comprehendere hos existentes se superiores, posset etiam omnes possibiles, quantumuis perfectiores. quod videtur absurdum. Infertur, inquam, hoc non solidè dici. *Probatur Primò.* Primò, quia consequentia hæc nulla est, *Potest Gabriel comprehendere Michaëlem vno gradu se superiorem; ergo poterit alterum Angelum mille gradibus se superiorem:* est enim argumentum à minori ad maius affirmatiuè, quod haud dubiè non concludit. *Secundò.* Secundò, quidquid sit de comprehensione, cùm hi auctores admittant, saltem duobus actibus inferiorem posse cognoscere omnia quæ ad superiorem spectant; rogo, an ibi habeat vim ea consequentia, *Inferior saltem per duos actus potest noscere quæ ad superiorem spectant, ergo quæ spectant ad omnes possibiles,* 45
quantumuis perfectos, an non? Si non valet consequentia in ordine ad noscendum, multò minùs valebit in ordine ad comprehendendum: si verò valet, & non reputatur consequens illud absurdum, nec debebit absurdum reputari in ordine ad comprehensionem.

Absolutè censeo, non posse comprehendi quemuis ex superioribus à quouis ex inferioribus. Absolutè putarem non posse comprehendi quemlibet ex superioribus à quolibet ex inferioribus: quia, si adhuc in præcedentibus dixi, dubium esse, an possit quemcumque ex inferioribus; à fortiori erit incertum de superioribus, vbi ob excessum in perfectione maior est difficultas; maximè, si vera est sententia asserens, possibilem esse substantiam aliquam naturalem, cui sit connaturalis visio Dei, gratia habitualis, &c. Si enim Angeli talem substantiam possent comprehendere naturaliter, possent etiam quidditatiuè cognoscere naturaliter dona gratiæ vt possibilia. quod tamen meritò à meliori parte Doctorum negatur.

Hactenus dicta adhuc explicantur. Hoc autem intellige de comprehensione, non solùm iuxta meam acceptionem pro cognitione proce-

procedenti ab æquali principio: nam in hoc sensu certum est, naturaliter non posse, nec quidem vnicum ex superioribus comprehendi ab inferiore; sed in omni sententiâ, etiam eâ, quæ so-
46 lùm requirit pro comprehensione cognitionem claram eorum quæ sunt formaliter & eminenter in tali re: de hac enim solâ cognitione procedit argumentum à me paulò antè factum.

Angelus inferior potest diuinitus comprehendere superiorem.

Quomodo autem diuinitus etiam inferior possit comprehendere superiorem, dixi alibi, fieri posse Deo supernaturaliter eleuante inferiorem ad tam perfectam cognitionem habendam de superiori, quàm poterat habere ipse superior naturaliter de se. in quâ eleuatione nullum sine dubio apparet absurdum.

SECTIO SEPTIMA.

De compositione seu iudicio.

Quid sit iudicium.

IVDICIVM dici solet in nobis, *compositio* aut *diuisio*, non quia constet ex multis actibus realiter inter se distinctis (suppono enim ex libris de Animâ esse qualitatem simplicem) sed quia ad illam præcedunt duæ apprehensiones distinctæ, vna, quâ subiectum secundùm se, altera, quâ prædicatum; &, si vis, etiam tertia, quâ copula apprehendatur: quæ omnia posteà intellectus coniungit per vnicum actum affirmatiuum, qui dicitur compositio; disiungit verò per negatiuum, qui diuisio dicitur. Iam ergo, supposito in Angelo iudicio indiuisibili, quo assentitur Deum esse, seipsum existere, &c. dubitatur, an ibi sit compositio.

Duplex iudicij compositio esse potest.

Vt autem in hac materiâ clariùs procedamus, aduertendum est, duplicem posse in præsenti compositionem excogitari, vnam quasi realem,
quæ in eo præcisè consistit, quòd in intellectu
47 præcesserit apprehensio, & posteà secutum fuerit iudicium. qui duo actus videntur quamdam inter se compositionem constituere, siue inter se vniantur, siue non; sed vnus tantùm prærequiratur ad alium, à quo iam abstraho: spectat enim aliò. Vnde difficultatem hanc non propono sub terminis compositionis, sed clariùs, an Angelus ante iudicium debeat habere apprehensionem eius obiecti. Altera compositio magis intricata in ipso iudicio reperitur, non ratione sui; quia, vt dixi, suppono illud esse indiuisibile; sed quasi ex parte obiecti, eò quòd obiectum videtur diuidere, & quasi in ipso compositionem agnoscere, aliquid per modum prædicati, aliquid per modum subiecti cognoscendo, & tertium per modum copulæ connectentis ea duo extrema, licet id per vnicum præstet actum: quando enim dico, *Petrus est animal*, aliquam videor inter ea duo distinctionem agnoscere, aut saltem per modum distinctorum videor ea duo cognoscere: ideò enim *τὸ est* vocatur copula propositionis, quæ extremum connectit; copula autem semper dicit ordinem ad duo. Est autem valdè difficilè explicare, in quo is modus concipiendi consistat, seu quid illud sit, nec potest cum fundamento ab Angelo ea compositio excludi, nisi in se priùs benè explicetur, alioquin negabimus illi quod nescimus.

Prima iudicij compositio. *Secunda.*

Dicet quis, eam compositionem esse ratione nostrâ.

Dicet quis, eam compositionem esse ratione nostrâ, quia per rationem prædicatum distinguit à subiecto. Sed contrà, quia in multis iu-
48 diciis affirmatur identitas etiam per rationem inter prædicatum & subiectum, vt v.g. quando dico, *Homo est animal rationale*, etiam ratione nostrâ: non enim potest dici, quòd simul ipso iudicio ea duo distinguam ratione; & tamen simul dicam, *ea esse idem ratione*; in eo autem iudicio est tota difficultas: nam etiam tunc ibi eo verbo *est*, seu copulâ propositionis, quæ eo ipso videtur denotare duo extrema.

Contrà est.

Probabiliùs ea compositio non est aliud, quàm ordo quidam ad præuias duas & distinctas apprehensiones de prædicato, & de subiecto.

Crediderim, eam compositionem nihil aliud esse, quàm ordinem quemdam ad præcedentes duas & distinctas apprehensiones, vnam de prædicato, alteram de subiecto: quas ad iudicium necessarias esse diximus, vt sensus illius iudicij sit, ea, quæ per duos actus, ac si essent distincta, concepi, sunt vnum quid seu realiter idem inter se. Vnde illud iudicium facit compositionem, quatenus relationem dicit ad illud obiectum, vt priùs cognitum duobus actibus distinctis: ideoque si semel dicamus non præcedere duas apprehensiones distinctas prædicati & subiecti, non potest dubitari, quin non sit talis compositio in actu iudicij.

Obiectio Prima.

Dices Primò, siue præcedant, siue non, tales apprehensiones, semper Angelus v.g. dicit, *Homo est animal rationale*; ergo semper debet facere eam compositionem. Consequentia est bona; antecedens verò probatur, quia non potest vllo modo percipi, quomodo ille cognoscat eam entitatem, & non cognoscat esse animal rationale; ergo semper debet coniungere ea duo.

Respondeo.

Respondeo, negando antecedens: non enim dicit Angelus, *Homo est animal rationale*, quia
49 dum formalissimè noscit hominem, noscit animalitatem & rationalitatem: quæ idem omnino sunt inter se; sicut qui ex parte subiecti dicit *albedo*, non ponit eamdem rursus deinde ex parte prædicati, *albedo est albedo*. duo ergo illa nomina, seu voces, *homo & animal rationale*, sunt distinctæ respectu nostri, quia per vnam noscimus eam entitatem in ordine ad accidentia ista externa; per alteram verò in ordine ad discursum & sensationem; vnde eas posteà inter se coniungimus: at si intuitiuè & quidditatiuè illa res conciperetur, vnicus tantùm esset conceptus, vna vox, neque ibi esset prædicatum & subiectum.

Confirmo.

Confirmo & explico: Visio, quia intuitiua est, etiamsi videat duo, albedinem v.g. & eius vbicationem (vt fusè alibi ostendi, quia non sola videtur albedo, sed & vbi sit) non tamen facit vllam talem compositionem, *albedo ibi est*; sed indiuisibiliter totum videt per modum vnius, nec præcedit visio albedinis secundùm se, & posteà vbicationis, ac tandem vtriusque coniunctio: vnde dixi alibi, Deum non cognoscere per modum compositionis & diuisionis, sed indiuisibiliter ad modum, quo potentiæ nostræ externæ sua percipiunt obiecta, & eorum vbicationes.

Quî Deus cognoscat per indiciam.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Saltem in iudiciis negatiuis necessariò debet esse, non quidem compositio, sed ordo ille ad duo: nam qui dicit, *Homo non est equus*, iam ibi dicit duo, hominem, & equum.

Respondeo.

Respondeo, in his nullam esse difficultatem:
50 cùm enim homo realiter distinguatur ab equo, quòd concipiantur vt duo, & non vt identifi-

cata inter se, non includit vllam repugnantiam. An autem ille actus procedat à duabus speciebus, vnâ de homine, alterâ de equo, dictum est suprà, & res est à præsenti difficultate aliena.

Ex his ergo constat, punctum præsentis dubij totum reduci ad primam difficultatem suprà positam; ideò si ostenderimus, Angelum non indigere præuiis iis inadæquatis apprehensionibus, simul ostendemus; nec primam nec secundam compositionem in eorum iudiciis inueniri.

Concluditur Primò, Angelum in his, quæ clarè & immediatè noscit, non prærequirere apprehensiones distinctas, ideoq; non noscit componendo aut diuidendo. CONCLVSIO ergo PRIMA sit. Angelus in his, quæ clarè, euidenter & immediatè cognoscit, non prærequirit apprehensiones distinctas, ideoque non cognoscit componendo aut diuidendo. Ita D. Thomas qu. 58. art. 4. & Thomistæ ibi, Ægidius, Durandus, & alij, quos refert P. Suarez suprà cap. 32. qui sine distinctione, & vniuersaliter negant Angelis omnem compositionem; ipse verò Suarez num. 6. conclusionem hanc nostram defendit. Ex dictis verò à nobis *Ratio conclusionis.* paulò antè facilis ratio deducitur: cùm enim Angeli intueantur clarè & quidditatiuè res, ac prout sunt in se, non requirunt vllo modo præcedentes apprehensiones, vt determinentur; sed indiuisibiliter cognoscunt eo modo, quo paulò antè de visu diximus: video enim immediatè librum illum supra asserem, nec affirmat oculus, Liber est supra asserem, nec vllam facit

51 compositionem, nec præuias requirit apprehensiones, vnam de libro, alteram de assere, & tertiam de vbicatione suprà.

Conclusio hæc ampliùs declarabitur aliquarum obiectionum, quæ fieri possunt contra illam, solutione.

Obiectio Prima. Primò ergo obijcitur, Intellectus noster semper facit eiusmodi compositionem, etiam in his quæ immediatè intuetur: nam licet visus non dicat, *Albedo est supra asserem*; si tamen id quod oculis intuemur, velimus mente declarare, debemus ad eam compositionem recurrere; *Albedo est vbicata ibi.* quo actu fit formalissimè compositio. *Respondeo.* Respondeo, verum quidem esse, sæpè fieri à nobis etiam in talibus casibus compositionem, quia vtitur intellectus cognitionibus abstractiuis & imperfectis, illâ v.g. quam de albedine secundùm se habebat, & quam de vbicatione in tali loco, abstrahendo ab hac albedine, vel alio quolibet corpore: & tunc operatur, quasi non videret immediatè eam vnionem: at Angelus cùm habeat eas omnes cognitiones claras & immediatas, numquam recurrit ad formanda iudicia tali modo, sed vel in primo iudicio, vel in altero omnino simili perseuerat. Quòd si etiam nos in primo eo iudicio intuitiuo perseueraremus, numquam circa tales res haberemus eiusmodi compositionem: nam actus ille intellectus, quem de albedine vbicatâ ex præsenti visione habuimus, non fuit magis compositus, quàm ipsa exterior visio.

Obiectio Secunda. Obijcitur Secundò, hanc doctrinam veram quidem esse, quando Angelus noscit prædicata identificata rei, v.g. hominem & animal rationale: tunc enim, sicut in obiecto nulla est com-

52 positio, ita nec in actu: at quando Angelus noscit hominem v.g. habentem aliquod accidens, maximè quando de nouo illud habet, vt hominem esse album aut calidum, qui antè non erat, non posse sine compositione rem declarari, quia debet coniungere seu componere conceptum illum, quem anteà habebat de homine, cum aliò nouo conceptu albedinis, eodem prorsus modo ac nos, ergo facit tunc compositionem. Respondeo, eo casu non vti Angelum primâ specie, *Respondeo.* quam de homine habebat, sed albedinem illam v.g. in se, & hominem ac vnionem intuitiuè cognoscere nouo conceptu independenti prorsus à priori, quem de homine habebat: ac si diceret, Video hominem, albedinem, & vtriusque vnionem.

Quòd si vrgeas, Ergo tunc prior ille concep- *Replicabis.* tus erit impertinens, quia secundus cognoscit hominem, sicut prior, & prætereà albedinem sibi vnitam; respondet P. Suarez, negando *Respondet Suarez.* consequentiam, quia per secundum conceptum homo solùm in obliquo cognoscitur. Solutio *Solutio Suarij durior est.* hæc dura alicui videtur, quia si Angelus dicit, *Petrus est albus*, ergo hominem noscit in recto, non verò in obliquo, eodem planè modo quo nos. Nihilominùs defendi adhuc potest *Respondeo tamen cum Suario ad replicam.* doctrina Suarij, & responderi, hominem in obliquo ideò tunc ab Angelo nosci, quia non dicit tunc Angelus, *Homo est albus*, vt contendit obiectio; sed, *Albedo est in homine*, intuendo clarè vnionem albedinis cum homine, vt dixi. Se- *Respondeo Secundò.* cundò potest obiectioni secundæ responderi, nullam esse difficultatem, etiamsi tunc concedamus, eumdem hominem duplici actu cognosci, & vtroque quidditatiuo, vno solum hominem, & altero cum albedine simul: neque enim 53 ideò sequitur, esse otiosum aliquem ex illis, quia quando diuerso modo obiectum cognoscitur, nulla est in intellectu otiositas, vt alibi sæpè dixi. & necessariò hoc debet admittere Suarius, omnesque benè sentientes: nam quando Angelus noscens quidditatiuè Petrum vnico actu v.g. & alio leonem, posteà autem tertio actu, iudicio scilicet negatiuo dicit, *Petrus non est leo*; necessum est vt in isto secundo iudicio in recto cognoscat iterum quidditatiuè aliquod ex obiectis, quæ per alios actus distinctos nouit, etiam quidditatiuè. nec potest dici, eum teneri tunc actus priores deponere; id enim sine fundamento diceretur.

SECVNDA CONCLVSIO. Quando abstracti- *Conclusio Secunda est, Angelum facere compositionem, dum rem abstractiuè & obscurè quasi discurrendo cognoscit. Suarez probat.* uè & obscurè, & quasi discurrendo Angelus cognoscit aliquod obiectum, necessum est vt componat non secùs ac nos. Id quod rectè declaratur à P. Suarez suprà in actibus fidei, siue humanæ, siue diuinæ: nam priùs quàm isti propositioni, *Deus est trinus & vnus*, assentiatur Angelus, oportet vt apprehendat terminos, imò & motiua ad credendum hoc; quibus adhuc positis, est in potestate ipsius assentiri aut dissentiri. Et ad hoc facit, quod docet D. Paulus; *Quomodo credent, si non audierint?* (quod idem est in Angelis ac in hominibus;) illa autem auditio est apprehensio, quia per illam formaliter non iudicat Angelus, sed solùm apprehendit terminos, quibus posteà vel assentitur credendo, vel non credendo dissentitur: atqui suprà ostendi, totam compositionem in nobis fieri 54 propter eam dependentiam à præuiis apprehensionibus; ergo erit etiam in Angelis, vnde in hoc sunt Angeli nobis omnino pares. Idem est, *Roboratur.* quando non certò, sed opinando ex variis coniecturis

iecturis Angelus aliquam veritatem deducit circa actus v.g. liberos, quos immediatè non intuetur, vel circa futura; & denique respectu omnium eorum, quorum non habet certam quidditatiuam immediatam cognitionem.

Obijcies. Fortè dices, Angelus habens aliunde quidditatiuam notitiam actuum eorum, saltem vt possibilium, cùm primùm dantur sufficientia motiua ad iudicandum, poterit habere talem cognitionem affirmatiuam sine compositione, qualem habuisset, si non præcessissent eiusmodi apprehensiones; ita vt diuersitas se solùm teneat ex parte prærequisitorum, non autem ex parte iudicij secuti. *Respondeo.* Respondeo, id omnino repugnare: nam cùm actus ille sit necessariò abstractiuus, non potest Angelus illum facere intuitiuum, & consequenter nec potest illi dare eam formalem & intrinsecam independentiam ab apprehensionibus præuiis; sed necessariò actus ille dicet ordinem intrinsecum ad eas, non aliter ac nostri omnes actus, quos ob eum ordinem dixi suprà facere talem compositionem.

SECTIO OCTAVA.

De discursu Angelorum.

55 *Triplex est discursus. Primus discursus est, dum vno actu vnum obiectum in alio noscitur.* SVPPONENDVM est, triplicem posse esse discursum. Primus est, quando vnico actu reali cognoscitur vnum obiectum in alio, v.g. cognoscens caussam noscit ibi contineri effectum, ideò effectum vt possibilem in eo cognoscit. Discursus hic dicitur virtualis, quia formaliter ex parte cognitionum non transit intellectus ex vnâ ad aliam, licet per vnicam cognitionem transeat ex vno obiecto ad aliud. De hoc autem dubium non est, quin possit Angelo conuenire: est enim perfectissimus actus, quia in suo obiecto primariò penetrat terminos, quos tale obiectum respicit. Vnde & ipsi Deo non repugnat, imò necessariò ei conuenit, dum in se creaturas, & se in creaturis cognoscit.

Secundus discursus est, dum ex vnâ cognitione ad aliam pergitur occasionaliter. Secundus ergo discursus est, quando ex vnâ cognitione pergimus ad aliam occasionaliter; quia per illam excitatur species de alio obiecto: quo sensu etiam non negatur Angelo discursus: nam propter similitudinem obiectorum inter se, potest ex cognitione vnius excitari ipsi species de altero, vt in nobis sæpè contingit. Verùm hic non est propriè discursus.

Aduerte tamen contra nonnullos, in eo etiam discursu requiri prioritatem naturæ vnius cognitionis respectu alterius: licet enim non sit formaliter consequentia inter illas; ea tamen, quæ excitat speciem pro alterâ, debet esse sine dubio naturâ prior alterâ. Vtrùm autem debeat in eodem instanti reali existere, an sufficiat præcessisse priùs tempore, vt videtur contingere in memoriâ nostrâ, dixi hac disp. num.20. vbi tamquam probabilius hoc vltimum docui.

56 *Tertius & proprius discursus qui sit.* Tertius ergo & proprius discursus est, quando ex aliquo medio cognito infertur coniunctio duorum extremorum inter se, quæ cognita sunt vt identificata illi medio; vel è contrariò negantur inter se, quia cognoscuntur vt diuisa in medio. Hic autem fit per actus distinctos realiter in nobis: nam in Deo aliquando posse inueniri per distinctos solùm ratione aut virtualiter, dixi in materiâ de scientiâ Dei.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima pars nostræ sententiæ.

Prima conclusio est, Angelum circa obiecta euidenter & quidditatiuè cognita non discurrere. Ratio conclusionis. CONCLVSIO sit. Circa ea obiecta, quæ quidditatiuè & euidenter cognoscit, non admittit per se Angelus discursum. Hæc est communis inter Thomistas, de quâ P.Suarez cap.33. Ratio est, quia in his, quæ euidenter & quidditatiuè cognoscit vnico indiuisibili actu, noscit caussam & effectum in eâ contentum, & contrà in effectu caussam ab eo respectam; non ergo potest tunc vlteriùs discurrere. Dixi *per se*, propter limitationem in secundâ conclusione ponendam.

Obiectio Prima. Obijcies Primò, Aliquæ sunt veritates per se mediatæ, id est, quæ à nullo intellectu cognosci possunt, nisi in aliquo medio, ergo respectu illorum discurrit Angelus. *Respondent Vasquez & Suarez.* Vasquez negat antecedens: P.Suarius illud distinguit, & benè: si enim, ait, veritas sit existens, nulla erit quæ immediatè nequeat cognosci, quia in se potest videri, etiamsi non videatur eius caussa, à quâ essentialiter pendet; si verò veritas sit adhuc in statu possibilitatis, aliquæ sunt, quæ neque ab Angelo possunt cognosci, nisi in aliquo medio. 57
V.g. eclipsis futura non potest in se cognosci, debet ergo cognosci in motu solis & lunæ vsque ad oppositionem inter se, qui motus est caussa eius eclipsis. *Limito responsionem.* Dixi, hanc distinctionem esse bonam; debet tamen intelligi naturaliter loquendo, quia diuinitus posset infundi Angelo species intuitiua eclipsis futuræ in se, & non in caussâ, sicut de aliis obiectis futuris.

Respondeo absolutè ad obiectionem. Respondendum ergo est obiectioni, admittendo antecedens pro præsenti quæstione, negando tamen consequentiam: quia ea veritas licet cognoscatur mediatè, cognoscitur tamen eodem actu quo medium ipsum, & consequenter sine discursu formali. *Hinc & alij obiectioni respondetur.* Et hinc respondetur etiam alij obiectioni, quæ posset fieri ex rebus futuris, v.g. circa eclipsin solis, quæ sine discursu non videtur posse ab Angelo cognosci. Respondetur, inquam, eodem actu quo Angelus noscit motum solis & lunæ, noscere etiam ex eodem motu secuturam eclipsim; vnde nullus est ibi formalis discursus, sed cognitio effectus in suâ caussâ per vnicum actum.

Obiectio Tertia. Obijcies Tertiò, In materiâ de scientiâ Dei 58
à me dictum, ex cognitione Dei comprehensiuâ sui & creaturarum in se, oriri aliam ratione nostrâ cognitionem, quâ creaturæ noscuntur in se ipsis, & in recto; ergo Angelus etiam si noscat quidditatiuè calorem in igne, poterit inde alium actum realiter distinctum elicere, qui calorem in se seu in recto cognoscat; ille autem erit discursus formalis, ergo. *Respondeo.* Respondeo, actum illum omnino posse haberi ab Angelo. Quod sufficienter probatum est à me loco citato de Deo. Et videtur esse eadem ratio pro Angelis, cum hac tamen differentiâ, quòd Deus ob simplicitatem summam non potest illum actum habere realiter distinctum; at in Angelo, vtpote realis compositionis, & plurium actuum inter se etiam realiter distinctorum capaci, potest etiam realiter esse distinctus; nego tamen illum esse

esse discursum formalem, de quo agimus: nam hic necessariò debet oriri ex præmissis, in quibus duo extrema identificantur cum vno medio, & inde deducuntur vnita inter se; nihil autem tale habet prædictus actus, qui non infert cognitionem nouæ identitatis, sed circa idem prorsus obiectum anteà in obliquo cognitum, nouam cognitionem eiusdem in recto. Quòd si adhuc velis insistere, & dicas eam cognitionem vocandam discursum, quæstio erit de nomine, in quâ, re intellectâ, non ero tibi contrarius.

59 At in conclusione nostrâ non negamus Angelo talem discursum, sed illum qui sine controuersiâ ab omnibus iudicatur verus discursus.

Quarta obiectio difficilior.

Quartò difficiliùs obijcies, Potest aliquando res futura (alioquin cognoscibilis naturaliter ab Angelo) pendere à concursu duarum caussarum, cum vnâ aliâ tertiâ. scit Angelus cras v.g. futuram eclipsim, scit etiam alium planetam habiturum concursum cum altero: ex quibus duabus caussis, eclipsi scilicet, & altero concursu, pendet pluuia, aut ventus, aut quilibet alius effectus, ita vt vnâ ex illis caussis cessante, talis non sequeretur effectus: tunc sic argumentor, In tali casu eclipsis futura cognoscitur ab Angelo per diuersum actum ab eo, quo diuersorum planetarum concursus: cùm enim sint obiecta inter se disparata, non video cur debeant vno actu necessariò nosci. imò P. Suarius diceret, non posse vllo modo vnico nosci, quia non repræsentantur eâdem specie: ergo tunc necessariò debet habere tertium actum, quo inferat, *Ergo erit pluuia.* Patet consequentia, quia neuter ex illis actibus prioribus noscit pluuiam: cùm enim quælibet ex illis caussis seorsim sumptis non inferat pluuiam, repugnat, vt cognitio vnius caussæ dicat, *Pluuia erit:* cognitio enim seu comprehensio eclipsis solùm dicit, *Hæc eclipsis, si accedat altera coniunctio, caussabit pluuiam*; alia verò cognitio solùm dicit, *Erit talis coniunctio:* necessarium ergo est, vt tertia cognitio sequatur, quæ dicat, *Ergo erit pluuia.* Potest ergo discurrere circa hæc futura etiam naturalia, & quorum caussas necessarias cognoscit euidenter.

P. Suarez ait, Angelum non posse vno actu noscere obiecta inter se disparata.

60 Responderet fortè aliquis, in eo casu post duas illas cognitiones resultare tertiam aliam in Angelo, quæ secundò cognoscit cum concursum vtriusque caussæ, & simul in obliquo secuturam inde pluuiam, & sic non dari locum vllum discursui. Similem responsionem tetigi disp. 10. de visione Dei à num. 44. eamque reieci Primò, quia gratis omnino ponit tertium illum actum, iterum cognoscentem indiuisibiliter caussarum concursum, cùm sufficiat tertius solùm illatiuus pluuiæ. Secundò, quia intellectus angelicus informatus duabus illis præmissis, vnâ, quâ noscit futuram eclipsim talem esse, vt, si concurrat cum alterâ aliorum planetarum coniunctione, necessariò sit illatura pluuiam; & aliâ, quâ noscit futuram eam coniunctionem, non potest non inde determinari ad inferendum, *Ergo erit pluuia*, siue semel habeat alium actum indiuisibilem, quo noscat ea omnia, siue non. Et certè magis necessariò cogitur intellectus ad eam illationem, quàm ad cognoscendum rursus vnico actu id quod priùs per duos nouerat. Ad hoc enim nihil videtur cogere, ad alterum verò cogit ipsa vis consequentiæ. Nec dubitandum est, si Angelus videret Petrum euaginato gladio è cubiculo egredientem, & paulò pòst alio actu distincto videret in cubiculo Antonium occisum; magis tunc determinatum fore intellectum illius ad inferendum, Ergo Petrus hunc occidit, quàm ad habendum vnicum actum, quo rursus nosceret Petrum exiisse, & Antonium esse occisum, ergo non potest ibi negari discursus.

Respondebit aliquis Primò.

Responsionem hanc reycio Primò. Secundò.

61 Respondebis Secundò, Angelum esse incapacem discursus, & ideò in eo casu non posse habere illationem illam, sed debere per alterum actum indiuisibilem totum illud cognoscere. Sed contrà, quia in hac solutione petitur principium: argumentum enim probat, non solùm esse capacem, verùm & debere necessariò habere discursum: solutio autem dicit, illum non habere, quia non potest.

Respondebis Secundò.

Contrà est.

Et vt magis de eâ petitione principij constet, aduerto, ideò præcisè negari posse Angelis discursum, quia cùm semper habeant quidditatiuam caussæ cognitionem, eo ipso vnico actu cognoscunt ibi effectum. At, vt in obiectione probatum est, quando effectus pendet à duabus caussis, quarum quælibet distincto actu noscitur, neuter actus habet virtutem cognoscendi secuturum absolutè effectum, quomodocumque accipiantur, siue seorsim (vt sic enim est res certissima) siue copulatiuè: quia, si neutra cognitio asserit, *Pluuia erit*, etiamsi simul accipiantur, vtraque cognitio non dicet, *Pluuia erit*, quia per coniunctionem duarum cognitionum non potest formaliter cognosci nouum obiectum, quod per neutram illarum tangebatur, vt per se constat: ergo cùm illi actus non dicant futuram pluuiam, tunc cessat ratio, ob quam Angelis poterat negari discursus, & consequenter obiectio posita benè concludet, ibi debere dari.

Nota, vnde præcisè possit Angelis negari discursus.

Vis obiectionis quartæ manet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duæ vltimæ partes sententiæ.

Sit ergo SECVNDA CONCLVSIO. Per accidens circa ea obiecta, quæ Angelus non intuetur in se vt existentia, sed in caussâ cognoscit, potest habere discursus, quando ex duabus diuersis caussis procedit illud obiectum, & cuiuslibet caussæ positio distincto actu cognoscitur. Hæc videtur sufficientissimè probata obiectione quartâ præcedentis sectionis; nullus tamen videtur singulariter hæc obiecta excipere, sed solùm ea de quibus in tertiâ conclusione. 62 si tamen res benè consideretur, est eadem ratio de his, & de sequentibus, de quibus sit

Conclusio Secunda tuetur quartam obiectionem.

TERTIA CONCLVSIO. A fortiori circa res occultas, siue præsentes, siue futuras, quascumque naturaliter non cognoscit certò & euidenter, potest Angelus discurrere. Hanc tenet Pater Suarez suprà, pro eâ multos referens auctores, & benè illam suadens. Probatur eodem exemplo suprà allato de assensu fidei, siue diuinæ, siue humanæ, vbi necessariò Angelus discurrit: ex duobus enim istis actibus, *Deus* aut *Petrus*, v.g. *verax est in suis dictis, & hoc de facto dicit* (quæ obiecta sunt prorsus disparata, & pos-

Conclusio Tertia est, Angelum posse discurrere circa res occultas, quas naturaliter certò non noscit.

Pro hac Suarez varios auctores refert.

& possunt nosci distinctis actibus) infert necessariò, *Ergo hoc verum est.* Similiter circa res futuras liberas aut secreta cordis ex aliquibus coniecturis cognitis infert, *Ergo talis res erit*, vel, *Talem & talem actum habet Petrus*, &c.

Obiectio. Dices, eodem actu, quo Angelus nouit coniecturas, noscere etiam ipsum effectum posteà secuturum, sine vllo tamen discursu, sicut suprà dicebamus de eclipsi futurâ ex motu solis & lunæ.

63 *Contrà Primò.* Sed contrà Primò, quia sæpè vna coniectura vel altera, quæ per vnicum actum cognoscitur, non ostendit sufficienter futuritionem, vel existentiam obiecti; tunc autem oportet, vt ex omnibus coniecturis simul sumptis & cognitis per diuersos actus inferatur posteà tertius, quò asseratur, *Ergo obiectum erit*, quia id non erat cognitum, imò neque poterat vllo ex actibus prioribus.

Secundò. Contrà Secundò, quia, licet vnico actu ea omnia cognoscantur, id est, omnes coniecturæ, & per illum actum etiam cognoscatur, illas ostendere probabiliter futurum effectum; tamen per illum actum non dicitur illum futurum absolutè; quod longè diuersum est; ergo quando Angelus absolutè se determinat, motus iis rationibus ad dicendum, *Ergo erit*, id debet facere per actum distinctum, & consequenter per discursum. *Confirmatur.* Confirmatur: quia iste secundus actus, quo Angelus concludit, *Ergo erit*, potest esse falsus; primus autem semper est verus, licet obiectum non ita futurum sit: nam primus solùm dicit, *Hæ coniecturæ ostendunt probabiliter esse talem & talem rem:* secundus absolutè dicit *esse*. Vnde si res non sit, hic est falsus, primus verò verus, quia vt coniecturæ sint probabiles, non requiritur obiectum ita esse absolutè.

Differentia inter bonos & malos Angelos quoad punctum præsens. Hinc intelliges differentiam inter bonos & malos Angelos, quoad punctum præsens, quòd mali ex talibus præmissis inferunt sæpissimè consequentiam de *inesse*, id est *ergo erit*, vel *ergo est*; vnde sæpè falluntur, vt diabolus sæpè circa Christum Dominum: iam enim inferebat, *Ergo est Deus*, ex præmissis probabilibus; iam verò ex aliis pro contrariâ parte inferebat, *Ergo non est Deus.* Boni verò, quia statui beatitudinis, quem habent, fallacia repugnet, & in discurrendo non ducuntur passione aut affectu, sed prudenter omnia perpendunt; fortassè numquam inferunt consequentiam de inesse, sed de modo, id est, *Hæ coniecturæ probabiliter ostendunt rem futuram, ergo probabiliter erit.* Quæ consequentia semper est bona, & consequens
64
verum, etiamsi absolutè posteà obiectum non sit exstiturum.

Aduerto, aliquando coniecturas & præmissas omnes vnico momento ab Angelo cognosci, eò quòd simul veritates illæ occurrant, aliquando verò successiuè vna post aliam; in vtroque tamen casu eo instanti, quo infertur conclusio, debere eius vtriusque præmissæ cognitionem existere simul, quia (vt in libris de Animâ probaui) cùm præmissæ concurrant illuminando intellectum, non possunt in conclusionem influere, nisi ambæ existant eo planè momento, quo conclusio infertur.

Verùm ad probandum, non posse Angelos in vllo casu discurrere, obijcies cum Tannero quæst.3. dub.8. quia si Angeli possent discurrere, sequeretur *rationale* seu *discursiuum*, quæ est vltima & propria differentia hominis, esse etiam communem Angelis. quod est absurdum: nam duo genera diuersa non possunt habere eamdem differentiam. *Obijcies cum Tannero, Angelos in nullo casu discurrere posse.* Respondeo Primò, negando sequelam: nam rationale, prout est differentia hominis, denotat eum non vtcumque, sed per se esse discursiuum; at Angelus non est nisi per accidens discursiuus. quod sufficit, vt non dicatur eadem Angeli & hominis differentia. *Respondeo Primò.* 65 Secundò respondeo, concedendo sequelam; negando verò in eâ vllum esse absurdum. *Secundò.* Ad probationem nego, duo genera non posse habere easdem differentias. Et ne longiùs abeamus, quis negabit animal etiam rectè diuidi non solùm per rationale, sed etiam per intellectiuum? hoc modo, Animal aliud est intellectiuum, aliud non intellectiuum; & tamen τὸ *intellectiuum* in omni sententiâ est commune Angelo, Deo & homini, qui sunt sub diuersis generibus. Item cognoscitiuum est differentia corporis, quod diuiditur per non cognoscitiuum, & per cognoscitiuum: omne enim sensitiuum est cognoscitiuum; vnde, mutatis terminis sensitiui in cognoscitiuum, tradi potest ea diuisio; eadem autem differentia est contractiua substantiæ vt sic. benè enim substantia diuiditur in cognoscitiuam, & non cognoscitiuam. Quòd si, vt alibi ostendi posse fieri, admittatur possibilis substantia materialis intellectiua, quis neget, τὸ *intellectiuum* esse differentiam & generis materialis, & substantiæ vt sic? *Ratio est.* Ratio est, quia, etsi differentiæ videantur esse eædem, dum coniunguntur cum diuersis generibus, constituunt simpliciter diuersas species; nec est ratio, cur duæ species debeant & in genere, & in differentiâ esse dissimiles, & non sufficiat, si in vno ex illis differant.

DISPVTATIO DVODECIMA.

De locutione angelicâ.

1 *Exponitur difficultas, an & qui loquantur Angeli.* Pòst actus intellectus, quibus quodammodo nobiscum interiùs loquimur, iure meritò succedit locutio exterior, quâ aliis nostros manifestamus conceptus. De hac difficultate fusè disputant auctores in præsenti; maximè autem Pater Suarez à cap.26. Consistit autem in hoc tota difficultas, quandoquidem Angeli non possunt, eò quòd purè sint spirituales, vti vocibus aut sonis materialibus, alia autem signa spiritualia non videntur possibilia; non apparet, quì possit vnus cum altero loqui; cùm tamen omnino certum sit ex Scripturâ & ratione, eos posse inter se loqui: pertinet enim ad perfectionem angelicam,

gelicam, & ad rempublicam politicam, quam constituunt, vt possint inter se conuersari, non minùs quàm homines. Vnde & Paulus 1. Corinth. 13. linguas agnoscit Angelorum: *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, &c. ergo eis tribuit vim loquendi. Et licet fortè quis dicat hinc non inferri eos inter se loqui, sed nobiscum per verba materialia; nihilominùs non debet ita limitari locus Pauli, maximè cùm ex multis aliis locis eos inter se loqui manifestè constet. Vide Suarium suprà num. 2.

S. Paulus tribuit Angelis vim loquendi.

SECTIO PRIMA.

Quid de sententiâ aiente, eos loqui per signa.

2 DVPLICIA possunt signa constitui, per quæ Angeli loquantur, vel spiritualia, vel sensibilia, seu materialia. Durandus apud Suarium suprà cap. 26. asseruit, Angelos per eiusmodi signa materialia loqui inter se, ea verò formari in aëre, vel in alio corpore Angelis vicino. Iste modus loquendi possibilis est inter illos, & de facto in corporibus assumptis ita loquuntur inter se, & cum hominibus. In nostrâ verò sententiâ aiente à re materiali posse Angelum, aut aliam substantiam purè spiritualem ex se accipere species; certius est talem modum loquendi possibilem esse, illum tamen ponere tanquam necessarium & vnicum in Angelis, omnino improbabile est, quia existentia & communicatio Angelorum inter se, non pendet à productione alicuius corporis; ergo nec loquela eorum potest pendere à prædictis signis corporeis.

Primò, Durandus apud Suarez ait, Angelos inter se loqui per signa materialia. Hic Durandi modus, licet sit possibilis, meliùs tamen reijcitur.

Omitto argumentum quorumdam desumptum ex eo quòd talia signa non possint immutare Angelum non habentem phantasiam, sicut nos habemus; & consequenter non possent cogere ad audiendum, prout necessarium est ad propriam loquelam. Hoc, inquam, argumentum omitto, quia facilè aduersarij dicerent, vel eam vim cogendi ad audiendum non esse necessariam ad propriam loquelam, vel eam esse in talibus signis, eo ipso quòd existerent. Posset que hæc sententia satis plausibiliter ita defendi: vt, sicut de facto dæmones & Angeli sciunt perfectè linguas nostras, & possunt etiam non assumendo corpus, si velint inter se Latinè, Græcè, aut

Argumentum quorumdam pro confirmatione contra Durandum omitto, vtpote facilè solubile.

3 aliâ quâcumque linguâ loqui, ita Deus ab initio eis infuderit species de vnâ ex illis linguis, vt sic inter se loqui possint, vt dicemus de signis spiritualibus ad placitum. Et certè si modus alius facilior non esset, haud dubitarem hunc cum Molinâ nostro aliisque defendere.

Sit ergo secunda sententia, docens eam locutionem consistere in signis quibusdam spiritualibus productis per volitionem loquendi: quæ sententia sic proposita, non declarat in particulari, quæ & qualia sint ea signa; dat autem optionem, vt qui velit eam defendere, possit eligere quem iudicet optimum eius defendendi modum. Eam reijciunt multi, inter quos est P. Suarez suprà, qui improbabilem & inexplicabilem eam reputat; discurrit autem per omnes modos, quibus posset explicari, eruditè quidem, dubito tamen an efficaciter. Et, vt verum

Alij secundam sententiam docentem, Angelos loqui per signa spiritualia, impugnant.

fatear, mihi videtur hæc sententia quoad possibilitatem locutionis eiusmodi omnino certa, vt iam ostendo solutione omnium difficultatum. non tamen ideò de facto censeo defendendam; habemus enim faciliorem viam. Nec quæcumque admittimus diuinitus possibilia, continuò de facto cogimur ponere. Videamus ergo quid contrà obijciatur. Primò, hæc signa debent esse qualitates reales, non quidem vitales (aliàs etiam essent occultæ, sicut ipsi actus mentis) ad modum quo Theologi de charactere discurrunt. vnde oritur difficultas; quia videtur inintelligibilis talis qualitas: characterem enim ponimus, coacti auctoritate fidei, etiamsi perfectè non intelligamus quid sit. In præsenti autem gratis & sine fundamento ponere similem qualitatem inexplicabilem, non videtur probabile. Hæc ratio non vrget: nam licet nos non videamus res spirituales, ideoque earum essentias non possimus explicare; non tamen ideò debemus iudicare in ordine spirituali non esse possibiles varias qualitates & accidentia, sicut in ordine materiali, quæ pertineant ad ornatum, & perfectionem substantiæ spiritualis: sicut colores, & alia accidentia materialia pertinent ad pulchritudinem & ornatum substantiæ materialis: neque enim vlla est ratio, cur debeamus res spirituales magis steriles facere quàm materiales: impenetrabilitas enim, quæ constituit materialitatem, non videtur per se magis conducere ad plurium rerum productionem, quàm penetrabilitas; nec in præsenti videtur deesse ratio ad ponenda hæc signa, vt scilicet per ea explicetur Angelorum locutio. 4

Prima eorum ratio est.

Contrà est.

Secundò contra hæc signa obijcitur. Non possunt ea esse per modum speciei impressæ aut cognitionis, quæ formaliter repræsentent, vt & eorum auctores fatentur; debent ergo esse signa instrumentalia, quæ primò cognita ducant in cognitionem obiecti: tunc sic, neque possunt ea signa esse ad placitum. Primò, quia ad hoc fuisset necessarium ipsos Angelos priùs inter se conuenisse & locutos fuisse, vt talem significationem eis signis imponerent; tunc autem est difficultas, quomodo illi locuti fuerint inter se. quæ ratio in homine non vrget: nam ostendendo manu, vel alio modo rem repræsentatam, potuerunt homines primò significationem verbis imponere. quod in Angelis non habet locum.

Secunda eorum ratio est.

Respondeo, neque hoc argumentum vrgere, vt & eius auctores tandem notarunt: possent enim dicere aduersarij, Deum Angelis infudisse ab initio notitiam eorum signorum, ad modum quo infudit Adamo notitiam linguæ Hebrææ, quâ locutus est cum vxore Heuâ; idque in Angelis exigi propter mutuam eorum communicationem inter se.

Contrà esse potest.

Secundò, contra ea signa ad placitum sic argumentantur, quia hic modus loquendi est imperfectus. Verùm aduersarij dicunt, non posse dari alium meliorem. Tertiò, quia sequitur, eam locutionem non posse esse secretam inter duos. quod est absurdum. Respondeo, illa signa non caussare species nisi in Angelo vicino, ideoque ab absentibus non posse audiri; si autem alius sit præsens, non est inconueniens quòd non possit cum vno solo loqui, vt contingit 5

Secunda ratio vrgetur Secundò.

Contrà est.

Tertiò vrgetur ratio secunda. Respondeo.

Quartò vrgetur ratio secunda. tingit etiam in hominibus. Quartò objiciunt, hæc signa non sufficere ad excitandam speciem. *Respondetur.* Verùm id negatur ab eorum propugnatoribus; quia si producunt speciem sui, per eam sufficienter excitabunt audientem.

Vlteriùs secunda ratio vrgetur. Quòd si dicas, ea signa esse naturalia, insurgunt etiam iidem auctores, quia tunc deberent ea signa habere similitudinem aliquam naturalem cum actibus, ratione cuius eos repræsentarent; hæc autem similitudo videtur omnino ficta, nec potest explicari in quo consistat; vel si similitudo negetur, deberent illa signa se habere per modum effectus, aut caussæ actuum, quos repræsentant: neutrum autem habere possunt: nam in primis, cùm actus illi sint independentes à locutione ipsâ, non possunt esse effectus illius. Neque è contrario sunt caussa eius locutionis: nam actus solùm producunt habitus & species. Denique nec sunt ea signa connexa per modum relationis, quia ea connexio non sufficeret: in vno enim correlatiuo non cognoscitur alterum.

Contrà est. Neque hæc ratio conuincit; nam facilè signorum auctores dicent, actus angelicos habere alios effectus, præter habitus & species: tribuunt
6 enim illis etiam hæc signa, quomodo iam probabitur ab eis actibus ea non prodire? Deinde, quòd dicitur in vno correlatiuo non posse cognosci alterum relatiuum, falsum est in relationibus transscendentalibus, vt & ipsi argumentantes passim alibi docent; ea verò signa esse possent transscendentaliter relatiua, ergo non ostenditur non posse esse signa naturalia.

Tertia impugnantium ratio. Tertiò tamen adhuc contra eadem signa aliqui argumentantur: Talia signa non possunt liberè ab Angelo produci (prout supponitur debere fieri, quandoquidem locutio est illis libera) quia, iuxta communem doctrinam, Angelus per suum velle nullas potest efficere qualitates transeuntes. *Contrà est.* Verùm hæc impugnatio est contra ipsius auctores, qui (vt infrà videbimus) admittunt talem liberam efficientiam specierum transeuntium; cur ergo non admittent ex hoc capite & signorum immanentium in ipso Angelo, qualia ponunt hi auctores?

Quartò arguunt. Quartò contra ea signa objicitur, quia ea non possunt in solo Angelo loquente produci, aliàs non excitaretur audiens, quandoquidem nihil in se reciperet. Prætereà, si in solo loquente producerentur, quilibet alius ea posset videre, & consequenter non posset vni soli loqui, etiamsi vellet: neque item possunt produci in audiente, quia ibi etiam possent ab omnibus videri, & consequenter non essent secreta vni soli.

7 *Neque hæc vrgent.* Sed neque hæc vrgent. Primò, quia fortè ad loquendum non requiritur actualis excitatio in audiente, sed vt possit, si velit, audire. Deinde, etiamsi requiratur, facilè dicent aduersarij, tunc vel à Deo debere infundi species eorum signorum, vel ipsum Angelum eas accipere (iuxta diuersas sententias de acquisitione specierum) & per eas species excitari Angelum. Quod autem secundo loco objicitur de secreto, facilè admittent aduersarij, Angelum in præsentiâ aliorum non posse vni soli secretò loqui; in quo non videtur inconueniens, vt non est inter homines.

Quòd si roges, in quo subiecto immediatè recipienda essent ea signa; Responderi posset, in sententiâ non distinguente potentias ab Angelo, recipi in substantiâ, seu in potentiis, quia hæ idem sunt cum substantiâ; si verò eas distinguas, dic vel in substantiâ, vel in intellectu, prout volueris, quia neutrum videtur repugnare. *In quo subiecto immediatè recipiantur ea signa spiritualia, casu quo dentur.*

Quintò objicitur, Ista signa deberent esse perpetua, quia non habent contrarium; vnde vlteriùs fieret, Angelum fore oneratum omnibus locutionibus quas aliquando habuit, & quotidie se ita nouisset nouis onerare, vt tandem non sit sufficiens tot signa gestare, nec alij Angeli possent in eo cognoscere & distinguere quæ sunt noua, & quæ antiqua. *Quintò cuijcitur.* Respondeo (quod & in libris de Animâ, & suprà fusè probaui) falsum esse, omnia accidentia non habentia contrarium debere esse perpetua: & in nostrâ locutione patet, quæ non habet contrarium, & tamen non est perpetua; & res est clarior in actionibus liberis, quæ pro arbitrio producentis possunt cessare, sicut actus voluntatis, & omnes actiones, quæ ab ipso procedunt; & tales essent hæ qualitates seu signa. *Respondeo Primò.* 8
Secundò respondeo, sicut non est inconueniens in sententiâ Suarij, Angelum esse onustum omnibus speciebus distinctis, quas, vt ipse fatetur, audiendo recipit; ita neque inconueniens esse, eum onustum esse suis locutionibus, cùm præsertim incomparabiliter multò plura, regulariter loquendo, vnus audiat ab omnibus, quàm vnus loquatur. *Respondeo Secundò ex Suario.*

Obiectio Sexta. Objicitur tandem contra ea signa, quia non posset quidditatiuè actus internus per illa cognosci. quod videtur durum. Huic argumento fortè aliquis responderet, eos actus liberos cognosci quidditatiuè vt possibiles; tunc autem in nostrâ sententiâ etiam ipsam existentiam quidditatiuè cognosci, licet non affirmetur, posteà verò accedente quocumque medio, ex quo potest affirmari ea existentia, cognitionem esse quidditatiuam, quia nil noui, nihil clarius aut expressius per scientiam visionis cognoscitur, quàm per scientiam simplicis intelligentiæ; sed differentia in eo præcisè consistit, quòd per vnam affirmatiuè, per alteram apprehensiuè idem noscatur. *Respondebit aliquis.* Hæc solutio optima esset, si supponeremus, Angelum quidditatiuè noscere aliorum actus in esse possibili. Hoc tamen non videtur facilè posse admitti, quia in substantiâ Angeli, quandoquidem non continet adæquatè eos actus, non possunt quidditatiuè cognosci, vt suprà dixi. *Hæc solutio optima esset, nisi falsum supponeret.* 9
Dicere verò, infusas fuisse species proprias eorum actuum vt possibilium, videtur repugnare secreto de eis actibus futuris: nam ex illis possent discurrere Angeli ad futuritionem hoc modo, Non habeo species infusas, nisi de actibus futuris, & habeo de his & de illis; ergo hi & illi futuri sunt; nisi diceres de omnibus possibilibus habere species. quod licet non sit improbabile, est tamen valdè incertum.

Respondeo sexta obiectioni. Hac ergo solutione omissâ, responderi posset, concedendo sequelam, negando verò in eâ esse absurdum aliquod; imò id videtur pertinere ad locutionem, vt fiat per medium solum instrumentaliter & abstractiuè repræsentans rem de

Locutionem fieri per signa spiritualia, non est improbabile; reijcitur tamen, quia datur melior modus explicandi illã.

de quâ est locutio. Hinc constat hanc locutionem per signa spiritualia non esse improbabilem, eamque facilè posse defendi, nisi aliunde, vt infrà dicemus, clariùs hæc locutio posset explicari.

SECTIO SECVNDA.

Quid de sententiâ Scoti & Vasquez.

Tertia sententia Scoti, &c.

SCOTVS in 2. dist 9. quæst. 2. §. *Ad quæstionem istam.* Bassolis ibi ad 1. & Scotistæ passim docent, Angelum, dum loquitur, producere immediatè cognitionem in intellectu audientis. Hæc sententia à ceteris omnibus meritò reijcitur, quia vel loquuntur hi auctores de productione totali, & sic improbabiliter discurrunt; quia intellectus vt productiuus cognitionis non operatur in extraneo subiecto, sed in

Primus sententiæ huius sensus impugnatur.

10 proprio, & immanenter: tribuere illi autem virtutem producendi adæquatè in alieno subiecto intellectionem, omnino est contra conceptum communem de potentiis intellectiuis & volitiuis, & sine vllo fundamento. Si verò loquantur de productione partiali, reijciuntur Primò, eò quòd sine vllo etiam fundamento tribuunt intellectui eam virtutem inadæquatam operandi cum alieno intellectu per modum potentiæ intellectiuæ. Secundò, quia difficulter per eam virtutem inadæquatam declarari potest, quomodò determinet alterum ad audiendum, aut vt velit liberè audire: nam, vt velit liberè, iam supponitur aliquid sciens de eâ locutione; quod tamen est falsum, quia primò post eum concursum scit secum loqui Angelum. Necessariò item non videtur determinari: nam cùm intellectus Angeli audientis sit occupatus adæquatè in suis actibus, & Angelus qui loquitur non habeat dominium in eos actus, non apparet, quomodo coget illum ad omittendum aliquem ex actibus antiquis, & nouum producendum. Quomodo verò per speciem nouam ea determinatio fiat, dicetur suo loco. Denique, si loquantur de productione per modum obiecti, tunc non ipse intellectus Angeli, sed actus manifestatus deberet concurrere, prout dicit quinta sententia infrà impugnanda; quia tunc non cognoscitur de nouo intellectus, sed eius actus, aut actus voluntatis, species autem debet ab eâ re produci, quæ cognoscitur vt obiectum.

Secundus huius sententiæ sensus impugnatur Primò. Secundò.

Tertiò.

Quartò.

11 Aduerte, hanc Scoti sententiam ideò communiter reijci, quia actus intellectus est vitalis, & consequenter debet prodire physicè ab ipso intelligente; ergo non potest immediatè produci ab altero Angelo. Quod argumentum ego omitto: responderet enim quis, hinc solùm probari Angelum loquentem non posse totaliter producere eum actum; partialem verò concursum non impugnari, quia ad rationem vitæ sufficit, vt ipsum viuens sit partiale operationis principium. Secundò, iuxta dicta in libris de Animâ, non est de conceptu actus vitalis intellectiui alia vitalitas quàm intentionalis, quæ non requirit concursum physicum, vt ibidem ex Deo viuente per intellectionem manifestè ostendi. Præcisè ergo reijcienda est hæc sententia, quia sine vllo fundamento eam virtutem tribuit, vt ostensum est.

Quintò.

Impugnationi huic responderi posset.

Melius Scotus reijcitur.

Quarta ergo sententia est P. Vasquez disput. 211. vbi docet, Angelum loqui cum altero solùm per actum reflexum, quo cognoscit, se habere hunc vel illum actum liberum; vel (vt alij dicunt) quo cognoscit, se velle manifestare suos actus alteri; fundatur in eo quòd omnis locutio est cognitio; ergo quando cognoscit se aliis manifestare suos actus, loquitur cum illis de eis actibus. Quod confirmat aliquibus locis Patrum docentium, linguam Angelorum esse eorum intellectum.

Quarta sententia est P. Vasquez, dicentis, Angelũ loqui cum altero per actum reflexum. Ratio huius quarta sententia est. Confirmat ex SS. Patribus. Impugnat Suarez.

Hanc fusè, & meritò, impugnat P. Suarez cap. 27. à num. 2. Ego vnum vel alterum argumentum Suarij vrgebo, addam & aliud efficax. 12

Primò ergo sic argumentor, quia actus intellectus licet dicatur locutio, non tamen est locutio cum alieno subiecto, sed cum seipso; alioquin, quandocumque aliquid intelligeremus, loqueremur cum aliis. quod est apertè falsum; & hoc modo reijcitur fundamentum Vasquez, innitentis ei verbo *locutio* malè accepto & extenso.

Pro Suario vrgeo Primò.

Secundò, quia ex hac sententiâ sequitur, non posse Angelum vel hominem cognoscere se amare, aut odio habere, nisi eo ipso idem aliis manifestet. quod euidenter est contra experientiam, imò & videtur esse contra ea, quæ ex Scripturâ & Patribus de secretis cordium diximus suprà: ostendimus enim, eos actus esse notos ipsi habenti, occultos autem aliis. & duas has partes docet sententia communis de secretis cordium: semper enim respectiuè ad alium, non ad ipsum habentem, loquuntur auctores; & ipsemet Vasquez proponens disp. 209. num. 1. sensum quæstionis, de secretis cordium expressè ait, ab aliis Angelis non posse nosci, ergo ab habentibus illos possunt: atqui, iuxta præsentem eiusdem Vasquez sententiam, tam sunt ij actus occulti ipsi eos habenti quàm aliis: nam eo ipso, quòd ille eos cognoscat, etiam & alij eos cognoscunt; & alij tunc præcisè eos ignorant, quando & ipse non scit se eos habere, ergo.

Secundò.

Argumentor Tertiò, quia vel Angelus habens actus voluntatis, necessariò cognoscit se illos habere, vel non, sed debet voluntate liberâ reflexè se determinare ad cognoscendos illos: si dicatur primum, sequitur euidenter, actus nostros liberos numquam esse aliis secretos, 13
quia ex eâ reflexâ cognitione, quæ necessariò sequitur, sequitur in aliis Angelis cognitio eorumdem actuum, ergo necessariò & per se sunt noti. quo destruitur veritas Catholica de secretis cordium. Si verò dicatur liberè excitari voluntas ad volendum illos per intellectum noscere, rogo, vt voluntas id velit, quâ cognitione dirigitur? debet enim aliquam habere, quia nihil volitum quin præcognitum, ergo priùs noscit se habere tales actus; hoc autem non potest dici, quia iam supponeretur notitia illorum ante libertatem, & consequenter non liberè, sed necessariò eos nosceret. Nec potest præcedere scientia aliqua confusa, quòd habeat aliquos; nesciat tamen qui illi sint: hoc, inquam, non potest dici, tum quia iam eo ipso alij Angeli scirent illum habere aliquos actus in communi, & consequenter non essent perfectè occulti actus liberi; tum quia in Angelis non potest ea confusa notitia dari: est enim experimentalis, ideoque

Tertiò.

Confirm.

ideoque debet esse distincta. Et videtur planè incredibile, dicere, Angelum noscere se amare, non tamen quid amet, vel quid odio habeat; ergo illa cognitio debet esse distincta; & tunc redit difficultas prima, necessariò scilicet eos actus nosci ab ipso, & consequenter ab omnibus aliis. Si verò dicatur, ad eam volitionem de cognoscendis propriis actibus, non intelligi cognitionem neque distinctam, neque confusam de eis vt existentibus, sed præcisè vt possibilibus; tunc clariùs reijcietur, quia ex eo solo quòd homo sciat se posse amare, non potest efficaciter se determinare ad volendum scire suum amorem vt existentem, quia fortè nullum habet.

14 *Dices. Contrà est.* Dices, Vult efficaciter scire, an habeat nec ne, & hoc potest efficaciter velle, etiamsi nullum habeat. Sed contrà, quia tunc non posset se determinare, nisi cæco & casuali modo; vnde sæpè nullum actum inueniret in se, sæpè etiam nesciret quid faceret; præterquam quòd hic maximè habet locum inconueniens suprà allatum, quòd scilicet non posset se determinare ad sciendum quid vellet, nisi eo ipso se aliis proderet. quod planè est absurdum. Vnde omnino putarem, in hoc sensu eam sententiam esse improbabilem, si formaliter eo ipso, quòd quis suos actus noscat, dicant eius auctores, illos aliis esse notos.

Replicabis cum recentioribus quibusdam. Contrà est. Quòd si præterea dicas cum aliquibus recentioribus; non quamcumque reflexionem supra suos actus, sed eam, quâ cognoscit se velle eos manifestare, esse locutionem; adhuc reijcieris, quia vel ea voluntas manifestandi est per se occulta, antequam cognoscatur ab ipso habente, vel non: si non est occulta, ergo impertinens est actus reflexus, quo cognoscatur; si verò est occulta, iam redit secundum argumentum, scilicet, non esse in potestate habentis actum occultum eum cognoscere, nisi eo ipso ab aliis cognoscatur, & consequenter tam erit occultus ipsi
15 habenti quàm aliis. quod per se est manifestè falsum. Sequela verò probatur, quia non potest quis noscere suam occultam voluntatem de manifestandis actibus, nisi eo ipso & actus & eam voluntatem manifestet.

Quartò principaliter reijcio Vasquez. Quartò principaliter reijcitur Vasquez, quia (vt suprà dixi, agens de secretis) non solùm voluntatis actus, sed etiam cognitiones mentis sunt secretæ naturâ suâ, ergo etiam illa cognitio reflexa erit occulta.

Quintò reijcitur ob sensum triplicem. Quintò, quia vel hæc cognitio reflexa physicè producit speciem sui in Angelo audiente, vel Deus illam producit ad præsentiam illius, vel tandem nihil producitur post eam cognitionem. *Primus sensus reijcitur.* Si hoc vltimum dicatur, contrà manifestè, quia Angelus audiens non habebat speciem de eâ cognitione reflexâ, neque erat completus in actu primo ad eam cognoscendam; ergo si, positâ eâ reflexione, adhuc nihil noui accepit, tam impotens erit iam ad eam cognoscendam, quàm anteà. *Secundus reijcitur.* Si verò dicatur, à Deo produci species de eâ cognitione reflexâ, non erit necessarium ad cognitionem recurrere; sed dicere, à Deo produci speciem de ipsâ voluntate manifestandi, prout infrà nos docebimus. *Tertius sensus reijcitur, in quo Vasquez sibi ipse contradiceret.* Tandem, si dicatur ipsa cognitio reflexa producere speciem de se, in primis videtur Vasquez sibi contradicere, dum ait, Angelum non accipere species ab obiectis; iam verò hîc docere videtur, ex eo actu dimanare species in audiente. Secundò, si hoc semel esset verum, posset idem dici de voluntate manifestandi eos actus, non recurrendo ad eam cognitionem reflexam, scilicet ex eâ volitione produci species, & per illas manifestari obiectum ante omnem reflexionem.

Sextò & vltimò, quia rogo, quid ea voluntas, dicens, *Volo manifestare*, habeat pro obiecto: 16 *Sextò reijcitur sententia Vasquez.* non se ipsam, aut cognitionem reflexam supra se, quia non potest, iuxta probabilem sententiam, se ipsam habere pro obiecto, & multò minùs aliquid supra ipsam reflexum, nec potest habere pro obiecto productionem specierum in audiente; quia inde sequeretur, quando volens mentiri, vellet manifestare actum quem non habet (prout hi dicunt posse fieri) haberet pro obiecto ea voluntas productionem specierum fallentium, & quidem à solo Deo producendarum: ac si diceret, *Volo vt Deus fallat illum Angelum, dando illi species rerum quæ non sunt.* Certè Deus non potest annuere tali petitioni: est enim annuere mendacio. sicut licet Deus per se possit, tamquam Dominus, quemcumque occidere; tamen id non potest facere annuendo iniustæ petitioni alicuius, qui ex odio petit à Deo mortem alterius: hoc enim esset annuere peccato; ergo, licet Deus absolutè species rerum non existentium posset mihi infundere, & ipsum errorem, vt cum Vasquez sentio; non potest tamen id facere, vt annuat desiderio alterius volentis mihi mentiri, prout deberet fieri in isto casu; aliud autem obiectum talis voluntatis non potest inueniri, ergo.

Ad illa loca, quæ pro se Vasquez citat, facilè *Ad loca SS. Patrum, quæ Vasquez pro se citat, respondeo.* respondetur, in eis omnibus à SS. Patribus solùm intendi, Angelos non habere potentiam aliquam naturalem distinctam ad loquendum, qualem nos habemus, vt expressè loquitur Theophylactus in 1. ad Corinth. 3. vel fortè *Theophyl. pro nobis est* etiamsi doceant, intellectum esse potentiam ad loquendum; de actu tamen illo reflexo à P. Va- 17 squez posito nihil dicunt: *Ex Suarez addo.* Suarez enim docens actus ipsos intellectus producere speciem sui, & per eos Angelum loqui, rectè explicat, intellectum esse potentiam loquentem; non tamen recurrit ad actum vllum reflexum. Adde denique, quod benè obseruauit Suarez, eos Patres valdè in communi locutos: tantùm enim aliqui docent, linguam esse intellectualem, seu Angelorum linguas intelligentiâ percipi. quod sanè valdè est procul à sententiâ Vasquez. Quod verò Beda dicat de illis, *Quod volunt, subitò enuntiant*; apparet non esse ad rem de actu reflexo: aliunde enim ea celeritas explicatur faciliùs quàm in sententiâ P. Vasquez.

SECTIO TERTIA.

Sententia P. Suarez examinatur.

Quinta sententia est Suarez docentis, ipsos actus liberos producere de se species, modò persona eos habens consentiat.

QVINTA sententia est P. Suarez docentis cap. 27. num. 32. actus liberos, & cogitationes cordis esse de se productiuas specierum, casu quo id permittat ipsa persona eos actus habens: vnde, cùm primum illa vult se manife-

manifestare, statim actus, qui manifestandus est, producit speciem sui in Angelo audiente; & hinc explicat, in quo consistat excitatio ad audiendum, scilicet in receptione physicæ speciei productæ in audiente. Hanc probat Primò ab impugnatione ceterarum opinionum. Secundò, quia nihil in eâ includitur vllo modo rationi contrarium;

Fundamenta eius sunt

18 aliunde autem omnia quæ ad perfectam loquelam requiruntur, saluantur facilè, ergo ita dicendum est. Citat pro eâ Alensem, Bonauenturam, Aureolum, Richardum, imò conatur etiam ad se attrahere Scotum, Ockamum & Gabrielem. Verùm verba, quæ ex Bonauenturâ refert, non explicant ipsam efficientiam, sed facilè possunt ad quamcumque sententiam trahi (vt legenti patebit:) quòd enim dicat, speciem protendi ad alteram, vbi efficientiam innuere videtur; hoc, inquam, non vrget, quia etiam potest applicari pro sententiâ Scoti docentis, eam speciem producere in audiente immediatè cognitionem. Dein non explicat Bonauentura, an sit ea protensio per modum obiecti cognoscibilis, an per caussalitatem. Ockam autem & Gabriel, cùm negent species distinctas, malè pro hac sententiâ afferuntur, vt tandem ipse Suarez fatetur; & potiùs ad sententiam Scoti accedunt, docentis, posse loquentem immediatè producere cognitionem in audiente.

Varios pro se auctores citat, qui tamen facilè refelluntur.

Quorumcumque verò ea sententia sit, displicet aliquibus recentioribus valdè ob argumenta aliqua non magni momenti, quæ examinanda sunt, vt meliùs de eâ sententiâ iudicium ferre possimus. Primum sit, quia ex eâ sequitur, nos posse ita de facto loqui cum Angelis, & illos nobiscum: anima enim separata ita potest & debet loqui; corpus autem non potest nostros actus impedire, ne in Angelis producant sui speciem, aut ne actus angelici in nostrâ animâ: hoc autem est contra experientiam, ergo. Argumentum hoc leue est: omnes enim tenentur ei respondere: nam anima separata potest se ipsam quidditatiuè cognoscere, & etiam Angelos, vel per species infusas à Deo, vel ab ipsis Angelis datas, à quo iam abstraho; neutrum autem ex his videtur impediri per corpus

Recentiores hanc Suarij sententiam impugnant Primò.

Argumentum hoc leue est, vtpote cui respondere omnes tenentur.

19 non magis, quàm in actibus nostris productio specierum; ergo sicut inferebatur contra Suarium, eos actus etiam de facto posse producere speciem sui, ita inferri debet, animam de facto posse se quidditatiuè cognoscere, imò & Angelos, & quæcumque alia obiecta, quæ potest separata quidditatiuè noscere.

Omnes ergo debemus respondere experientiæ. Dico igitur esse nobis notum, animam impediri à corpore in ordine etiam ad operationes purè spirituales. Rationem autem huius à priori vix possumus reddere, neque ad hunc locum pertinet, sed supponenda est ex omni sententiâ. Vnde facilè P. Suarez dicet, impediri etiam, ne possimus eo modo cum Angelis loqui, illique nobiscum.

Secunda impugnatio est.

Respondet Suarez.

Secundum sit. Productio specierum non est libera, ergo, si actus secreti habent virtutem producendi species, eas semper debent producere. Respondet Suarez, aliquas potentias naturales subijci imperio voluntatis, qualis est potentia locomotiua: cur ergo non subijcientur & ipsi actus quo ad hanc virtutem? Hanc tamen solutionem impugno efficaciter, quia potentia locomotiua ideò subijcitur animæ, quia ipsa anima influit in motum immediatè, & consequenter, si ipsa non velit, nequit ea potentia operari. At si motus ille adæquatè à solâ potentiâ prodiret, difficulter valdè posset intelligi, quo pacto subiaceret imperio voluntatis. 20

Responsionem hanc efficaciter reijcio.

Suarez contra Durandum.

Vnde communiter contra Durandum ab ipso etiam Suario obijcitur, quòd, si Deus non influeret immediatè cum caussis creatis, non posset intelligi, quo pacto ex solâ Dei voluntate possent impediri caussæ, ne operarentur; ergo etiam in præsenti, cùm solus amor producat speciem sui, non potest intelligi, quomodo voluntas eum actum possit impedire, ne operetur; etiamsi dicat, *Nolo vt opereris*; quia nec ille actus audit tale præceptum, nec illud percipit, & extrinsecè ab illo non potest impediri.

Confirmatur ad hominem contra Suarez.

Confirmatur ad hominem contra P. Suarez, quia ipse fusè impugnat eos, qui docent volitionem Angeli loquentis esse conditionem, vt species impressa in altero existens operetur cognitionem: quia, inquit, non potest intelligi quomodo volitio illa possit conducere, vt species excitetur ad operandum. Vnde sic ego argumentor, Ergo etiam in eodem subiecto non poterit intelligi, quomodo vnus actus sit conditio, vt alter operetur. Probo consequentiam, quia, quòd sint in eodem subiecto, parum conducit; quandoquidem nec vnus actus concurrit cum altero, nec illum trudit aut detinet magis, quàm si vnus esset Romæ, alter apud Indos, maximè cùm subiectum vtriusque non concurrat cum illo actu ad productionem specierum. Quòd autem dicantur radicari in eodem subiecto, parum etiam iuuat: nam hæc radicatio in re nihil est aliud, quàm esse in subiecto, licet explicetur per vocem *radicatio*; quæ quia obscurior, videtur in se includere aliquod mysterium. 21 Suprà autem ostensum est, existentiam in eodem subiecto parum conducere, quando subiectum non concurrit cum vtrâque, vel cum vnâ ex illis potentiis.

Arguo Primò.

Secundò.

Effugium.

Vt hoc argumentum effugias, fortè etiam dices, ipsam voluntatem concurrere ad productionem specierum de suis actibus, eò quòd actus de se sint indifferentes ad producendam in omnibus Angelis speciem, debet ergo esse vna concaussa quæ ipsos determinet; hæc autem est ipsa voluntas. Sed contrà, quia etiam ex hac parte ipsa voluntas est indifferens, vt producat species in omnibus Angelis, non ergo rectè coarctantur per illam alij actus. Prætereà si ille actus continet adæquatè species de se ipso, vt videtur necessariò eas continere, sicut albedo continet species de se, & sonus de se, &c. non est cur debeat concurrere cum illo voluntas magis, quàm non concurrit subiectum albedinis cum albedine ad productionem specierum albedinis; sed debet ille actus tamquam caussa necessaria adæquata in omnibus, vbi potest, producere speciem, sicut eam producit calor existens in nobis & alia accidentia; vnde nos non possumus illa impedire, aut limitare quoad hanc productionem.

Contrà est.

Roboratur.

Hoc argumentum habet magnam vim contra Suarez.

Hoc argumentum magnam habet vim contra P. Suarium ex ipsius & communibus principiis;

Simpliciter tamen non puto id esse efficax.

cipiis; simpliciter autem non puto illud esse efficax, quia potest probabiliter dici, sicut, vt quis producat in instanti B vbicationem suam in loco A, debuit in instanti præcedenti extitisse in loco vicino;& illa præcedens vbicatio, licet iam non duret, prærequiritur vt conditio; ita meliùs posse ad hoc, vt operentur actus illi speciem
22 sui, requiri vt conditionem, quòd existat consensus voluntatis. Neque hoc magis difficulter videtur intelligi, quàm in approximatione, & aliis conditionibus, quibus passim indigent caussæ ad operandum.

Tertiò arguitur Suarez.

Tertiò à recentioribus obijcitur contra Patrem Suarez, quia sequitur ex eius sententiâ Angelum numquam posse alteri mentiri. Consequens reputatur ab ipso pro absurdo. Probatur verò sequela, quia non potest producere speciem, nisi de illo actu, quem verè habet; ergo non potest illi mentiri. Hoc argumentum obiecit sibi P.Suarez, sed solutionem distulit in alteram quæstionem, & ad finem libri, imò & totius tomi; posteà tamen oblitus fortè, nihil de eâ dicit. Ego difficilem illam iudico in eiusdem P.Suarij principijs: reputat enim consequens pro absurdo. Vnde ad hominem contra ipsum efficax videtur obiectio. Absolutè autem non vrget (quia, vt paulò pòst dicemus) non videtur absurdum dicere, vnum Angelum alteri mentiri non posse.

Quartò absolutè reijcitur Suarez.

His ergo argumentis omissis, absolutè reijcitur ea sententia, quia sequitur ex illâ, non posse alterum Angelum loqui, nisi sibi intimè præsenti. quod est absurdum. Sequela verò probatur, quia Angelus non potest habere actionem physicam in distans.

Respondebis.

Respondebis, Angelum benè posse operari in distans, quia non debet diffundere actionem per medium, & quia est actio spiritualis, secùs verò agentia physica.

Contrà est.

23 Sed hîc manifestè petitur principium, quia, nî fallor, diffundere actionem per medium, & producere aliquid in medio, idem est;ergo dum dicitur, *Non debet operari in medio, quia non debet actionem diffundere per medium*; idem est, ac dicere, *Non debet operari per medium, quia non debet operari per medium.*

Quarta impugnatio roboratur.

Quod de spiritualitate actionis additur, non satisfacit: nam cùm ea actio sit per generationem rigorosam in passo, non minùs quàm materialis; non video, cur in materiali debeat magis requiri per medium transmitti, quàm in spirituali. Quòd si semel ea virtus operandi in distans non operando in medio,conceditur alicui, certè non negatur consequenter agentibus materialibus, quia & negandi ratio omnibus est communis. vt autem multis rebus materialibus tribuatur, plus vrgent experientiæ aliquæ de magnete, &c. de quibus in Physicâ, quàm pro locutione angelicâ. Adde, inferri etiam consequenter in infinitâ distantiâ (quam saltem diuinitus possunt habere inter se duo Angeli, vt ex Physicis suppono) posse naturaliter Angelum physicè producere qualitatem, id est, speciem. quod valdè durum est. Probatur verò sequela; quia, si semel admittitur posse in distans operari, nihil operando in medio, parum est illam distantiam esse maiorem vel minorem, aut infinitam; & ideò sequela conceditur à Suario, mihi tamen dura videtur.

Respondebis.

Faciliùs fortè huic argumento responderetur, concedendo non esse inconueniens, Angelos non posse inter se loqui, nisi quando sunt simul: cùm enim habeant capacitatem occupandi simul magnum locum, poterunt se extendendo ad totum illum loqui inter se. 24

Contrà est.

Nihilominùs tamen non placet hæc solutio, quia valdè per eam limitatur vis angelica ad loquendum; vnde cùm possimus commodè rem aliter explicare, non est cur ad has angustias reducamur.

Secundò absolutè reijcitur Suarez.

Secundò ea sententia reijcitur, quia non est valdè consentanea ipsius P.Suarij principiis: dum enim agit, vtrùm Angeli recipiant species ab obiectis, vtitur rationibus, quæ eodem ferè modo impugnant species productas ab actibus, quàm ab ipsâ substantiâ Angeli, quale est illud de illapsu, & de inæqualitate perfectionis, vt inferior producat speciem in nobiliori. quæ eodem modo vrgent contra species ab ipsis actibus productas. Et licet nos hæc principia ibi non approbauerimus, ideoq; ex hoc capite sententia illis contraria reijci à nobis non debeat;

Sententia Suarez posset tamen saltem pro aliquibus actibus possibilibus admitti.

tamen,quia saltem sine fundamento tribuit omnibus actibus liberis Angelorum eam virtutem physicam producendi species sui in quocumque alio Angelo, sine dubio potest probabilissimè reijci, licet fortè aliquibus actibus possibilibus ea virtus non repugnet. Vnde formo argumentum hoc: Concedere virtutem physicam omnibus actibus tam intellectus, quàm voluntatis omnium Angelorum, ad productionem physicam,non debemus sine experientiâ,aut ratione aliquâ vrgenti, quæ in præsenti non sunt: nam loquelam eam angelicam faciliori modo explicabimus, vt paulò pòst apparebit; ergo non debemus absolutè concedere talem virtutem physicam.

SECTIO QVARTA.

Vera sententia.

Concluditur, in quo propriè consistat locutio angelica.

HVIVS difficultatis explicatio non meliùs meo iudicio potest intelligi quàm recurrendo ad rationem, cur actus tàm intellectus quàm voluntatis, qui per locutionem manifestantur, secreti sint. Diximus enim suprà, hoc prouenire ex defectu specierum à Deo infusarum, naturamque eorum actuum esse talem, vt 25 petant, ne ab ipso Deo infundantur de se, propter rationes morales ibi positas, nisi casu quo ipse habens eos actus, velit illos manifestare. Hinc iam è contrario dicimus, eo ipso quòd ille Angelus eos velit manifestare, Deum vt auctorem naturæ, non ampliùs quasi prohiberi à productione specierum; sed potiùs teneri eas naturaliter producere, non secùs ac de ipsâ substantiâ Angeli, aut aliis obiectis ex se non secretis. Erit ergo locutio, voluntas manifestandi suum actum, ad cuius intuitum Deus producit speciem de eo actu in Angelo, cui alter vult illum manifestare. Hanc nostram sententiam quo ad substantiam defendit P.Tannerus disput. 5. qu.4.dub.3. licet ex suo principio generali, quòd omnes scilicet species de rebus futuris & secretis dicat fuisse congenitas Angelis ab instanti creationis, non requirat nouam in locutione produci speciem; sed dicat volitionem

nem Angeli se habere vt conditionem ad hoc, vt queant ea secreta intelligi, sicut nos dicimus se habere vt conditionem ad hoc, vt Deus alteri Angelo infundat species, quibus intelligat. Punctum autem hoc, in quo à nobis differt, post explicatam nostram sententiam meliùs reijcitur. Pro hac refert D.Thomam, quatenus sæpè locutionem in ordinatione per voluntatem constituit; item Caietanum, Capreolum, Valentiam, multosque alios, quos tamen puto valdè obscurè in hac re locutos, quia non declararunt satis, quid sit ea ordinatio, vel quomodo vltimò compleatur Angelus ad audiendum per solam alterius voluntatem.

26 *Rationes conclusionis*

Nostra tamen explicatio fit Primò probabilissima ex impugnatione aliarum sententiarum. Secundò, à claritate ipsius, & quia nec leue in eâ apparet inconueniens. Tertiò, quia pulchrè declarantur multa, quæ ad locutionem requiruntur. Primò enim intelligitur, quomodo fiat excitatio in audiente, quia scilicet in eo producitur species à Deo, quâ positâ, statim tenetur Angelus eam cognoscere, iuxta dicta à nobis suprà de necessitate actualiter cognoscendi omnes species quas habet. Secundò intelligitur, quomodo vnus Angelus possit vni soli loqui, etiam in præsentiâ alterius, quia scilicet vni soli vult manifestare suum secretum, & ideò Deus illi soli infundit species. Tertiò intelligitur, quomodo inferior Angelus possit loqui cum superiori, quia scilicet non ipse inferior producit speciem, sed Deus, etiamsi (vt paulò antè insinuaui) non sit improbabile, posse actus Angeli inferioris producere immediatè speciem sui, etiam adæquatè, in Angelo superiori, sicut obiecta omnia materialia imperfectiora producunt speciem sui, in potentiâ perfectiori. Quartò intelligitur, quomodo possit Angelus cum altero loqui in quacumque etiam distantiâ, quia, cùm non ipse producat speciem sui, sed Deus ad voluntatem ipsius; Deus autem vbique sit præsens, potest vbique eas producere.

In hac sententiâ declarantur multa, quæ ad locutionem requiruntur. Primò, quomodo fiat excitatio in audiente. Secundò, quomodo possit Angelus vni soli loqui. Tertiò, quomodo possit inferior Angelus loqui cum superiori. Quartò, quomodo possit Angelus alteri loqui etiam in quâuis distantiâ. Quintò, vbi & argumento P.Suarez satisfit.

27 Quintò, hoc modo soluitur difficultas, quam P.Suarez obijcit contra auctores, qui dicunt, Angelum loqui cum altero solùm per ordinationem extrinsecam: ait enim non posse intelligi, quomodò hæc ordinatio extrinseca conducat ad productionem cognitionis in audiente: nos enim facilè dicimus, eam volitionem mediatè conducere, quatenus Deus ex eius visione determinatur ad infundendas species in Angelo audiente, sicut in aliis exemplis physicis Deus determinatur ad hoc vel illo modo concurrendum, ex eo quòd videt hæc vel illa accidentia, aut dispositiones in creaturis: & licet difficulter intelligatur (vt & notatum est à nobis) quomodo agentia physica & non cognoscitiua determinentur à conditione extrinsecâ & distanti ad operandum; at in caussis operantibus per intellectum, qualis est Deus, nullam penitus habet difficultatem, quòd scilicet cognitâ volitione manifestandi, vidensque iam ablatum impedimentum, vt daret species de eis actibus, velit eas dare seu infundere, sicut videns hominem benè operantem, vult illi dare præmium: vnde constat argumentum P.Suarez inde desumptum, quòd ea cognitio sit extrinseca, non esse contra nos.

Sextò intelligitur, quomodo possit Angelus simul cum multis loqui: nam tam facilè potest dicere, *Volo loqui his centum*; seu, *Volo manifestare his meum actum*, quàm dicere, *Volo his quatuor*; cùm enim non ipse, sed Deus sit producturus species, ipse non magis laborat, si in infinitis producantur, quàm si in vno aut in nullo; licet Deus plus in vno casu quàm in altero operetur: in Deo autem non est periculum defatigationis. *Sextò, quomodo possit Angelus simul cum multis loqui.*

Aduerte tamen, si Angelus vellet clarè & distinctè, omnes cum quibus loquitur, numerare, 28 *Notandum* fortè non posse æquè velle loqui cum multis quàm cum paucioribus, quia non posset vnico instanti ita distinctè eos tangere per intellectum, propter virtutem limitatam ipsius; hoc tamen non habet locum, quando ad omnes confusè per modum vnius multitudinis intentio dirigitur.

Septimò & vltimò intelligitur ex nostrâ sententiâ, quomodo audiens discernat loquentem, id est, sciat quis loquatur: quod requiritur ad perfectam communicationem inter ipsos, aliàs esset magna imperfectio, non posse scire, quis cum illo loqueretur. intelligitur, inquam, quomodo hoc fiat: nam per talem speciem de alieno actu productam in audiente, audiens videt intuitiuè actum alterius, & vnionem illius cum subiecto; vnde videt, in quo ille actus sit, & consequenter quis cum illo loquatur. *Septimò, quomodo audiens discernat loquentem.*

SECTIO QVINTA.

Respondetur obiectionibus.

OBIICIES Primò, sequi ex hac sententiâ, vnum Angelum alteri mentiri non posse. *Obiectio Prima.* Concedo sequelam per se loquendo, neq; in hoc video vllum absurdum. Dico *per se loquendo:* *Respondeo.* nam si in corporibus assumptis loquantur, vel per signa aliqua in corpore facta, poterunt se inuicem fallere non minùs quàm homines. Replicabis, *Replicabis.* Lucifer in cælo seduxit malos Angelos, ergo illis mentitus est. quo argumento conuincitur Suarius, ad affirmandum, eos omnino posse *Suarez hac replicâ conuictus est.* mentiri. Verùm (vt suprà dixi) difficiliùs longè in eius sententiâ explicari potest, quo pacto vnus alteri mentiatur. Addo, ipsum inferiùs, 29 *Respondeo Primò contra P. Suarez.* dum agit, vtrùm in intellectu Angeli fuerit aliqua ignorantia, negare absolutè fuisse vllum errorem. Vnde miror quòd hic supponat Luciferum mentitum ceteris Angelis, multosque seduxisse: quod nisi caussando in illis errorem, sine dubio fieri non potuit. Ideò respondeo, *Respondeo Secundò replica.* eam seductionem non fuisse per mendacium propriè, sed persuadendo aliis Angelis illud idem, quod ipse apud se indignè ferebat, vel iudicabat, siue ipse falleretur, siue non. quod longè abest à mendacio: hoc enim consistit in eo quòd dicat aliis aliud, quàm sentiat in se.

Obijcies Secundò, Illa species in altero Angelo producta est cognoscibilis etiam ab aliis; *Obiectio Secunda.* ergo non poterit esse secreta ea locutio pro vno tantùm aut altero. Respondeo, eam speciem, *Respondeo.* quia est de actu libero, esse etiam secretam, non minùs quàm alia quæ in habente actus liberos relinquitur ex illis in memoriâ, etiam quando eos alteri non manifestauit: quæ in omnium senten-

sententiâ etiam dicenda est secreta. vnde concludo, nisi ille, qui eam habet, velit manifestare illam, non posse cognosci ab aliis.

Obiectio Tertia. Tertiò obijcies, iuxta hunc nostrum modum loquendi non tam Angelum loqui cum altero, quàm Deum ad voluntatem ipsius infundere species, cùm in Scripturâ passim dicatur vnus Angelus clamare ad alterum, vt Isaiæ 6. & Apo-
Confirmatur ex Scripturâ.
30 calyp.7. quod sine dubio denotat aliquam efficientiam dum loquuntur. *Respondeo Primò.* Respondeo hîc posse esse quæstionem de voce, quid significetur nomine locutionis, an scilicet requiratur, vt ipse loquens producat aliquid immediatè in altero, an verò non. Ego dico in primis teneri mecum loqui omnes, qui negant Angelos à rebus vllas accipere species, sed eas à Deo infundi, siue ea locutio fiat per signa, siue per actum reflexum cognitionis, siue alio modo; semper enim Deus ad præsentiam eorum signorum infundit species in audiente; ergo est difficultas communis. *Secundò.* Secundò addo, in omnium sententiâ argumentum hoc eamdem difficultatem habere: nam in multorum sententiâ obiecta etiam sensibilia, albedo v.g. sonus,&c. non producunt speciem sui, nec immediatè concurrunt ad notitiam sui, sed sunt præcisè conditio, quâ existente, potentia determinatur ad cognitionem; & tamen in hac sententiâ nullus negauit me loqui posse cum altero. Licet enim ea sententia aliunde reijciatur, & meritò; nemo tamen inde probauit sonum & voces, quibus cum alio loquor, producere speciem sui: quia si id non faceret, etiamsi alter audiret eas voces, ego tamen non loquerer cum illo. Tale enim argumentum ad vnum omnes dicerent esse nullum, quia punctum locutionis non pendet ab eâ quæstione de productione specierum. quod ipsum ego in præsenti affirmo, & sic facilè me expedio ab hoc argumento.

31 *Ad confirmationem ex Scripturâ respondeo.* Ad confirmationem è Scripturâ, vbi Angeli dicuntur vnus clamare ad alterum, Respondeo, non denotari ibi nisi vnum alteri locutum, in quâcumque re ea locutio consistat. Vnde, sicut in nobis, eò quòd dicatur vnus ad alterum clamasse, non licet inferre, Ergo efficienter concurrit ad auditionem alterius; ita neque licet in Angelo. sed an detur efficientia, an non, aliunde decidendum est.

Obijcies Quartò cum Molinâ. Quartò obijcies cum P.Molinâ quæst. 57. art.4. hinc sequi multiplicandas in Angelis innumeras species infusas, singulorum conceptuum ac volitionum, quas aliis vellent manifestare. quod est absurdum. *Respondeo Primò.* Respondeo Primò, obscuram videri obiectionem: nam species non debent multiplicari in eo qui vult loqui, sed in audiente: nam loquens suos actus per ipsos cognoscit, debuit ergo dicere in audiente. *Secundò.* Hinc autem respondeo Secundò, difficultatem esse ipsi communem, quia, etsi loquantur per signa (vt credit probabilius) debent multiplicari species in audiente, eodem modo, quo si à solo Deo infundantur. *Tertiò.* Respondeo Tertiò, eos non audire infinitas: vtrùm autem aliquæ tales species destruantur aliquando, tangam infrà.

Obiectio Quinta. Quintò denique & vltimò obijcies, Loquela est proprius actus intellectûs, ergo non potest fieri per solum actum voluntatis dirigentis, seu volentis reuelare alteri secretum. *Respondeo.* Respondeo, antecedens esse falsum, etiam in nobis; quia ipsa
externa locutio non est aliud, quàm actio po- 32
tentiæ loco motiuæ, quæ immediatè à voluntate imperatur, non ab intellectu; licet debeat in intellectu præcedere cognitio modi, quo debeat loqui; ergo in Angelo tam erit propria locutio, quàm in nobis: tam enim requirit præcessisse actum intellectus cognoscentem, quo modo obiectum illud debeat manifestari, quàm requiritur in nobis, & tam non habet intellectus immediatum influxum in verba, sed sola voluntas in nobis, quàm non habet in Angelis; ergo est eadem omnino ratio. Vnde miror ex hoc capite specialem difficultatem in eâ locutione repertam ab aliquibus. Et tandem ipse P.Suarez cap.18.num.31. ponens locutionem in ipso actu immanente Angeli loquentis, docet eam aliquando esse actum voluntatis, aliquando intellectus: voluntatis, quando manifestantur actus voluntatis; intellectus verò, quando actus intellectus producunt speciem sui.

Hæc dicta sint circa locutionem & auditionem Angelorum, casu quo non accipiant species ab obiectis aliis, sed per infusas cognoscant; si verò ab obiectis accipiant species (quod, vt suprà dixi, nobis dubium est) aliter potest locutio Angelorum explicari, dicendo, etiamsi alia obiecta sint productiua specierum, actus tamen secretos voluntatis & intellectus non esse earum productiuos, propter rationes morales, propter quas suprà diximus, Deum non esse infusiuum, vt sic dicam, specierum de his secretis; licet sit de aliis obiectis; actum tamen voluntatis, quo Angelus vellet manifestare alicui *Licet alia obiecta essent productiua sui specierum, adhuc esset ratio id negandi de actibus liberis & secretis.*
suum secretum, esse ex se productiuum specie- 33
rum, quia in eo cessant rationes morales, quæ in aliis militant, licet ceteri actus omnes etiam sint voluntatis: vnde per speciem ab ipso actu productam Angelus audiens cognoscit obiectum, quod manifestatur, saltem abstractiuè. Et consequenter dicendum esset, per locutionem non acquiri ab audiente cognitionem quidditatiuam de aliis actibus, sed solùm de eâ voluntate illos manifestandi. neque hoc esse inconueniens, imò fortè de ratione locutionis id esse, vt, licet de ipso verbo propriam habeamus cognitionem, non tamen de re significatâ. Præterea iuxta hanc sententiam posset explicari, quomodò vnus Angelus alteri mentiretur: si enim haberet voluntatem manifestandi se habere talem actum, alter Angelus cognoscens eam voluntatem, putaret illum habere talem actum, etiamsi illum in re non haberet. *Si actus voluntatis essent productiui specierum, posset explicari, quomodo Angelus alteri mentiatur.*

Quòd si roges, quod esset obiectum voluntatis, *Volo manifestare meum amorem*; posset respondeti, esse vel cognitionem secutam in audiente, vel productionem ipsam specierum, quæ fit per eum actum, quam sine dubio ipsemet actus potest habere pro obiecto, quasi diceret, *Volo producere de me speciem in illo aut illo Angelo.* *Quodnam foret obiectum voluntatis, casu quo Angelus alteri vellet suum amorem manifestare.*

Hic modus dicendi differt à sententiâ Patris Suarez, quòd ille actibus omnibus tribuit virtutem producendi species, positâ hac voluntate manifestandi, quod suprà vt difficile reiecimus; nos autem solùm ipsi volnntati mani- 34
festandi virtutem eam producendi species tribuimus; vnde productionem specierum non faci-

facimus liberam vel dependentem à conditionibus extrinsecis, sed necessariam: ille enim actus licet potuerit non existere, cùm tamen primùm existit non spectatâ aliâ conditione, nisi quæ communis est omnibus caussis, scilicet approximatione passi, hoc est Angeli, recepturi species (ne sine fundamento dicamus eos operari immediatè in distans) producit speciem sui, quâ se prodit necessariò alteri, cui vult suos actus manifestare.

SECTIO SEXTA.

Nostræ sententiæ explicatio ab aliis tradita reijcitur.

In quo Tanneri diuersa à nostrâ explicatio displiceat Primò.

DIXI suprà, post stabilitam meam sententiam, ostensurum me, in quo displiceat P. Tanneri diuersa à nostrâ explicatio. quod iam breuiter ostendo. Primò ergo in eo displicet, quòd species rerum futurarum liberarum, quales sunt actus voluntatis, & etiam actuum intellectus (de quibus est locutio) ponat fuisse inditas ab instanti creationis. quod fusè à me suprà reiectum est, eò quòd inde sequatur, potuisse ab Angelis per eas cognosci futura libera.

Secundò displicet. Secundò, nam, licet demus, de futuris liberis ad se pertinentibus debuisse eos habere species à puncto creationis; non tamen de actibus, qui futuri erant occulti, etiam quando exierunt, nisi reuelarentur.

Ratio est. Ratio est, quia, licet existentia ipsius obiecti dicatur conditio ad hoc, vt
35 possit videri res aliqua, ideoque vtcumque explicari queat, quo pacto etiamsi Angelus habeat, quidquid ex parte principij requiritur; non tamen potuerit cognoscere obiectum ex defectu existentiæ; certè eo iam existente, difficulter valdè intelligitur, quomodo si intellectus habet & existentiam obiecti, & complementum totum ex parte principij, quia habeat species, nihilominùs ex solo illo defectu extrinseco consensus, ea species prodire non possit in actum. Suprà enim dixi, non debere nos facilè ad eiusmodi conditiones extrinsecas & distantes concurrere.

Vrgeo contra aduersarium. Quod iam ampliùs vrgeo: nam per hoc tollitur omnis ratio ad probandam necessitatem distinctæ speciei: dicam enim ego, etiam potentiam visiuam esse completam ex se, nec indigere specie superadditâ; pendere tamen ab hoc, vt exeat in actum ab approximatione subiecti, à luce & à carentiâ corporis opaci præcisè, vt à conditione, nullo verò modo à caussâ producente species: sicut dicis, Angelum pendere à consensu alterius, non vt à dante species, & per se concurrente, sed vt à purâ conditione.

Fundamentum à priori, cur in nobis dari species admittatur. Certè nos aliud fundamentum à priori non habemus pro eis speciebus distinctis ponendis (vt dixi in libris de Animâ) nisi eam dependentiam, quam ad videndum habet Angelus ab obiecto, quam etiam habet Angelus pro secretis cordis ab alterius consensu; ergo si semel eas depen-
36 dentias saluare volumus per solas conditiones extrinsecas, sine dubio cessat fundamentum ad ponendas species distinctas, quas tamen ipse Tannerus admittit. Meliùs ergo, & multò consequentiùs discurrimus, si eas species tunc primò, quando manifestantur secreta, dicimus produci, & ex defectu illarum negamus Angelo aliorum secreta posse nosci; quomodo autem in nostrâ sententiâ respectu Dei, possit esse conditio ad productionem speciei voluntas Angeli de actu suo manifestando, dixi suprà. Denique, cùm non omnia secreta deinde manifestentur, multæ species essent in Angelo, quæ numquam possent reduci ad actum, id quod absurdum est.

Tertiò displicet Tannerus. Etiam displicet, quod ait Tannerus, speciem de substantiâ Angeli esse speciem de omnibus illius operationibus, eo ipso quòd hæ ponantur; hoc, inquam, etiam displicet: nam sicut in voluntate Angeli, vt in medio, non potest cognosci libera operatio vt futura, aut vt existens, eò quòd substantia vt talis non magis habet connexionem cum operationis futuritione, quàm cum carentiâ illius, ac propterea nec positâ ipsâ actuali operatione determinatur ea substantia, vt sit medium ad operationem cognoscendam determinatè vt futuram: *A simili.* ita pari ratione dico de specie repræsentante ipsam substantiam: per hoc enim quòd ipsa species dicat, *Homo* v. g. *est animal rationale potens amare aut odio habere*; non habet maiorem connexio- 37
nem cum actuali amore vt existente, quàm cum carentiâ illius, aut maiorem quàm habeat ipsa substantia hominis, quam repræsentat; ergo, sicut ob defectum eius connexionis non potest substantia esse medium, in quo noscatur actus vt futurus, ita ob eumdem defectum nec species repræsentans substantiam vt talem poterit esse medium, etiamsi ponatur de facto ea existentia actus liberi.

Ratio à priori est. Ratio à priori inde desumitur, quòd positio obiecti non immutat essentiam speciei, ergo vt hæc efficiat cognitionem, quâ potiùs dicat *existit*, quàm *non existit* (quod sine dubio denotat magis connecti eam speciem cum existentiâ, quàm cum carentiâ obiecti) per accidens omnino se habet huius existentia relinquens speciem ex se æquè independentem; ergo debet esse species distincta & propria de ipsâ futuritione aut existentiâ liberâ, vel saltem modificatio aliqua realis; si autem ad modificationem nouam realem recurrimus, melius est recurrere ad nouam speciem.

Respondebis. Respondebis, posse intelligi speciem de se talem esse, vt, si sit operatio, eam repræsentet, licet contingenter existat; si verò non sit, repræsentet eius carentiam.

Contrà est Primò. Sed contrà, quia (vt dixi hucusque) difficulter valdè id intelligitur, & dat occasionem negandi omnes species distinctas in potentiis, si dicamus eas ex se esse tales, vt sine nouis speciebus, si ponatur obiectum, valeant illud videre, audire, &c.

Secundò. Contrà Secundò, cur eodem modo non dicis etiam ipsam substantiam, quando ponitur actus liber, esse medium, vt hic in ipsâ cognoscatur; illo verò non existente, esse medium, vt cognoscatur carentia eiusdem actus? nec enim video,
cur connexio determinata magis requiratur in 38
medio quod, seu cognito, quàm in medio ex quo, seu incognito, possitque existentia obiecti esse conditio in specie, & non in ipsâ Angeli substantiâ. Certè qui rem benè considerauerit, inueniet eamdem esse vtrobique rationem.

Quartò displicet Tannerus. Vltimò denique displicet Tannerus, quia non explicat, quomodo fiat auditio: cùm enim per eam licentiam non immutetur Angelus, nec sciat

sciat se iam noscere posse actus alienos; ad audiendum autem non teneatur in sententiâ ipsius: potest enim esse, ait, distractus ad alia obiecta, ergo tunc non tenebitur audire. Cùm hæc, inquam, ita sint, rogo, quo pacto vmquam audit? non necessario, vt supponis; non liberè, quia ad hoc deberet scire alterum loqui, vt possit se determinare ad audiendum, ergo

Effugium. nullo modo poterit audire: quòd si dicat, eum audire, quando non est distractus ad alia obie-

Contrà Primò. cta; Contrà euidenter Primò, quia semper est distractus: semper enim est in adæquato actu

Secundò. intellectus. Contrà Secundò, rogo, an tunc temporis audiat liberè, an necessario: si necessariò, ergo tenetur audire, si aliunde non sit impedimentum, quod videbatur negatum; si liberè, per quid, quæso, nouit se posse iam audire? non enim potuit liberè velle se determinare hîc & nunc ad audiendum, si non priùs nouit se posse de facto hunc Angelum audire. Ideò censeo semper debere aliquam cognitionem

39 nouam excitari necessariò in audiente, alioquin non sciet Angelus se posse iam audire, &c. ea autem cognitio fit in Angelo ex nouâ receptione speciei, quam eo ipso cognoscere debet, & in eâ confusè obiectum reuelatum, vt sic possit se determinare ad cognoscendum per eam speciem obiectum ipsum, vt vniuersaliter dicemus infrà de determinatione ad omnem cognitionem. Hinc constat, clariorem & bonis principiis magis cohærentem explicationem esse, quam nos suprà posuimus.

SECTIO SEPTIMA.

Dubia aliqua expenduntur.

OMNIA ferè quæ ad Angelorum locutionem pertinent, inter explicandum & probandum nostram sententiam explicata sunt; quæ desiderantur, hîc fusiùs explicabimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Inter quos possit esse locutio, & in quo illa formaliter consistat.

An inter quoslibet Angelos possit esse mutua locutio. PRIMÒ ergo dubitari potest, an inter quoslibet Angelos possit esse mutua locutio, inferioris ad superiorem, & è contrario. Dixi suprà, ab aliquibus ideò reijci sententiam Suarez, quia sequeretur, non posse inferiorem in superiori producere speciem. Quod argumentum

Quidam eodem argumento & P. Suarez & nostram sententiam impugnant. Contrà est. est etiam contra secundum nostrum modum declarandi locutionem angelicam, quòd scilicet ipsa voluntas manifestandi producat speciem sui in alio. Verùm hæc ratio ibi soluta est: non enim video, cur, sicut anima siue se solâ, siue cooperante phantasmate accipit spe-

40 cies ex obiectis adeò se inferioribus, non possit etiam Angelus eas accipere ab inferiori Angelo: gratis enim & sine vllo, vel in experientiâ, vel in ratione fundamento recurritur ad eam æqualitatem ordinis inter caussas speciei, & subiectum, in quo producuntur; imò ex hoc capite (si materialitas non obstaret) non viderem, cur à re materiali non posset etiam Angelus immediatè accipere species.

Adde pro secundâ eius difficultatis solutione, si inferior Angelus est improportionatus ad eius speciei productionem, facilè Suarium & nos responsuros, eum non solùm posse, sed debere iuuari concursu ipsiusmet Angeli recipientis, qui sine dubio maximè est sibi proportionatus ad eum modum, quo phantasma iuuatur ab animâ in productione speciei spiritualis. Neque est inconueniens, dicere, Angelum superiorem necessariò accedente inferiore & volente manifestare suum actum, teneri simul cum illo ad productionem speciei concurrere; quia, vt dixi alibi, productio aut receptio speciei non debet necessariò esse libera, vt in nobis constat.

Hæc dicta sint circa sententiam Suarez & nostram secundam: nam in primâ nostrâ res multò est facilior; non enim Angelus loquens producit species in superiore, sed Deus ad voluntatem ipsius. Vt autem velit eas produci à Deo, sine dubio habet sufficientem proportionem Angelus inferior, item Deus, vt producat, est satis completus; ergo in nostrâ sententiâ clarè explicatur, quomodo omnes inuicem loqui possint. *Iuxta sententiam nostram potest esse mutua locutio inter quoslibet Angelos.* Porrò eam communem locutionem 41

petit respublica angelica & politica, vt, quandoquidem superior Angelus non ideò omnia scit, maximè secreta inferiorum (tam enim ea ignorat, quàm è contrario) oportuit, vt, sicut superior potuit suos actus inferiori manifestare, & ea quæ aliunde scit; ita è contrario inferior superiori: alioquin peioris conditionis esset superior quàm inferior. Vtrùm autem ea locutio sit dicenda illuminatio, nec ne, quæstio erit de nomine: propriè non dicitur, quia illuminatio est ad res maioris momenti. sed de hoc infrà.

Secundò quæri potest, an locutio sit formaliter in audiente, an verò in loquente, & in quo ea formalissimè consistat. Difficultas hæc solùm pertinet ad modum loquendi: de re enim, *Quæ requiruntur ad locutionem.* hæc ibi dictum est intercedere, actum manifestandum, voluntatem manifestandi, productionem speciei à Deo in intellectu Angeli audientis, & denique huius cognitionem. Hæc ibi in nostrâ sententiâ reperiuntur. Quid autem illorum formaliter dicendum sit locutio, quæstio est de nomine, in quâ nonnulli putant, ipsum actum internum qui manifestatur, esse locutionem; voluntatem verò manifestandi, solùm esse conditionem. *Nonnulli putant, locutionem formaliter esse actum internum, qui manifestatur; voluntatem verò manifestandi, solùm esse conditionem.* Hic tamen modus loquendi, qui relabitur in connotata extrinseca sæpè à me euidenter reiecta, etiam in præsenti displicet: rogo enim, an tota essentia locutionis consistat in eo actu manifestando, vt condistincto ab ipsâ volitione, an verò non? Si tota essentia ibi consistit, ergo, eo solo manente, & ablatâ eâ conditione seu volitione, manet tota essentia locutionis, & *Contrà est.* consequenter manet locutio; quia tota essentia locutionis, & locutio idem est formalissimè: improbabiliter autem dicitur manere tota essentiæ alicuius totius, & tamen ex defectu conditionis non manere totum, cùm totum à totâ essentiâ nec ratione distinguatur; vnde hac manente, illud debet manere. Quòd si ille actus vt 42 condistinctus à voluntate manifestandi, non est tota essentia locutionis; ergo ea voluntas est pars eius essentiæ, seu aliquid illius (quod idem est) vnde suprà dixi, omne id, quo præcisè & formaliter ablato, aufertur totum aliquod, necessariò

cessatiò esse partem illius totius. Dico *formaliter*, quia efficienter ex defectu caussæ cessat effectus; at non quia formaliter caussa cessat, sed quia perit alia entitas distincta, quæ ab eâ pendebat, & quæ entitas dicebatur, eratque verè effectus: atqui in præsenti, solâ ablatâ eâ voluntate, ceteris remanentibus, perit totum, siue denominatio totius: ergo ea voluntas erat aliquid componens illud totum; ergo non erat conditio extrinseca & condistincta ab essentiâ illius totius.

Concluditur, in quo formaliter consistat locutio. DICENDVM ergo, locutionem formaliter consistere in duobus his, & in voluntate manifestandi, & vlteriùs in productione specierum à Deo in intellectu audientis, quia quolibet ex his ablato, cessat locutio: licet enim vellem, si tamen Deus non daret species, non loquerer actu.Ptætereà si Deus me non volente daret species, etiam non esset locutio; positis autem his duobus, etiamsi alter non audiat, aut etiamsi
43 re ipsâ nullus in me esset actus manifestandus, esset propria locutio, sicut est in eo qui mentitur; ergo formaliter locutio in his duobus solis consistit. Quod dico in meâ sententiâ de productione specierum à Deo, debet in sententiâ Suarez dici de productione earum ab ipso Angelo.

Vasquez reijcitur. Ideò reijciendus est Vasquez, qui ipsum actum intellectus aut voluntatis producentem speciem, dicit esse locutionem; productionem verò specierum esse effectum illius. cuius eam reddit rationem, quòd in nobis locutio non consistit in productione specierum, sed in prolatione verborum, à quibus species producuntur. Reijciendus, inquam, quia incidit in idem argumentum suprà factum contra præcedentem modum: nam quando est solus ille actus sine productione speciei, non est formalis locutio; ergo ille solus non est tota essentia locutionis.

Exemplum à Vasquez citatum non est ad rem. Exemplum autem allatum ex nostrâ loquelâ non esse ad rem, inde quis suaderet: nam locutio externa etsi diuinitus impediretur à producendâ specie, adhuc esset locutio: nam ex se formaliter est publica, id est petens nosci, adeoque ex se est manifestatio in actu primo, licet hîc & nunc impedita per accidens. At actus nostri naturâ suâ sunt occulti, vnde non possunt per se soli dici manifestatio; debent ergo compleri per ipsam productionem. *Replicabis.* Replicabis, Esto ceteri actus nostri naturâ suâ sint occulti, volitio manifestandi est ex se non minùs publica, quàm verba nostra externa, esto per accidens impediatur à productione specierum. *Obiectio.* Vnde non recurrendo ad eam productionem, poterimus inuenire totam essentiam locutionis, si dicamus, voluntatem manifestandi esse etiam ex se manifestam, quia ex se saltem mediatè est productiua specierum in audiente, sicut nostrum verbum externum est locutio, etiamsi actu impe-
44 diat Deus eam specierũ productionem. *Respondeo.* Respondeo, id satis esse probabile, dummodò tunc temporis etiam dicatur Angelus loqui, eo ipso quòd velit, licet nihil foris producat, ne relabamur in præcedens absurdum illatum nu. 41. contra aliquos, scilicet totâ essentiâ locutionis manente, non manere locutionẽ tamen. Ideò ad instantiam Vasquez meliùs respondetur, casu quo Deus nollet produci species à nostris verbis, non futura ea actualem locutionem; quia essent actu secreta, sed summum in actu primo, & radicaliter. quod idem de volitione angelicâ dicimus.

Colligitur Primò. Hinc colligo Primò, locutionem inadæquatè esse in loquente, quatenus dicit volitionem manifestandi; inadæquatè verò in audiente, quatenùs in eo est productio speciei; quæ est altera pars locutionis, iuxta dicta.

Secundò. Colligo Secundò, locutionem inadæquatè esse actum voluntatis, illum scilicet qui vult manifestare; inadæquatè verò esse actum diuinæ virtutis producentis speciem, iuxta nostram sententiam. vel si dicamus cum Suario, ipsum actum manifestatum producere speciem sui, tunc dicendum erit, inadæquatè loquendo, locutionem esse actum intellectus, quando scilicet ille manifestatur; aliquando verò voluntatis, quando hic manifestatur; semper tamen, præter voluntatem manifestandi, inadæquata locutio est actus voluntatis. Vnde si actus manifestatus sit voluntatis, ex vtroque capite locutio erit 45
actus voluntatis; si verò manifestetur actus intellectus, tunc inadæquatè ad intellectum, & inadæquatè pertinebit ad voluntatem. *Contraria cuiusdam opinio.* Contrarium sentit nonnullus, qui locutionem in actu intellectus, ordinante secretum ad alium, locutionem constituit. *Contrà est.* Verùm facilè reijcitur, quia ad loquendum v. g. de amore secreto, nullus alius actus intellectus interuenit, quàm quòd noscat Angelus, se posse, si velit, manifestare; in hoc autem procul dubio non consistit actualis loquela. Post illum verò sequitur voluntas manifestandi eum amorem, nec necessarius est actus alius intellectus, qui sit imperium aut ordinatio; ergo quando manifestatur solus actus secretus voluntatis, nec quidem inadæquatè potest locutio in actu intellectus consistere, multò minùs adæquatè, prout volebat hoc auctor.

SVBSECTIO SECVNDA.

An per locutionem res manifestentur abstractiuè: vbi, de quibus rebus esse possit locutio.

Actus manifestatus potest intuitiuè nosci ab altero, cui manifestatur. TERTIÒ quæri potest, an manifestetur Angelo res intuitiuè, an verò abstractiuè. Duo possunt Angelis manifestari per locutionem. Vnum est actus intellectus aut voluntatis ipsius loquentis, aliud verò obiectum illius actus: si de primo loquamur, non videtur dubium, quin intuitiuè noscatur ab audiente: vt enim hucusque dictum est, vel Deus, vel ipse 46
actus manifestatus, producunt speciem sui. Hæc autem est immediata & intuitiua, ergo intuitiuè noscitur actus.

Obiectio. Obijcies, De ratione locutionis est, vt solùm fundet cognitionem nitentem auctoritate dicentis; ergo non debet fieri per speciem immediatam. *Solutio.* Respondeo facilè, id solùm esse de ratione locutionis humanæ, non verò vniuersaliter de omni locutione. Ideò suprà dixi, in locutione Angeli non posse esse respectu Angeli alterius fallaciam aut mendacium. Hæc verò omnia intellige quoad actus ipsos, qui tunc manifestantur: de obiectis enim actuum iam dico.

De obiectis actuum non videtur posse esse locutio inter Angelos. De his ergo non videtur posse esse inter Angelos locutio: nam omnia alia ab actibus distincta

tincta quilibet Angelus nouit, ergo non potest esse de eis loquela: vt quid enim alteri dicam, id quod ipse scit, & ego scio illum scire? Vrgetur, loquela fit producendo species; atqui Angeli non accipiunt ab aliis species rerum: has enim vel à Deo infusas, vel à se acquisitas habent; ergo de eis non est loquela, ergo neque ea obiecta ex locutione alterius noscere non possunt, neque abstractiuè, nec intuitiuè.

47 Huic difficultati benè respondet Suarez Primò, multa esse quæ Angeli ignorant, de quibus potest esse locutio: nam in primis omnes actus liberi præteriti, quando extiterunt non manifestati, possunt iam de nouo manifestari, & de eis loqui potest cum altero Angelo. Secundò, etiam de aliis rebus præteritis: neque enim necessariò omnes Angeli omnia noscunt, quando sunt; sæpè enim ad alia distracti occupantur. Tertiò, eodem modo de præsentibus, ad quas alij vel alius non attendit. Item circa futura potest dicere ea quæ coniectando nouit, de quibus fortè alter non cogitarat.

Huic difficultati respondet Suarez. Primò. Secundò. Tertiò.

Circa hoc tamen aduerto, in sententiâ Suarez concedentis species in Angelis de omnibus rebus futuris, exceptis actibus liberis, dicendum esse, locutionem illam de præteritis eis distinctis ab actibus, magis esse excitationem specierum ad operandum, quàm propriam locutionem: ostendi enim suprà, contra ipsum Suarez, etiamsi Angelus non nouerit rem quando extitit; si tamen habeat speciem de illâ, posse posteà ex vi illius speciei eam immediatè in se noscere, vt suo tempore præteritam; ergo eo ipso quòd Angelus excitet alterum per speciem pugnæ v.g. præcedentis, audiens noscit intuitiuè & in se eam pugnam, vt præcedenti tempore existentem, ideoque impertinens planè erit narratio illius.

Respondeo ad primum argumentum Suarez.

48 Hinc tamen poterit quis dubitare, an in nostrâ sententiâ docente à Deo in locutione produci species; an, inquam, si Angelus loquatur de suis actibus præteritis nondum manifestatis, Deus producat speciem immediatam de eis actibus præcedentibus, an verò solùm de voluntate præsenti manifestatiua illorum. Respondeo, licet ad loquendum sine dubio sufficeret sola species de volitione præsenti, probabile esse, Deum de præcedentibus actibus etiam infundere species immediatas, ideoque illos cognoscere quidditatiuè & intuitiuè in se, vt pro suâ differentiâ temporis existentes.

Hinc in nostrâ sententiâ oritur dubium. Respondeo.

Rogabis, cur Deus debebit in hoc casu infundere species quidditatiuas de actibus præteritis, non verò de obiectis aliis distinctis, de quibus loqui possunt Angeli? Respondeo facilem esse disparitatem: etenim quòd Angelus audiens non habeat species immediatas & quidditatiuas aliorum obiectorum, non stat per ipsum loquentem; ergo, esto ipse loquens velit, non propterea alter accipiet eiusmodi species. At quòd species de actibus secretis ipsius loquentis non acceperit, prouenit præcisè ex eo, quòd loquens non permisit manifestari eos actus: sola enim ratio cur non sint publici, est ipse qui illos habet, & illos non vult manifestare; ergo, hac ratione cessante, & datâ, vt sic dicam, licentiâ ab illo, iam Deus tenetur de illis species quidditatiuas infundere ei cui vult alter eos manifestare. Quod intelligendum est cum hac limitatione, nisi ipse loquens diceret, *Solùm volo illi manifestare hanc meam volitionem immediatè, actum autem hesternum solùm mediatè in hac volitione:* eo enim casu non videtur Deus infusurus species, nisi de solâ eâ volitione, in quâ mediatè alter cognoscet actus, erga quos ea versatur; quia tunc non deteguntur illi actus directè à loquente.

Secundò benè docet Suarez, etiam de rebus alioquin Angelis notis, posse inter ipsos esse locutionem, v.g. dicendo, *Ne facias hoc vel illud*; vel, *Veni huc*, &c. quam dicit esse locutionem practicam; ergo possunt de aliis rebus, & à suis actibus distinctis, loqui. Addo ego etiam, non petendo, aut iubendo, sed per se posse de aliis rebus loqui. Sic in nobis, licet duo intueantur eamdem rem, hortum v.g. vel picturam, potest vnus dicere alteri, vel per modum admirationis aut ponderationis, vel alio modo, *O quàm hic hortus amœnus! quanta florum varietas! quanta colorum pulchritudo!* &c. Sic etiam passim de facto alterius malo, vtrique loquenti noto, longa solet esse sermocinatio: ergo 49 eodem modo poterunt Angeli inter se de morte v.g. Christi Domini loqui, etiamsi vtrique sit nota, loqui quidem cum admiratione, tam Christi amorem ponderando, quàm è contrario Iudæorum duritiem.

Ad secundum argumentum Suarez respondeo.

Vltimò docet, & benè, Suarez, quando fit locutio de talibus rebus, eas tunc formaliter non nosci quidditatiuè, sed abstractiuè, in medio scilicet imperfectiori in actu intellectus & voluntatis: qui licet dicant ordinem ad obiecta, ideoque ducant in eorum cognitionem, vt fusè probaui in materiâ de visione Dei; non tamen ducunt in quidditatiuam obiecti notitiam, vt ibidem dixi. In hoc autem casu habet locum assensus nitens auctoritate dicentis, quia obiectum tunc ex vi eius loquelæ non in se, sed in alio noscitur: at non propterea potest falsitas esse, quia actus ipsi existentes in intellectu angelico tunc noscuntur intuitiuè; qui autem intuitiuè cognoscit quod alter habet in mente, non potest ab eo decipi, nisi & ipse decipiatur. quod non est propriè per mendacium falli. de quo iam hîc.

Ad tertium argumentum Suarez respondeo, scilicet obiecta actuum ab altero Angelo non nosci quidditatiuè, sed abstractiuè.

Quartò dubitari potest, an audiens teneatur audire. sed de hoc sine sect.4.

Quintò potest dubitari, quomodo Angelus audiens discernat loquentem. Verùm etiam de hac re dixi suprà.

Qui Angelus audiens discernat loquentem.

SVBSECTIO TERTIA.

An Angelus possit quoscumque simul aut successiuè audire.

PATER Suarez eo cap.28. num.53. distinguit in auditione duo. Vnum est receptio 50 specierum; alterum cognitio per illas facta. Si de receptione sermo sit, ait Angelum quoscumque posse audire, siue quorumcumque species recipere; quia nec agentia producendo se impediunt, nec intellectus est incapax illarum specierum, ergo illas potest recipere. Si verò sermo sit de ipsis actibus elicitis per speciem, ait, non posse quoscumque audire, quia non habet virtutem

P. Suarez requirit duo in auditione.

virtutem infinitam se extendentem ad eliciendos simul quoscumque actus intellectus.

Respondeo ad Suarez. Ego in hac quæstione censeo, verum quidem esse, minorem ceteris paribus requiri virtutem ad recipiendas species, quàm ad eliciendas cognitiones, ideoque plures posse species recipere, quàm cum eis actus elicere; non tamen propterea dici posse, in virtute receptiuâ non esse terminum: nam certum est, maiorem virtutem requiri ad recipiendas simul mille species, quàm ad duas vel tres; & creaturas communiter non solùm habere terminum in agendo, sed in recipiendo, vt in intensionibus naturalibus ab omnibus dici solet, & meritò; ergo non potest ita absolutè asseri, quemlibet Angelum habere virtutem recipiendi quascumque species loquentium simul. Quòd si infiniti existerent, & omnes simul ad vnum loquerentur, haberétne vim naturalem recipiendi eas species infinitas, an non? certè mihi valdè probabile est, vel

51 nullum Angelum tot posse, vel saltem multos, maximè è minoribus, tam amplam non habere virtutem receptiuam naturalem; ergo sicut ex finitâ virtute infert Suarez, Angelum non quoscumque actus posse elicere, ita etiam posset ex eâdem limitatione inferre, non posse simpliciter quascumque species recipere.

Respondeo ad quæstionem propositam. Secundò & vltimò censeo dicendum, licet virtus etiam receptiua specierum finita sit & limitata; probabile tamen esse, Angelos de facto existentes tam amplam habere, vt se extendat ad omnes Angelos præsentes; ita vt, etiamsi omnes illi simul loquerentur, recipere posset eorum species, quia etiam hi finiti sunt; & non fuisset pro politicâ & perfectâ eorum republicâ, esse creatos aliquos ita limitatos, vt non possent omnium etiam simul loquentium species recipere.

Limitatio nostræ sententiæ. Dico *id esse probabile*, quia qui contrarium doceret, non facilè redargui posset, maximè cùm non detur moraliter ille casus, vt omnes simul loquantur; & ob eamdem rationem puto, quod ad auditionem attinet, non posse eos simul attendere ad omnium loquentium verba. in quo secundo puncto acquiesco Patri Suarez.

Obiectio Prima. Obijci tamen difficulter potest Primò, Si Angelus haberet finitam virtutem ad recipiendas species, ergo cùm nouas semper & nouas per

52 æternitatem recepturus sit, tandem veniet ad tot, vt nequeat plures recipere, hoc autem videtur planè absurdum; sequeretur enim, eum

Respondetur Primò. tandem surdum esse reddendum. Responderi potest Primò ex meis principiis, multas ex eis speciebus successu temporis corrumpi: dixi enim alibi, id sine contrario omnino fieri posse, imò & in nobis ita sæpè contingere; cur ergo idem etiam non continget in Angelis, vt post longissimum tempus iam non habeant species de aliquibus actibus, quorum olim habuerunt scientiam? & licet sit aliqua imperfectio in eâ obliuione, non propterea debemus fugere eam illis concedere, cùm sint limitatæ virtutis, nec

Secundò. possint omnia simul. Responderet etiam Secundò quis, Deum eas species distinctas mutaturum

Solutio hæc non videtur omnino probabilis. in vnam simplicem, quæ omnia præcedentia repræsentet, ideoque semper locum esse nouis recipiendis. Verùm hæc solutio non videtur admodum probabilis, quia mutatio specierum gratis confingitur, & deberet per totam æternitatem ferè infinities fieri, cùm semper noua & noua audiat ab aliis Angelis. Meliùs fortè responderet Tertiò quis, post diem iudicij omnibus iam in cælo existentibus, sine nouis illuminationibus, aut circa creaturas administrationibus, paucissimos futuros actus liberos occultos, aut quos operæ pretium sit manifestare. Hæc solutio quoad Angelos in statu beatitudinis probabilis est. Sed quia hîc agimus de illis secundùm ordinem naturæ, secundùm quem perpetui sunt, & perpetuam eam manifestationem habere possunt, videtur ad primam solutionem necessariò recurrendum. *Meliùs respondetur Tertiò.* 53 *Responsio hæc in vno sensu est probabilis; prima tamen obiectionis solutio tenenda est.*

Obiectio Secunda. Secundò obijcies, Semper Angelus (vt suprà docuimus) intelligit omnia quæcumque potest simul; ergo non potest de nouo speciem recipere, quia tunc etiam illam debet cognoscere, iuxta dicta suprà; non habet autem ad hoc virtutem, quia tota erat exhausta in aliis obiectis.

Respondent nonnulli. Nonnulli respondent, cognitionem reflexam de speciebus esse necessariam, ideoque per eam non impediti cognitionem liberam de aliis obiectis. Sed contrà manifestè Primò, quia non minùs intellectus laborat in his quæ ex necessitate intelligit, quàm in his quæ liberè; quia non minùs illorum quàm horum producit cognitionem. Secundò, intellectus propriè nihil liberè cognoscit, etiamsi pendeat à determinatione voluntatis. *Contrà Primò.* *Secundò.*

Respondeo ad obiectionem. Respondendum ergo, obiectionem conuincere, Angelum, post acceptam nouam speciem, non posse circa antiqua obiecta, vel æquè intensè ac anteà, vel certè non tot posse cognoscere simul ex illis, quia distrahitur ad aliquod nouum obiectum. Sed vrgebis, Ergo tam multa poterit audire de nouo, vt non maneat in illo virtus, nisi præcisè ad attendendum speciebus quas habet, & nihil aliud possit cognoscere. *Vrgebis.* 54

Respondeo. Respondeo in hac rerum serie id non posse contingere (etsi diuinitus tot possent illi infundi, vt virtus ipsius cognoscitiua exhauriretur, imò & non sufficeret ad omnes species considerandas.) Ratio est, quia, vt supponimus, Angelus de facto habet virtutem cognoscendi simul etiam infinita obiecta, v. g. in comprehensione ignis infinitos calores & ignes possibiles; ergo licet pro qualibet specie, quam de nouo acquirit, deberet cessare à cognitione vnius caloris aut ignis possibilis; tamen quia in hoc ordine rerum non potest infinita audire, nec potest tot species accipere, vt non maneat illi virtus ad cognoscendum adhuc aliquos ignes & calores possibiles, imò etiam infinitos. Præterea, aliquando etiam non minuetur numerus obiectorum propter nouam speciem, sed attentio seu intensio circa obiecta antiqua. *Ratio est.*

Qui Angeli loquantur cum Deo. Sextò dubitari potest, quomodo Angeli cum Deo loquantur, seu Deum orent. Hæc tamen quæstio non est huius loci, spectat enim ad materiam de oratione; estque communis difficultas & hominibus & Angelis respectu Dei.

SVBSE-

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo Angeli cum hominibus, & è contrario, loquantur.

55 *Qui homines cum Angelis loquantur.* In hac difficultate dicendum est in primis, Angelos nobiscum posse loqui, & nos cum illis eisdem verbis, quibus nos vtimur: Angeli enim & dæmones sine dubio optimè callent linguas, possuntque formare eas voces vel in aëre, vel in aliis corporibus. Vbi aduerte, à P.Suarez consequenter quidem ad propria principia doceri, non posse hominem in Angelo quidquam producere per locutionem, quo illum excitet: Angelus enim non accipit species ab obiectis materialibus, sed eas habet congenitas; vnde fit, vt Angelus non excitetur per illam locutionem, sed possit, si velit, attendere. Hoc tamen, licet consequenter dictum, mihi durum videtur: nam inde fieret, nec posse Angelum velle attendere. Ratio est manifesta, quia cùm nihil volitum, quin præcognitum, vt velit attendere, oportet eum noscere, se posse iam attendere: non potest hoc autem scire, nisi ei constet iam me secum loqui, cùm tamen anteà non loquerer; hoc autem iam est formaliter excitari; nisi velis dicere, illum sub dubio tantùm posse se determinare. ac si diceret: *Volo attendere, an loquatur:* quod sanè indignum valdè Angelo est, quia vel semper deberet habere istam voluntatem, vel sæpè non attenderet quando loqueretur homo; vel certè sæpè optans audire, attenderet, etiam quando nullus loqueretur. quæ omnia absurda sunt.

Suarez ait, hominem non posse in Angelo quidquam producere per locutionem, quo illum excitet. Contra Suarez est.

56 *Concluditur, Angelum excitari ab homine præsente aut loquente.* Absolutè ergo DICENDVM EST, Angelum excitari ab homine præsente aut loquente. quæ doctrina clara est in sententiâ aiente, eos etiam ab obiectis materialibus accipere species (quam dixi suprà satis esse probabilem:) hæ enim species de nouo acceptæ necessariò illum excitant; si verò (quod & suprà docui vt probabile) non habeant species futurorum liberorum (qualis est ea loquela) sed Deus tunc eas primò infundat, quando obiecta existunt, etiam eo ipso necessariò excitantur. Denique, etsi dicamus cum P.Suarez, talium futurorum, quæ non sunt secreta cordis, dari in Angelis species ab instanti creationis; quæ tamen ex defectu existentiæ in obiecto non possunt illud intueri, etiam videbitur dicendum, Angelos excitari eâ locutione materiali: nam, eâ positâ, necessariò noua excitatur cognitio de specie impressâ quam habet: suprà enim cum ipso Suario docuimus, Angelum necessariò noscere in suis speciebus saltem confusè ea obiecta, quæ potest cognoscere. Et hinc explicuimus, quomodo se possit determinare liberè iam ad hoc iam ad illud obiectum noscendum. Ergo eo ipso quòd positâ existentiâ obiecti iam est cognoscibile illud obiectum per eam speciem, debet necessariò in illâ confusè saltem noscere, se posse iam existentem intueri eum actum; hoc autem non noscebat anteà, ergo necessariò excitatur per eam loquelam, & sic rectè explicatur, quomodo ei sit liberum se determinare ad distinctiùs & clariùs audiendum. & hæc dicta sint de loquelâ materiali. 57

Cum Patre Suarez vlterius docitur.

Difficultas autem præcipua hîc est, an purè spiritualiter, eo modo quo diximus eos loqui inter se, loqui possint cum hominibus, & homines cum ipsis. Ratio dubitandi est, quia, cùm anima separata videatur eo modo posse cum eis loqui, aliunde verò vnio ad corpus nec animæ nec Angelo vires adimat, eodem modo poterunt in corpore, quo extrà, loqui inter se.

Dubitatur, an homines cum Angelis purè spiritualiter loqui possint. Ratio dubij est.

Dixi suprà, hanc illationem non esse bonam: est enim necessariò ab omnibus concedendum, animam ratione vnionis ad corpus impediri vel ad recipiendum à Deo species spirituales; quas tamen, iuxta omnium ferè sententiam, separata potest habere perfectiores multò; vel si à Deo eas non accipit, saltem per se potest eas acquirere, in corpore autem non; ergo corpus impedit eas operationes nobiliores; ergo eodem modo potest impedire quoad loquelam cum Angelis. Patet consequentia, quia hæc etiam fit per specierum earum nobiliorum receptionem.

Primò respondeo ad dubium.

Iam hinc CONCLVDO, non solùm non sequi fieri debere eam locutionem inter hominem & Angelum, sed nec de facto ita esse, nec posse. quod benè defendit Suarez. Ratio, quâ moueor, est; quia experientia manifestè ostendit, nos numquam hoc modo dæmones & Angelos audire, ergo non possunt ipsi in nobis eas species imprimere, nec Deus naturaliter debet eas producere: si enim actio esset naturalis, absque dubio frequenter contingeret. Quòd si nos hoc modo non audimus Angelos, nec etiam è contrario ipsi nos audient: non enim est maior ratio, cur à corpore impediatur receptio specierum, quàm cur impediatur productio earumdem. 58

Secundò respondeo ad dubij quæstionem negatiuè.

Dices: Loquela nostra cum Angelo in nostrâ sententiâ non aliter fieri deberet, quàm volendo ei manifestare; atqui per vnionem ad corpus non impeditur ea voluntas, vt per se patet, ergo nec impeditur loquela. Respondeo, verum quidem esse, per se loquendo, non impediri eam voluntatem; addo tamen, Deum non producere ad eius petitionem in Angelo species, quia talis modus non est aptus pro animâ, dum est alligata corpori; sicut ob eamdem caussam, licet Deus non impediatur, ne producat species eas nobiliores in animâ, tamen non producit eas, quamdiu est vnita corpori. & hæc de locutione Angelorum sufficiant.

Respondebis. Contrà est.

DISPVTATIO DECIMATERTIA.

De voluntatis angelicæ libertate.

SECTIO PRIMA.

Quædam supponuntur.

1 *Angelos habere voluntatem, & quidem liberam, patet ex Scripturâ. Voluntas Angeli non distinguitur ab eius substantiâ. Angelos esse volitiuos, malè infertur præcisè ex eorum vi intellectiuâ.*



IN Angelis esse voluntatem & liberam, suppono vt omnino certum ex Scripturâ & Patribus: Angeli enim mali propter peccatum puniuntur, boni verò præmiantur; præmium autem & pœna necessariò supponunt actionem liberam. Eam voluntatem non distingui ab eorum substantiâ, suppono ex dictis de intellectu, & in libris de Animâ circa potentias.

Eos verò esse volitiuos, non inferri præcisè ex eo quòd sint intellectiui; ostendi etiam in libris de Animâ, & in materiâ de voluntate Dei, probans, non dicere duo contradictoria potentiam intellectiuam sine volitiuâ: vnde à fortiori colligitur, non inferri esse liberos, eò quòd sint intellectiui; quia licet intellectum necessariò comitaretur voluntas, adhuc non sequeretur eos futuros liberos, quia non omnis appetitus est eo ipso liber.

Contrarium quidam tamen admittunt Primò. Contrà est.

Multi conantur ostendere, vtrumque sequi ex intellectiuo. quod probant Primò, quia omnia, quæ de facto existunt, & sunt intellectiua, id habent. Hoc tamen argumentum sæpè à me reiectum est vt debile: non enim ea præcisè sunt diuinitus possibilia, quæ actu existunt.

Arguunt Secundò.

Argumentantur Secundò pro libertate, quia potentia intellectiua, eò quòd rationalis sit, debet habere pro obiecto omne ens, & eius differentias; ergo & volitiua pro obiecto debet habere omne bonum, & eius differentias, ergo debet esse libera ad amandum hoc vel illud bonum.

2 *Contrà Primò.* Respondeo Primò falsum esse, nullum intellectum esse possibilem qui habeat pro obiecto omne ens; cuius contrarium sæpè ostendi non repugnare. *Secundò.* Secundò, admisso antecedente, negatur consequentia in voluntate: nam intellectus diuinus habet etiam pro obiecto omne malum moraliter; voluntas autem non potest malum morale amare, ergo minùs extenditur voluntas diuina quàm intellectus ipsius. idem ergo posset esse in creaturâ.

Respondebis.

Respondebis fortè huic instantiæ, Etiam voluntas diuina potest ferri circa malum illud, saltem odio illud habendo, ergo æquè semper est vniuersalis potentia volitiua ac intellectiua.

Refutatio.

Sed contrà, quia ex hac vniuersalitate nihil infertur pro aduersariis: facilè enim concedam, eam voluntatem creatam extendi ad malum moraliter, illud tamen odio habendo. Hinc enim non infertur, eam esse liberam ad amandum & odio habendum bonum physicum. quod simul est malum morale. Nos autem hîc agimus de libertate.

Contrà Tertiò.

Denique Tertiò respondeo, etiamsi illa voluntas posset amare omne bonum, tam quod simul esset malum morale, quàm omne aliud; non continuò esset libera: nam posset esse determinata ad amandum in aliquâ circumstantiâ, ad odio habendum in aliâ; v.g. si intensiùs proponeretur malum morale ad amandum, ad odio habendum, si remissiùs.

3 Porrò nullam esse repugnantiam in aliquo appetitu rationali, qui esset eo modo determinatus, vel ad amandum id quod efficacius proponeretur, vel id quod vt maius bonum siue morale siue physicum repræsentaretur. Inde patet, quia & de facto id docet Vasquez de nostrâ voluntate; & licet nos contra ipsum inferamus, tolli inde libertatem, non tamen inde reijcimus, eò quòd diuinitus etiam repugnet appetitus rationalis eo modo determinatus, seu non liber, certè ego maiorem non inuenio repugnantiam in eâ determinatione ad maius bonum morale vel maius physicum in appetitu spirituali, quàm in materiali ad maius bonum materiale sensitiuum.

Angelos habere voluntatem, & quidem liberam, præcisè ex specificâ illorum naturâ probandum est.

Angelos ergo habere voluntatem, & quidem liberam, non ex ratione intellectiui vt sic, sed ex propriâ specificâ illorum naturâ probandum est, sicut sæpè dixi in simili de multis aliis prædicatis.

Communis diuisio libertatis est in contradictionis & contrarietatis. Libertas contradictionis adhuc alitèr diuiditur.

Pro meliori verò eorum, quæ circa libertatem Angelorum dicturi sumus, intelligentiâ, supponenda est communis diuisio libertatis in contradictionis & contrarietatis: illa est libertas ad faciendum & non faciendum actum; altera est ad faciendum hunc vel illum specie diuersum. Contradictionis autem rursus potest diuidi in libertatem purè omittendi, seu contradictionis absolutè, id est non solùm habendum & non habendum hunc actum, sed simul ad carendum omni alio; & in contradictionis respectiuè, id est respectu huius numero actus, etiamsi teneatur alium numero efficere, si hunc non elicit: in quo secundo sensu omnis libertas etiam quoad specificationem est libertas contradictionis: quia si potest hunc vel illum specie, ergo hunc numero potest habere, si velit; & 4 si nolit, potest etiam omittere.

Libertas vt sic dici posset.

Ideò fortè meliùs diceretur libertas vt sic esse potestas ad faciendum hunc actum, vel non eum faciendum; & posteà hæc quasi contradictionis libertas diuideretur in contradictionis absolutè, quæ habet potestatem ad omittendum omnem actum; & in libertatem contradictionis respectiuè, seu quoad specificationem, quæ dicit potestatem hunc vel illum actum faciendi, & non faciendi, non tamen omnes omittendi.

Quæ libertas contradictionis reperiatur in Angelis.

Sed quidquid sit de modo tradendi hanc diuisionem, res est clara in se, solùmque in præsenti dubitari potest, an in Angelo vtraque libertas reperiatur. Et quidem reperiri illam, quæ actum & carentiam actus respicit, certum est, quia ea minima est libertas quæ potest esse, & ipsa includitur in quacumque aliâ: eo enim ipso quòd ab hoc vel illo actu possim cessare, possum procul dubio hunc habere, vel non habere hunc; quæ est libertas contradictionis respectiuè. Difficultas ergo est, & de absolutè contradictoriâ, siue ad purè simpliciter omnem actum

actum omittendum; de quâ infrà: & de libertate quoad specificationem; de quâ sect. 2. Quia verò species actuum magis & minùs inter se differunt, aliquæ ita differunt, vt sint contrariæ, oportet videre, an non solùm inter bona, hoc amare potiùs quàm illud, sed etiam possit ferri in malum moraliter.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angeli poßint peccare.

5 *Secundùm quosdam, quomodo Angeli sint impeccabiles.* NON defuêre qui dixerint, Angelum ita esse necessitatum ad bonum honestum, intra ordinem tamen naturæ, vt non posset vllo modo malum amare morale; consequenter nec peccare intra ordinem naturæ, nisi præceptum illi aliquod supernaturale imponeretur, contra quod de facto peccarunt mali Angeli.

Arguunt Primò. Fundamentum huius sententiæ primum est: Nequit esse peccatum, nisi sit error in intellectu; sed naturaliter Angelus est incapax erroris, ergo & peccati. Verùm maior & minor huius syllogismi sunt falsæ. Maior, quia si de proprio errore sermo sit, sequeretur, quotiescumque peccamus, nos esse hæreticos & erroneos, quod est verè hæreticum. *Impugnatio.* Si autem sermo sit in maiori propositione de errore impropriè, & quasi priuatiuè, id est, quotiescumque datur peccatum, esse carentiam alicuius cognitionis perfectioris; quæ si esset, impediuisset peccatum; vera est maior, quia si fuisset visio beata, non fuisset peccatum. Loquendo verò de aliis cognitionibus intra beatam, falsa est maior, quia aliæ cognitiones non tollunt peccatum per se, vnde & eis positis potuit esse peccatum. Minor item est falsa, quia Angelus saltem in rebus occultis & dubiis potest errare propriè, impropriè item, id est carere perfectiori cognitione beatâ, scilicet impediente peccatum, proculdubio non solùm potest naturaliter, sed necessariò naturaliter eâ caret; cogitatione autem congruâ, quæ licet ex naturâ suâ sit capax coniunctionis cum peccato, tamen ex præuisione scientiæ mediæ non coniungetur de facto cum illo, potest & sæpè caret Angelus, quia non tenetur semper illi Deus infundere eiusmodi cogitationes.

6 *Confirmo.* Quòd si vera est sententia docens, Angelum se determinare liberè ad omnem cogitationem naturalem, exceptâ primâ de suâ substantiâ & speciebus quas habet, quod vt probabilius suprà docuimus; vix potest intelligi, quomodo Deus illi infundat species vel cogitationes congruas, siue sufficientes intra ordinem naturæ, vt paulò fusiùs infrà vrgebo. Quòd si Deus eas non infundit, certè Angelus non potest præscire, quâ cogitatione sit benè vsurus liberè, ideoque multò minùs est semper necessitatus ad habendas cogitationes congruas, & per illas ad numquam peccandum.

Arguunt Secundò. Refutatio. Secundum eius sententiæ fundamentum: Corpora cælestia non possunt in sua operatione deficere, ergo neque Angeli. Consequentia hæc est planè nulla, quia corpora inanimata, & non cognoscitiua, non possunt non solùm peccare, sed nec benè operari, nec amare, nec odio habere; quid ergo inde ad Angelos cognoscitiuos & volitiuos? Miror, quòd non intulerint, Ergo nec Angeli possunt amare Deum, quia corpora cælestia illum non amant; nec petit argumentum solutionem aliam.

Tertium sit; quia voluntas libera incapax peccandi non repugnat, ergo talis erit voluntas angelica. *Tertiò arguunt.* Quidquid sit de antecedente, de quo suprà, consequentia est mala; quia non omnia, quæ non repugnant diuersis creaturis possibilibus, debent conuenire Angelo.

CONCLVSIO ergo communis & certa sit, Angelos esse capaces peccati, & quidem intra ordinem naturæ. 7 *Concluditur, Angelos esse capaces peccati, & quidem intra ordinem naturæ. Prima pars est de fide, secunda probatur.* Prima pars, scilicet absolutè eos esse capaces peccati est de fide: peccarunt enim multi de facto; ab actu autem ad potentiam benè discurritur affirmatiuè. Et hinc probatur etiam secunda pars, esse eos capaces peccati intra ordinem naturæ; quia licet præcesserit immediatè præceptum supernaturale (quod infrà, dum de eorum peccato egerimus, examinabitur) cùm tamen repugnet peccatum contra præceptum supernaturale, quod non eo ipso sit contra præceptum naturale, seu contra naturale dictamen rationis: dictat enim ratio naturalis Deo quomodocumque præcipienti obediendum esse, manifestum est eos peccasse contra præceptum naturale.

Secunda conclusionis pars probatur Secundò. Secundò probatur eadem secunda pars, quia de facto diaboli mentiuntur, fallunt, inuident, vt Scriptura passim testatur: hæc autem omnia sunt peccata contra naturam immediatè. Vnde arbitror, neque hanc secundam partem, saluâ fide, negari posse.

Respondebis. Respondebis, eos posse peccare contra naturam, supposito tamen peccato contra præceptum supernaturale. *Contrà est.* Sed contrà, quia præcessisse illud peccatum, parum conducit ad hoc, vt possint peccare contra naturam rationalem: si 8 enim post illud habent hanc potentiam, etiam ante illam habuêre; quia potentia Angeli, secundùm quod dicit in actu primo, eadem est antè & pòst. Quòd si ad peccatum requiratur error, certè, simpliciter loquendo, non sunt magis capaces erroris intra ordinem naturæ post peccatum quàm anteà: nam naturalis vis cognoscendi non est illis vllo modo adempta.

Tertiò idem suadetur. Tertiò idem suadetur, quia non est excogitabilis ratio vlla, cur Angeli ex nequitiâ suâ vel libertate possint non obedire Deo præcipienti rem supernaturalem, & non possint non obedire præcipienti rem naturalem; quia ex parte difficultatis in obiecto nulla potest desumi disparitas: nam tam facilè cum auxilio gratiæ illis parato possunt Deum amare supernaturaliter, quàm cum auxilio naturali naturaliter. Et licet esset maior difficultas, inde tamen non potest prouenire libertas ad resistendum, sicut aduersarij docent, intra ordinem naturæ æquè eos non posse resistere Deo in præcepto grauissimo & difficillimo, ac in leuissimo & facillimo, cur non dicent idem de naturali respectu supernaturalis, esto hoc difficilius sit; & certè maior est sæpè difficultas in aliquo præcepto naturali, quàm in supernaturali: v. g. difficilius erit Angelo supremo, se abijcere ad obediendum Angelo infimo, quod est præceptum naturale, quàm actu supernaturali sperare beatitudinem, aut Deum amare. Constet ergo, non posse pruden-

prudenter dubitari de capacitate eorum respectu peccati contra præceptum naturale, tam post præceptum supernaturale quàm ante illud.

9 *Quidam apud Suarez negant, Angelum in purâ naturâ posse solùm venialiter peccare. Impugnatur Primò. Secundò impugnatur.*

Secunda difficultas præcedenti annexa, est, an Angeli possint in purâ naturâ solùm venialiter peccare. Negant aliqui apud Suarez cap. 8. quia vel Angelus habet Deum pro vltimo fine in illâ actione, & sic erit honesta; vel solùm habet pro fine creaturam, & sic erit peccatum mortale; quia vltimum suum finem ponit in creaturâ. Hæc ratio valdè displicet: nam Primò probat, nos non posse peccare venialiter, quia idem argumentum fit in nostrâ actione, mutatis terminis, vt per se patet. Secundò etiam probat, nec in naturâ lapsâ, aut etiam eleuatâ, eos posse peccare venialiter, & consequenter eos numquam posse. quod apertè falsum est, vt statim dicam.

Porrò argumentum non magis in vno casu quàm in alio vrgere, patet manifestè: nam quòd præcesserit, vel non præcesserit aliud peccatum, non facit vt mendacium iocosum sit mortale aut veniale; quod (vrgendo argumentum, cui respondeo) probo, quia vel post lapsum superbiæ diabolus in eâ actione seu mendacio habet Deum pro vltimo fine, & sic non peccabit: vel solùm habet creaturam pro vltimo fine, & sic peccabit mortaliter, quia vltimum suum finem ponit in creaturâ, ergo.

Effugio obuiatur Primò.

Nec sufficit respondere, in eo casu iam Angelum anteà posuisse suum vltimum finem in creaturâ per primum peccatum, ideòque necessum non esse, vt eum nunc ponat. Hoc, inquam, non sufficit. Primò, quia etiam in statu
10
puræ naturæ potuisset per actum bonum, amorem scilicet naturalem, posuisse in Deo vltimum suum finem, &c. tunc non fuisset necessarium, vt in secundâ actione alium vltimum finem quæreret, ideò saltem tunc potuisset venialiter peccare in purâ naturâ. *Secundò.* Secundò, quòd per primum actum diabolus in materiâ superbiæ constituerit suum vltimum finem, est per accidens in ordine ad voluntatem mentiendi: si enim mentitur propter primum finem, iam etiam peccabit mortaliter, & non venialiter, vt contendo; si verò in eo mendacio non cogitat de superbiâ, ergo, etsi illa non præcessisset, eodem modo mentiri potuisset, & eodem modo venialiter solùm peccasset.

Absolutè respondeo.

Respondendum ergo absolutè, hominem & Angelum non semper, quando amant aliquod obiectum, cogitare de vltimo fine suarum omnium actionum & sui ipsius, sed præcisè amare obiectum propter bonitatem, quam in eo noscunt, sistendo in eâ bonitate per eum actum: non enim est necessum, vt quando do eleëmosynam, illam ordinem ad Deum ex affectu charitatis, sed possum amare eleëmosynam propter bonitatem in illâ repertam, ibi sistendo. Et hoc contingit necessariò in omnibus actibus virtutum moralium; & idem est in indifferentibus, & in malis etiam grauiter. Neque enim omnis,
11
qui die ieiunij peccat mortaliter, comedendo perdicem v.g. facit eam perdicem suum vltimum finem, ad quem se dirigat post mortem, & cuius possessione posteà vellet esse beatus; sed peccat mortaliter, quia hîc & nunc magis vult illam delectationem, quæ in comestione perdicis reperitur, quàm obedire præcepto graui Dei. Vnde etiam potest dici quasi virtualiter ponere suum vltimum finem in creaturâ, quatenus hîc & nunc præponit eam delectationem amicitiæ Dei. Quòd si ea comestio solùm venialiter esset prohibita, non propterea eam etiam non præponeret præcepto Dei: absque dubio enim eam præponit; sed quia præceptum est leue, ideò non præponit amicitiæ, sed displicentiæ leui Dei, ideòque non dicitur facere suum vltimum finem creaturam simpliciter; re autem verâ eo actu, siue venialiter peccet, siue mortaliter, semper vltimò sistit in eâ delectatione comestionis perdicis. de quo fusiùs egi in materiâ de peccatis.

Conclusio Prima: qui Angelus possit peccare venialiter. Ratio conclusionis.

DICENDVM ergo PRIMÒ, Angelum posse peccare venialiter ex paruitate materiæ, vel ex obiecto naturâ suâ solùm venialiter prohibito, quale est mendacium. Hæc constat manifestè, quia Angelus potest mentiri & fallere hominem in rebus leuibus, & in iisdem eum lædere, in honore, vel in pecuniâ, in sanitate, &c. Neque enim potest vlla circumstantia excogitari, cur illud peccatum ex naturâ suâ veniale graue sit in Angelo: nam dignitas personæ id non facit: homo enim cum gratiâ supernaturali est dignior quàm Angelus secundùm se, & in purâ naturâ sumptus; & tamen homo gratus potest peccare venialiter. Ex parte finis iam dixi nihil esse aggrauans, ergo manet in illo peccatum veniale, sicuti in nobis. Quid D. Thomas circa hoc docuerit, dubium est; P. Suarez eum explicat de Angelis, prout iam sunt, vel in cælo, vel in inferno. Verùm etiam loquendo de illis, non video, cur, quando diaboli lemures ioci caussâ, sicut contingit sæpè, dicunt mendacium leue, aut vitrum aliquod domi frangunt, debeant censeri id facere ex fine mortaliter malo. Sed de hoc fusiùs infrà, dum de obstinatione eorum in malo egerimus. 12

D. Thomas quid in hac difficultate senserit, explicat Suarez.

Secunda conclusio: qui Angelus possit peccare venialiter. Probatur conclusio respondendo argumento contrario.

SECVNDÒ DICENDVM, etiam ex inconsideratione posse Angelum peccare venialiter. Hæc est contra P. Suarez, eo cap. 8. num. 3. Probatur & declaratur respondendo argumento ipsius: ait enim, Angelus non potest habere cogitationes subreptitias, quia intellectus in omnibus cogitationibus subest ipsius voluntati; ergo non potest peccare ex subreptione. Respondeo, aliud esse subreptionem, aliud defectum considerationis perfectæ. Argumentum Suarij probat Angelum non esse capacem subreptionis. Transeat hoc; non tamen probat eum non esse capacem imperfectæ attentionis ad obiectum; imò cùm suprà ex ipsius doctrinâ, & verâ, dixerimus, Angelum posse pro suo libitu fortiùs & intensiùs attendere vni obiecto, quàm alteri, poterit etiam pro suo libitu ita imperfectè attendere ad aliquod obiectum, vt non perfectè distinguat, an sit peccatum, nec ne, & multò minùs, an sit mortale, an veniale. Si autem tunc amaret tale obiectum, non haberet cognitionem sufficientem vt peccaret mortaliter, sed ad summum venialiter. 13

Ex imperfectâ attentione ad obiectum posset Angelus peccare venialiter. Obijcies, dubitando iam peccaturum mortaliter. Contrà Primò. Non quæuis dubitatio inuoluit peccatum.

Dices, eo ipso quòd dubitans, an esset peccatum, illud efficeret, peccaret mortaliter; quia exponeret se periculo faciendi rem moraliter, & quidem grauiter malam. Sed contrà Primò, quia si dubitaret tantùm, an esset veniale, an indiffe-

differens, tunc se non exponeret periculo faciendi rem grauiter malam, sed solùm venialiter. Contrà Secundò, quia posset etiam tunc carere omni reflexo alio iudicio docente in rebus dubiis, tutiorem partem esse eligendam; quia illud iudicium non inest necessariò in Angelo actualiter. Contra tandem Tertiò, quia posset ex defectu attentionis probabiliter putare, illud obiectum esse peccatum veniale præcisè, etiamsi fortè falleretur: tunc autem peccaret venialiter ex defectu considerationis, vt per se constat. Neque video quid aliud possit contra hanc conclusionem obijci. Si autem nihil obijcitur speciale, ergo vniuersaliter, sicut alia peccata venialia admittimus, debemus admittere in illis hoc.

Contrà Secundò, non tenetur Angelus se reflectere in dubio. Contrà Tertiò, ex defectu considerationis posset venialiter peccare.

SECTIO TERTIA.

De libertate Angeli ad non peccandum.

14 DIXIMVS, eos posse peccare; vnde clarè constat, & posse non peccare: peccatum enim dicit potentiam ad sui carentiam. oportet tamen hîc aliquantulùm hærere propter P. Vasquez, qui apud Suarium hoc cap.7. docet, Angelos naturâ suâ sine speciali auxilio gratiæ non posse non peccare. Ratio illius est, quia vt non peccent, necessariò debent habere auxilium congruum: in potestate autem ipsorum non est tale auxilium, sed illud ex gratiâ & liberalitate Dei prouenit; ergo non possunt sine speciali auxilio gratiæ non peccare. Est autem hoc argumentum Patri Vasquez in totâ materiâ de gratiâ valdè familiare: eodem enim probat, nos sine gratiâ Christi nullum posse bonum opus morale efficere.

Vasquez ait, Angelos naturâ suâ sine speciali auxilio gratiæ non posse non peccare.

Circa hanc materiam breuiter DICO PRIMÒ, ferè esse de solo nomine in præsenti: nam in scholâ Societatis nullus negat, quemcumque siue hominem, siue Angelum, benè operantem habere auxilium congruum, siue hoc in se sit ordinis naturalis, siue supernaturalis. Conueniunt item omnes, potentiam ad operandum non includere tale auxilium: verè enim & qui caret tali auxilio, habet potentiam vt benè operetur, quia est in ipsius potestate efficere, vt illud auxilium, quod de facto est sufficiens, sit congruum, vt in materiâ de prædestinatione, & agens de scientiâ mediâ, fusè probaui. Hinc fit, vt, licet nullus benè operetur de facto, nisi qui habet auxilium congruum; per ipsam enim operationem vt futuram, seu vt existentem, redditur congruum; tamen etiam sine vllo congruo datur simpliciter potentia ad benè operandum; sicut nullus operatur benè sine bonâ operatione; at etiam qui non habet bonam operationem, habet potentiam ad benè operandum; ergo, etiamsi Angelo auxilium congruum intra ordinem naturæ non debeatur, quia tamen debetur saltem sufficiens, habebit naturaliter sine nouo fauore prærequisita omnia ad non peccandum: & consequenter poterit non peccare, licet de facto numquam vitet peccatum sine aliquâ speciali gratiâ; nec puto hoc à P. Vasquez negari, qui in ordine ad necessitatem gratiæ per Christum in nobis ita alibi discurrit; & quoad hoc eadem est ratio in Angelis in præsenti casu.

Respondetur Primò sententiæ P. Vasquez.

15

Angelus sine auxilio congruo habet prærequisita ad non peccandum.

SECVNDÒ DICO, certum esse de re apud omnes, quòd Deus det auxilium, quod præniderat congruum, potiùs quàm aliud, aliquem esse fauorem. Vtrùm autem talis fauor dicenda sit gratia specialis, quæstio est de nomine. Nec enim in hoc maior est difficultas, quàm, vtrùm dicenda sit gratia Dei, quòd homo noscatur cum visu, auditu, aut aliquo ex aliis sensibus; quia etiam, supposito dono creationis, non tenebatur Deus dare tales sensus illi homini.

Respondetur Secundò ad P. Vasquez sententiam.

Dices fortè, discrimen esse notabile, ex eo quòd sensus, membra, & omnia alia, quæ pertinent ad constitutionem hominis, non caussantur à Deo, vt à causâ speciali, sed concurrente, iuxta exigentiam caussarum secundarum; vnde cùm hæ respectu mei v.g. sufficienter fuerint dispositæ pro omnibus sensibus, non est gratia singularis Dei, me illos sensus habuisse; fuisset autem, si à solo Deo id prouenisset; cùm ergo auxilia à solo Deo proueniant, & tam facilè potuisset ipse dare hîc & nunc auxilium purè sufficiens, quàm congruum; videtur dicendum, necessariò fuisse etiam intra ordinem naturæ singularem gratiam, quòd dederit congruum præ sufficienti. 16

Obijcies.

Diuersitas tamen hæc facilè reijcitur. Primò, quia Deus eas caussas naturales potuisset nullo miraculo interueniente ita disponere, vt non darent mihi omnes sensus; ergo eadem est ratio quæ de auxiliis. Consequentia est bona; antecedens patet manifestè, & quidem è re præsenti: nam potuisset Deus meæ matri talem cogitationem congruam excitare ad motum, aut cibum hunc vel illum, vnde vel totius mei corporis secuta fuisset turbatio, & mancus, cæcus, &c. nascerer. Quòd si per matrem non impediuit, potuit per alios permittendo alia, quæ matri & proli nocere possent.

Contrà Primò. Deus sine miraculo potuit impedire integritatem membrorum meorum.

Reijcitur Secundò, quia etiam videtur in multis occasionibus Deus quasi naturaliter non potuisse impedire eiusmodi auxilia congrua in Angelis. Pro quo pono, auxilij congrui nomine non intelligi voluntatem generalem concurrendi: hæc enim est eadem, siue homo de facto responsurus sit, siue non; ergo solùm potest intelligi cogitatio ipsa ex parte intellectus de bonitate & malitiâ talis obiecti: nam ad actum naturalem nihil aliud requiritur; atqui ea cogitatio, quæ in Angelo in tali vel tali occasione consurgit, non minùs naturaliter resultat, quàm resultent in infanti, datis talibus caussis naturalibus, membra requisita pro omnibus sensibus: ergo non magis est gratia Dei talis cogitatio, seu auxilium congruum, quàm habere sensus omnes & membra in homine; quod tamen non censetur communiter, etiam apud Augustinum, donum distinctum à dono creationis; ergo pari ratione in Angelis talia auxilia congrua in multis occasionibus solùm debent reduci ad donum creationis seu conseruationis. 17

Contrà Secundò.

Quid nomine auxilij congrui intelligatur.

Confirmo & explico argumentum: Ad actus naturales voluntatis angelicæ non potest requiri, vt paulò antè dixi, nisi cognitio naturalis ex parte intellectus ipsius (nam alia singularis illuminatio Dei sine dubio ad tales actus est omnino superflua) item etiam requiritur voluntas generalis concurrendi; in voluntate non facit

Confirmatur & explicatur, quid ad actus naturales voluntatis angelicæ requiratur.

facit gratiam vllam Angelo Deus. Primò, quia vt auctor naturæ tenetur illam habere; Secundò, quia si eam non haberet Deus, tunc Angelus faciliùs vitaret peccatum: nam sine illâ voluntate indifferenti nulla potest esse libertas; sine libertate autem etiam peccatum non est. Aliunde verò, vt paulò antè dixi, in eâ voluntate nulla differentia esse potest, ratione cuius ibi possit habere locum gratia specialis; nec ibi
18 auxilium congruum consistit; sola ergo cognitio potest restare. At hæc cognitio in sententiâ, quam suprà vt probabiliorem defendi, ab ipso Angelo, vt à caussâ particulari, & se determinante, prouenit: ille enim se ad cognitionem determinat, non Deus illum: ergo licet hæc cognitio præ aliâ habeat rationem auxilij congrui, non potest dici, illam ex singulari seu speciali fauore Dei prouenire: nam quòd excitetur ea congrua, non autem sufficiens, non prouenit à Deo, sed ab Angelo.

Respondebis. Contrà: in præsenti non loquimur in hoc sensu. Respondebis, Deum etiam debere concurrere, vt ea cognitio excitetur; ergo potest locum habere gratia illius volendo concurrere. Sed contrà, quia Deus concurrit tunc vt determinatus à caussâ secundâ; & ita si non concurreret, faceret miraculum, sicut fecit negando igni Babylonico concursum ad pueros comburendos; in concursu autem, quem ita exigit caussa secunda, non præstat Deus gratiam nisi largissimè, quatenus etiam diuinitus aliter poterat efficere. in quo sensu non loquimur nos in præsenti.

Respondebis Secundò. Respondebis Secundò adhuc, quòd Angelus velit in se excitari hanc potiùs cognitionem quàm illam, prouenit sine dubio à libertate ipsius; ergo priùs supponitur aliqua cogitatio congrua. quòd si hæc dicatur etiam prouenire à liberâ volitione ipsius, semper retrocedam, quousque tandem veniamus ad primam, quæ ipsi non fuit libera, & consequenter in quâ Deus potuit illi gratiam præstare; & sic cùm ab eâ pendeant omnes sequentes, omnes erunt gratiosæ, saltem ratione primæ.

19 *Contrà.* Sed contrà, quia in sententiâ (quam vt probabiliorem suppono) non habet locum hæc solutio: nam ea prima cognitio quæ Angelo est necessaria, &, quâ positâ, ad ceteras ipse se liberè determinat, est cognitio sui & suarum specierum: in hac autem infundendâ nullam ei etiam Deus præstat gratiam; quia, vt obseruaui suprà, ea cognitio est naturaliter ipsi debita, ita vt fieret miraculum, si ei non concederetur; ergo neque dici potest, ratione illius specialem illi præstare gratiam, vbi ergo locum habet auxilium congruum?

Respondebis Tertiò. Contrà Primò. Respondebis adhuc Tertiò, in eo consistere gratiam, quòd in tali occasione ei dederit prædictam cognitionem. Sed contrà, quia hoc non est beneficium distinctum à dono creationis in tali momento; in hac autem creatione nullam vult P. Vasquez agnoscere gratiam specialem. quòd si hæc creatio diceretur gratia specialis, iam quæstio esset de nomine. *Secundò.* Contrà Secundò, quia vix potest intelligi habiturum cogitationes diuersas ex cognitione sui, si priùs vno die quàm si tardiùs creatus fuisset; ergo locum non habet etiam ibi ratio auxilij congrui; id enim vt tale dicit connexioné cum actu.

Obijcies tamen hinc sequi, Angelis totâ vitâ non posse Deum intra ordinem naturæ dare liberaliter vllum auxilium congruum. quod est absurdum. *Obijcies.* Respondeo negando sequelam, quia etiamsi non teneatur, potest Deus excitare specialiter sine libertate ipsius Angeli aliquas cognitiones magis illum iuuantes ad amorem boni honesti. *Respondetur.* Neque hoc repugnat præcedenti discursui, quia ibi loquor de cogitationibus, quæ ferè semper & per se excitantur in Angelo; & in eis dixi non esse specialem Dei fauorem, quia ipse Angelus voluntariè se ad eas determinat; cum quo tamen stat, Deum extraordinariè aliquas in ipso specialiter sine libertate excitare. 20

Respondetur Secundò. Necessario in Angelis excitatur aliquando congrua cogitatio. Addo Tertiò & vltimò, quidquid sit de principio excitante cognitionis in Angelo, etiamsi in Deum id reducamus, non videri probabile, sine speciali miraculo posse in tot ac tam variis occasionibus aut materiis occurrentibus ad operandum liberè, Angelum in purâ naturâ existentem semper carere auxilio congruo, & semper debere peccare; malè ergò dicitur, eum non posse vitare peccatum vllum sine gratiâ, cùm potiùs videatur miraculum, si non vitet aliquod.

Obijcies. Dices, quid si in primâ occasione peccaret, tunc sine dubio in ceteris deberet carere auxilio congruo, saltem in pœnam præcedentis peccati. *Contrà Primò.* Sed contrà, quia etiamsi peccaret, non propterea esset proportionata pœna, eum postea in omnia alia peccata permittere cadere, & fortè neque etiam dæmones omnes de facto in omni materiâ occurrente illis peccant. Quis enim credat, eos de nullâ re malâ cogitare, quin habeant affectum peccandi in illâ per conditionem. v.g. si cogitat de castitate, statim eum dicere, Ego, si possem, contra illam peccarem; & 21 sic in omni materiâ, & in omnibus momentis; ita vt numquam habeant vnicam omissionem aut actum indifferentem. certè id mihi durissimum est creditu; sed de hoc infrà. Ergo licet non efficiant actum vllum bonum, nec quidem intra ordinem naturæ efficient saltem non malum, & consequenter non semper peccabunt in omni materiâ de quâ cogitant. Quòd si hoc de facto in dæmonibus dicatur, eò quòd dum inuident hominibus, volunt eos ad omnia peccata trahere, non videtur esse annexum Angelo in quocumque statu, maximè si post peccatum ad tempus detineretur, antequam pœnâ sensus torqueretur; aut non essent aliæ creaturæ rationales, in quibus se vellet vindicare.

Secundò. Secundò, non subsistit ea obiectio, quia etiam in illâ primâ operatione fieri potest idem argumentum: non enim videtur credibile, quòd in materiâ naturali & facili occurrente, infinitis propè Angelis à Deo creatis, omnes sine speciali miraculo in primâ occasione habituri sint cogitationem præcisè sufficientem, & cum quâ succumbant peccato, maximè nullâ vrgente tentatione, aut difficultate ex parte ipsius operis faciendi. Sed de his satis in præsenti; pertinent enim ad materiam de gratiâ.

Ad eamdem materiam de gratiâ spectat etiam alia quæstio, de quâ Suarez hîc, an Angelus cum auxiliis ordinariis vitare queat omnia peccata in purâ naturâ; ideò illam in eum locum 22

cum reijcio: est enim eadem ferè difficultas cum eâ quæ de homine solet etiam in statu puræ naturæ tractari, an sine speciali auxilio vitare omnia peccata queat. Dico *ferè eadem*: nam eò quòd Angeli non habeant passiones eos ad aliquod obiectum malum inclinantes, minor est in illis difficultas ad vitanda peccata, quàm in homine; nisi hominem ponamus prout erat in statu innocentiæ, prorsus appetitu & fomite peccati extincto: tunc enim est eadem difficultas de homine & de Angelis; vnde quæ eo loco de gratiâ Deo duce dicturi sumus, dicta etiam puta de homine.

SECTIO QVARTA.

An teneatur Angelus aliquem actum semper elicere.

SVBSECTIO PRIMA.

Deciditur quæstio.

Sententia Suarez.

PATER Suarez hîc cap.3. ait, etiamsi nullus sit actus in particulari, à quo non possit Angelus cessare, non posse tamen ab omnibus collectiuè, sed necessariò habiturum aliquem. quod explicari potest exemplo vbicationis: homo enim, Angelus, lapis, &c. carere possunt quacumque vbicatione in particulari, non tamen omnibus simul; debent enim necessariò
23 aliquam habere. Pro hac sententiâ citat Ferrariensem, Bañez & D.Thomam: eam tenet Tannerus disp.5. quæst.4. dub.1. probarique posset Primò ex principiis communibus homini & Angelo, quòd scilicet non possit esse pura omissio libera; ergo Angelus non potest ab omni actu cessare. Verùm hæc ratio non vrget, tum quia falsum principium supponit: in libris enim de Animâ fusè contrarium probaui; estque etiam sententia P.Suarez; tum quia, admisso eo principio, posset quis dicere, Angelum se antecedenter determinare ad non cognoscendum, cessante autem omni cognitione etiam clarâ, cessare omnem amorem, non quidem liberè, sed necessariò. Verùm hanc determinationem antecedentem tempore, dixi suprà, non debere de facto in eis admitti, quia difficulter explicatur dependentia à conditione non existente.

Probat Primò.

Secundò.

Secundò specialiter argumentatur P. Suarez, habere aliquem actum voluntatis, est valdè consentaneum Angelo, & magna eius perfectio, neque in hoc defatigatur vllo modo, vt per se patet; ergo tenetur necessariò semper aliquem habere. Confirmat: si sit aliquis actus, in quo nulla ratio mali inueniatur, non potest voluntas ab eo cessare, ob quam solam caussam amor Dei in cælis necessarius est quoad exercitium; ergo cùm in hoc, quod est habere aliquem actum, non inueniat Angelus vllam rationem mali, necessariò illum habebit. quæ ratio mouit etiam P.Tannerum suprà, vt dicat Angelum se necessariò amare amore amicitiæ, de quo subsect. sequ.

Confirmat.

Impugnatur eius ratio & confirmatio.

Sed neque argumentum hoc eiusque confirmatio vrgent; quia eo ipso quòd Angelus sit simpliciter liber, non sufficit, vt teneatur habere actum illum, quòd ille sit perfectio ipsius, & non defatigetur in illo: potest enim iis non obstantibus pro suo libitu operari, & non operari.

Confirmatur ad hominem.

24 Quod confirmo manifestè ad hominem, quia non tenetur, etiam in sententiâ Patris Suarez, habere actum perfectiorem, vel aliquem ex perfectioribus, etiamsi sit maior perfectio ipsius Angeli, & non defatigetur in illo: ergo neque tenebitur ad vllum indeterminatè, etiamsi ille sit perfectio Angeli. Patet consequentia: nam si maior perfectio actus non magis necessitat, ergo nec absoluta perfectio absolutè necessitabit: sicut enim se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Idem magis vrgetur in tertiâ collectione: non enim tenetur habere omnes numero quotquot potest; & tamen in eâ multitudine habet instantiam totum argumentum Suarij & Tanneri: ea enim est perfectio, & in eâ non defatigatur, &c. Quòd si propterea dicant, voluntatem esse necessitatam ad omnes quotquot simul potest, rem dicent valdè duram, & minuentem supra modum libertatem Angeli.

Idem magis vrgetur.

Vnde Beatis sint necessitati ad amorem beatificum.

Exemplum de amore beatifico & confirmatio supponunt falsum: neque enim debet explicari necessitas ad amorem beatificum in cælo, ex eo quòd in tali amore nulla appareat ratio mali: nam etiam Beatis nulla apparet ratio mali in aliis affectibus virtutum infusarum, & tamen non tenentur illos habere; non ergo inde prouenit necessitas. Oritur ergo ea necessitas ex infinitâ obiecti pulchritudine clarè illis repræsentata, quæ vt sic summè allicit ad se, nec necessum est, Beatos se reflectere supra amorem, & deliberare, vtrùm in eo sit aliqua ratio mali, vt ad illum necessitentur. quod explicatur etiam ex humanis: nam quando homo ex nimiâ passione
25 iræ vel amoris quasi necessitatur (& sæpè absolutè necessitatur) non prouenit id ex eo, quòd reflectat se tunc supra suos actus, & in eis non inueniat rationem mali; sed præcisè ex eo quòd ex vehementi passione obiectum amatum ita efficaciter vt bonum proponitur, vel quod odio habetur ita apparet malum, vt necessitetur ab eâ pulchritudine aut bonitate vehementer propositâ ad amorem, & à malitiâ ad odium. de quo fusiùs infrà disp. de beatitudine. Adde, si velimus recurrere ad inconueniens, seu rationem mali, in ipso actu, facilè posse Angelum inuenire aliquam rationem mali in eo actu, scilicet, per illum impediri perfectum vsum libertatis suæ, & dominium in omnes actus: maius enim dominium est, posse omnibus carere, quàm ad vnum saltem in confuso teneri. Prætereà cùm eadem sit substantia quæ influit in actus amoris & intellectus; diceret quis, Angelum hîc & nunc impediri per actus voluntatis, ne tot possit efficere actus cognitionis, animâ partialiter in volitionibus occupatâ; vt ergo pluribus cognitionibus det locum, eum posse liberè ab omni actu voluntatis abstinere. Alterum argumentum, quod ex nostris principiis formari posset pro hac doctrinâ Patris Suarez, vide subsect. 3.

Etiam in amore Dei inueniri potest ratio aliqua mali.

Respondet auctor Primò.

Non repugnat voluntas li-

In hac quæstione discurro consequenter ad mea principia in multis aliis difficultatibus. & Primò dico, me non inuenire repugnantiam in eo, quòd detur aliqua voluntas libera, quæ non

bera, quæ non possit ab omni actu cessare. possit ab omni actu cessare, sed necessariò debeat habere aliquem, siue hunc, siue illum, imò & quæ sit determinata ad vnum in particulari, in quo non habeat libertatem, licet illam habeat circa alios: neque enim in hoc vllam video
26 repugnantiam, & quo ad hanc partem acquiesco sententiæ Patris Suarez, quatenus dum dicit in Angelis id ita contingere, supponit non repugnare illud voluntati liberæ vt sic.

Respondet Secundò. Item alia quæ possit. Secundò dico, neque è contrario vllam esse repugnantiam in aliâ substantiâ creatâ liberâ, quæ posset ab omni actu cessare pro suo libitu (suppono nunc posse dari puram omissionem liberam) quia etiam in tali voluntate non reperiuntur vlla duo contradictoria, vt per se constat.

Dubium, ex quarum numero sit Angelus. Iam autem determinare, qualem ex his duabus libertatibus habeant Angeli, qui de facto existunt, videtur incertum; quia nec ratio naturalis, nec experientia, nec quæ de eis reuelata sunt, quidquam in hoc puncto nobis insinuant.

Respondet Tertiò. Si tamen licet in dubio aliquid determinare, ego magis inclinor ad dicendum, eos posse cessare ab omni actu, quia non volo illis libertatem minuere sine vrgenti ratione: vt enim ipse Suarez benè docet cap. 5. n. 8. contra Bañez, si non ostenditur caussa necessitans, voluntas ius suæ libertatis possidet. quo argumento probat, Angelum non esse necessitatum ad amorem Dei; videtur autem eodem modo ea ratio posse formari ad probandum, non teneri vllum actum efficere. Confirmatur: Quando non est aliqua ratio in contrarium, semper debemus discurrere iuxta ea, quæ de nostrâ voluntate & libertate docemus. In eâ autem non cognoscimus vllam talem necessitatem, ergo neque in Angelo; quandoquidem nulla positiua affertur ratio, quæ ad id asserendum cogat.

SVBSECTIO SECVNDA.
Prima illatio de amore sui.

PRÆCEDENTI affines difficultates duæ vel tres ex dictis facilè à nobis deciduntur. Prima est, vtrùm Angelus teneatur seipsum semper amare, de quâ in hac subsectione, de aliis in sequentibus.

27 *Sentit Tannerus, Angelum teneri se amare amore amicitiæ.* Tannerus suprà relatus ait, determinatè Angelum teneri se amore amicitiæ seu beneuolentia amare, quia in eo amore nullam inuenit Angelus rationem mali; hoc tamen argumentum solutum est præced. subsectione.

Qui a b aliquibus reijciatur ea sententia. Fortasse cum P. Vasquez q. 60. art. 3. retorqueret quis hoc argumentum contra P. Tannerum, & inde probaret, Angelos non teneri ad amorem expressum sui, prout nobiscum sentit P. Vasquez, eos non teneri: nam in cessatione ab illo amore inuenire potest Angelus rationem boni, scilicet posse se eò meliùs occupare in amore Dei. Non placet hoc argumentum P. Suario eo cap. 4. num. 3. quia amor Dei ex toto corde non impeditur per moderatum amorem sui. Hæc tamen responsio nec est consentanea ipsius Patris Suarez doctrinæ, nec videtur sufficiens in se. Non consentanea: nam eodem cap. prope finem n. 19. expressè ait, posse voluntatem tanto conatu ad alios actus applicari, vt non possit circa seipsum per alium actum particularem occupari. Vnde argumentor: Ergo vt summo suo conatu & totis viribus Deum diligar (siue hoc totum requiratur vt amor ille dicatur super omnia, siue ad id minùs sufficiat, de quo non multum iam curo) poterit meritò cessare ab amore sui, prout Vasquez dicebat: & certè ratio Patris Vasquez quoad principium quod assumit, bona est; & ostendit Patris Suarez responsionem non sufficere. Ideò tamen absolutè pro præsenti intento non iudico bonam eam rationem; quia (vt paulò antè obseruaui) non desumitur libertas voluntatis ex eo capite, quòd in cessatione actus sit aut non sit aliqua ratio boni, alioquin etiam Beatis ob idem motiuum esset liber amor Dei; quia in cessatione ab eo inueniunt aliquam rationem boni, scilicet, quòd possint se in aliis actibus exercere.

Quòd si dicas, ceteros actus non esse tam bonos quàm amorem Dei, ideoque propter illos non debere Angelum ab amore Dei cessare; facilè hæc responsio reijcitur, quia (vt ex libris de Animâ, & ex communi sententiâ contra Vasquez suppono) voluntas habet libertatem ad amandum, etiam minus bonum cognitum vt tale, dummodò bonum sit: cùm ergo habere libertatem ad efficiendos omnes alios actus bonum aliquod sit, licet minus quàm se occupare totis viribus in Dei amore; poterit voluntas ob illud bonum cessare ab amore Dei, si ad libertatem sufficiat, vt ait Vasquez, quòd in cessatione ab illo amore reperiatur aliqua ratio boni. Hac ergo ratione omissâ, sufficiant quæ à nobis allatæ sunt subsect. præced. ad probandum, Angelum non teneri ad vllum omnino actum, quæ eo ipso & de amore sui idem probant. 28 *Reijcitur replica quæ posset fieri.*

Obijcies, Angelus semper est in actuali cognitione sui; ergo necessariò rapitur à propriâ bonitate, vt in eâ complaceat, & sibi bonum saltem in communi desideret. Hoc argumento vtitur P. Tannerus suprà. Cui respondeo, in eo discurri à potentiâ necessariâ ad liberam, ideò malam esse illationem, in quâ de libertate agitur. Secundò respondeo, Angelum non esse, vt dixi suprà, semper in actuali & expressâ cognitione sui. Tertiò, etiam hoc admisso, negatur consequentia: quia, sicut bonitas alterius cogniti non necessitat ipsum ad amorem illius, ita nec propria ad amorem proprium; quia propria non semper est maior, frequenter minor quàm aliena, vt in omnibus inferioribus respectu superiorum. Præterea alia bona sibi extrinseca, quæ sunt finita & limitata, non possunt illum trahere necessariò, vt illa amet sibi, ergo. *Obiectio. Responsio Prima. Secunda.*

Replicabis ex dictis à nobis de voluntate diuinâ, Complacentia Dei in bonitate creaturarum possibilium est necessaria, eò quòd bonitas etiam finita, licet non cogat ad amorem efficacem, ad simplicem tamen complacentiam determinat necessariò; ergo idem erit in Angelis; ergo semper tenebitur Angelus complacere in obiecto proposito vt bono, & consequenter in propriâ bonitate. quod & contra hanc & contra præcedentem conclusionem vrget. Respondeo Primò, negando consequentiam à Deo ad creaturas; neque in prædicto loco nos reddidimus rationem vniuersalem omni voluntati; quasi etiam creatæ teneantur semper in omni bonitate 29 *Replica. Responsio. Consequentia à Deo ad creaturas non est bona.*

bonitate positâ complacere; hoc enim manifestè contra experientiam est; sed in Deo aliunde id ostendimus, eò quòd difficultas de actibus liberis non est extendenda in Deo ad simplicem complacentiam; & quia ex suâ infinitâ bonitate est determinatus ad quasi comprobandum per complacentiam omne bonum. quæ duæ rationes non vrgent in creaturis, vt per se patet.

Secundò respondeo, argumentum factum non magis probare Angelum teneri se amare, quàm ceteros Angelos & reliqua entia, in quibus non minorem, sæpè maiorem, aliquando bonitatem inuenit: vnde, sicut non propterea ait P. Tannerus, eum teneri ad amanda ea omnia obiecta, ita nec tenemur nos dicere, eum necessariò seipsum amare.

P. Suarez ait Angelum se semper necessariò amare. P. Suarez cap. 4. aliter in Angelo explicat necessitatem se amandi: supponens enim Angelum semper habere aliquem actum voluntatis siue amoris, siue odij erga aliquod obiectum, infert inde necessariò se amare per illum; quia omnis amor aut odium cuiuscumque obiecti est amor ipsius subiecti illum actum habentis, quatenus reflexè amor & odium seipsum amat, pro eo subiecto, & consequenter amatur Angelo aliquod bonum, scilicet ipse amor: id quod locum habet, etiamsi sit amor amicitiæ respectu alterius; quia, licet alter ametur propter se, ipse tamen amor amicitiæ reflexè amatur pro ipso amante.

30 *Primò.* Hæc sententia displicet Primò ex dictis subsect. 1. supponit enim, Angelum esse necessitatum ad aliquem actum, cuius oppositum, vt probabiliùs, ibi docuimus. *Secundò.* Secundò, admisso etiam eo principio, displicet; quia non est vniuersaliter verum, omnem actum amoris & odij necessariò esse reflexum supra se (imò multi nec diuinitus id fieri posse putant) experientia certè nobis manifestè ostendit sæpè, imò ferè semper, quando nobis proponitur obiectum bonum, immediatè nos prodire in amorem ipsius, nil cogitando de reflexione supra ipsum actum, imò ferè semper caremus cognitione reflexâ illius; sine eâ autem cognitione non potest ipse actus vt obiectum amari; nihil enim volitum quin præcognitum; & hinc *Tertiò.* deducitur ratio à priori contra P. Suarez: quia, vt obiectum aliquod ametur, non est necessum vllo modo cognoscere ipsum amorem, sed obiectum amandum. Quod eodem modo verum est in appetitu materiali: vt enim hic feratur in aliquod obiectum, non indiget reflexione supra ipsum actum appetitus, sed propositione obiecti; aliàs & bruta necessariò reflecterent se supra suos actus. quod falsum est, & contra Patrem Suarez: alioqui nihil volitum quin præcognitum; ergo non est necessum, vt quando obiectum amatur, ametur etiam ipse actus, seu amor, quandoquidem non est necessum vt cognoscatur.

31 *Quartò alij impugnant.* Porrò non esse necessariam eam reflexam cognitionem amoris, fortè posset sic à posteriori probari vlteriùs; quia, si ad amandum v. g. Deum non solùm debet præcedere cognitio de Deo, sed etiam de ipso amore, sequitur processus infinitus: nam & ipse reflexus amor de primo amore debet cognosci, quia ille etiam amatur subiecto; omne autem obiectum quod potest amari, debet cognosci: ergo & secundus amor, qui terminatur ad primum, cognoscitur; ergo etiam tertius amor debet cognosci, qui ad secundum fertur, quia etiam ille tertius amatur, & sic in infinitum. quod euidenter falsum est: ergo, vt obiectum aliquod ametur, non est necessum ipsum amorem reflexè cognosci, & consequenter nec necessariò reflexè amari.

Reijcitur hæc impugnatio Primò. Hoc tamen argumentum, etsi acutum, videtur tamen in eo deficere, quòd supponat, à Patre Suario doceri, eum primum amorem per alium distinctum reflexum amari: tunc enim sine dubio rectè concluderet; at cùm P. Suarez non doceat nisi eum per seipsum amari, frustrà in argumento dicitur, illum secundum amorem debere amari & cognosci; & sic de aliis: frustrà, inquam, id dicitur, quia non est ibi amor secundus, sed vnicus, qui se & obiectum indiuisibiliter amat; omnis ergo cessat processus in infinitum. 32 Fateor hanc solutionem euidenter ostendere, non sequi processum in infinitum, quem argumentum vrgebat; vnde alibi dixi, posse esse aliquem actum reflexum supra se. Vnde solùm dico ego contra P. Suarez, non esse necessum, nec possibile, vt omnibus nostris actibus, tam liberis quàm voluntariis, id tribuamus. id quod mihi sufficit pro præsenti intento.

Reijcitur Secundò. Multi actus inuoluntarij non sunt amor sui. Meliùs ergo Secundò idem intentum probatur, quia multi sunt actus displicentiæ & fugæ, qui non videntur amari, sed potiùs odio haberi, etiam subiecto ipsi, in quo sunt: resultant enim naturaliter ex malo præsenti, vnde simpliciter homo vellet eis tunc carere; vel quia vellet, vt obiectum, etiamsi existeret, non caussaret sibi eam molestiam; vel certè vellet illud abesse, vt sic omnis cessaret dolor ac displicentia voluntatis; dicique idem fortè frequenter potest in amore: naturaliter enim homo amat multa quæ vellet non amare. Est autem difficile valdè explicare, quomodo tunc temporis amor ille iudicetur simul bonus ipsi subiecto, vt propterea reflexè ametur.

Respondebis, voluntatem numquam incipere ab actu odij & fugæ, sed semper ab actu amoris; vnde etiam tunc temporis per illum actum primũ amoris amatur Angelo aliquod bonum.

33 *Voluntas sæpè incipit ab odio.* Sed contrà, quia (vt alibi dixi) nulla est prorsus ratio, cur voluntas, proposito obiecto in se malo, non incipiat simul ab odio illius; & certè arbitror, infantem recèns natum, qui vel frigus vel aliquod malum sentit, posse statim incipere à displicentiâ & fugâ illius, etiamsi priùs non amauerit bonum oppositum. quis id neget? siue simul se indirectè amet, siue non.

Meliùs fortè responderi posset, quando quis fugit aliquod malum, iam eo ipso saltem in actu exercito sibi procurare bonum, id est carentiam eius mali, vnde etiam tunc seipsum amat. Sed contrà: quia, etiamsi ita sit, in præsenti tamen & vltimâ replicâ illud præcisè contendo probare, non quemcumque actum voluntatis esse amorem reflexum sui; quod si semel in eis displicentiis & odio persuadeo, facilè idem de actu amoris colligitur, quia non videtur vnus magis supra se reflexus, quàm alter. & hinc benè reijcio doctrinam vniuersalem, quòd omnis actus sit amor sui ipsius pro subiecto.

Ergo

Ergo ex dictis omnino concludo, non necessariò omnem amorem aut odium esse reflexum supra seipsum, sed posse esse actus puræ amicitiæ, vel erga Deum, vel erga aliam creaturam rationalē; per quos, licet amans causset in se in actu exercito bonum aliquod; talis enim amor bonum est eius subiecti; non tamen id ametur per eum actum, sicut oculus sibi caussat bonum, dum producit visionem, quæ perficit maximè potentiam; non tamen propterea seipsum amat: nam ea visio non est amor sui. & idem est in
34 alijs omnibus cognitionibus & appetitionibus materialibus, & ferè semper etiam in spiritualibus.

Obiectio. Obijcies: Si cognitio & amor non est semper reflexus supra se, vnde prouenit quòd omnis amans & cognoscens sciat se amare & noscere? experientia enim suadet, illum postea recordari se amasse, & nullus est, qui, si dum amat, rogetur an amet, non respondeat, Amo: ergo reflectebat se supra eum amorem.

Responsio Prima. Respondeo iuxta nostra principia suprà posita, actum amoris & cognitionis, quando existunt, producere speciem de se, quam relinquunt in intellectu, & quæ posteà caussat memoriam de illis actibus, aut de obiectis per illos visis, etiamsi, quando exiterunt tales actus, non fuerint semper reflexè cogniti, vt patet in brutis; imò in rusticis etiam & ignorantibus vix potest intelligi, quod necessariò semper detur talis reflexio; manet tamen posteà in eis de illis memoria: ergo ex hac non infertur cognitio re-
35 flexa de eis actibus quando existunt. Et hinc constat, cur quilibet dum amat, si interrogetur, an amet, respondeat, se amare; quia per eam interrogationem excitatur species ab eo amore producta, vel certè ipse amor ad producendam cognitionem sui (quod non fit semper) quando non interrogatur.

Secunda. Secundò respondetur, etiamsi sequatur cognitio reflexa de actibus voluntatis, quando sunt, eam tamen esse impertinentem, vt ipse amor sit reflexus supra se: ad hoc enim debuisset præcedere cognitio de ipso amore priùs naturâ quàm fieret, quia semper priùs naturâ cognosci debet obiectum quàm ametur; cognitio autem subsecuta de amore vt iam existente, summùm potest iuuare voluntatem, vt per aliquem alium actum subsequentem amet, si velit eum primum amorem; at vt ipsemet primus amor seipsum amet, nimis tardè accedit cognitio; omnem autem cognitionem de amore existente esse posteriorem naturâ illo, suppono aliunde vt certum, saltem in creaturis.

36 *Tertia.* Tertiò & vltimò, respondeo, etiamsi ante omnem amorem præcederet cognitio reflexa illius, solùm inde sequi, argumentum primum, quo probauimus nostram sententiam, non esse bonum: addo tamen, eam adhuc subsistere, quia ex secundo argumento videtur colligi, aliquando nos habere naturaliter multos actus, quos reflexè nollemus vllo modo habere; vbi non videtur esse ille reflexus amor, quem aduersa pars contendit.

SVBSECTIO TERTIA.

Secunda illatio de necessitate amandi Deum.

SECVNDA difficultas, quæ ex dictis subsectione 1. facilè hîc deciditur, est, an Angelus teneatur necessariò Deum amare. de hac agit P. Suarez cap. 5. Breuiter respondeo Primò, quandoquidem non tenetur ad vllum actum, etiam non teneri ad amorem Dei. Secundò respondeo, siue ad aliquem teneatur, siue non, ad amorem certè Dei nullo modo esse necessitatum; & quidem illum non cogi ad amorem amicitiæ, & super omnia, videtur res fide
certa. Potuit enim peccare Angelus contra Deum, ergo non tenebatur semper illum amare super omnia. Patet consequentia, quia cum tali amore actuali non cohæret actuale peccatum mortale, etiam contra ordinem supernaturalem, vt per se videtur certum. Ratio verò à priori conclusionis est, quia licet Deus sit in se summum bonum, tale quidem, vt si nosceretur clarè, posset attrahere necessariò ad amorem sui; quia tamen naturaliter loquendo non proponitur Angelo clarè, sed valdè confusè & abstractiuè, inde fit, vt non cogatur Angelus ad amorem illius super omnia, sicut nec homo in viâ ad eum amorem cogitur ob defectum claræ Dei visionis. 37 *Angelus non est necessitatus ad amorem amicitiæ Dei. Ratio à priori.*

Neque ad amorem concupiscentiæ. Deinde neque Angelum esse necessitatum ad amorem concupiscentiæ, quo Deum vt sibi bonum amet, constat ex dictis; quia non amat se necessariò, ergo nec Deum propter se. Adde, etiamsi se ipsum necessariò amaret, non tamen ideò deberet Deum amare necessariò; quia licet ipse Angelus pendeat ab existentiâ Dei, quando tamen iam videt eam existentiam à parte rei positam, potest se ipsum amare non amando Deum à quo ipsa existentia data est; sicut dixi in materia de prædestinatione, posse à Deo amari efficaciter pœnitentiam ante præuisum peccatum absolutè, cognitum tamen sub conditione futurum, quin inde sequatur, illud peccatum à Deo amandum. Quod in præsenti puncto certius est: nam in omnium sententiâ, postquam videtur absolutè existens peccatum,
potest amari efficaciter pœnitentia ad quam re- 38
quiritur ea existentia peccati, licet peccatum aut eius præcedens existentia non ametur; & in multis alijs instantiis idem ostenditur: nam auarus qui amat diuitias, non continuò amat Deum qui eas produxit; ergo, postquam videtur Deus existens, potest amari creatura, ad quam requiritur existentia Dei; nec tamen ideò necessariò Deus amari debebit.

Obijcies. Dices, Angelus est necessitatus ad cognoscendum Deum naturaliter, ergo & ad amandum. *Respondeo Primò.* Respondeo Primò, antecedens fortè esse falsum: poterit enim Angelus ad alia obiecta creata applicare suum intellectum, quin tunc Deum noscat. *Vrgebis.* Quòd si vrgeas in eis obiectis clarè cognitis, debebit saltem vt terminum illarum Deum necessariò cognoscere. *Respondeo.* Respondeo adhuc ei primæ solutioni insistens, posse fortè Angelum ad tam remissas eorum obiectorum cognitiones ac tot se applicare, vt per eas non transeat ex creaturis ad Deum, sicut intellectus per visionem intuitiuam albedinis & aliorum colorum

colorum à Deo dependentium, non transit tamen ad illum. Secundò respondeo, negando consequentiam, quia intellectus est potentia necessaria, & non potest cessare ab actibus quos simul habere potest; inter quos supponitur, vnum esse, cognitionem de Deo, siue in se,
39 siue in creaturis, vt in obiecto formali, de quo iam non disputo; at voluntas est potentia libera, quæ potest cessare à suis actibus, nisi aliunde ostendatur ratio necessitatis, qualis hîc non ostenditur in ordine ad amorem Dei.

SVBSECTIO QVARTA.

Quanta sit inclinatio Angeli in eum Dei amorem.

OCCASIONE verò præcedentis difficultatis quæri potest in simili, vtrùm amor Dei super omnia, licet non sit naturalis Angelo, id est necessarius, sit tamen naturalis, hoc est, iuxta inclinationem naturalem, & an magis inclinetur Angelus ad amandum Deum quàm se.

Sententia Suarez & D.Thomæ.

P.Suarez hîc num.3. duo dicit. Primum, Angelum naturâ suâ propensum esse in Dei amorem, ideoque illi naturalem esse in prædicto sensu. Secundum, magis multò inclinari ex naturâ suâ ad amorem Dei quàm sui ipsius. quod vt certum omnino supponit contra Gabrielem, citatque D.Thomam 1.2. & 2.2. qu.26. art.3. Fundamenta pro hac secundâ parte, quæ simul primam probant, adducit etiam ex D.Thomâ; quia, si ex naturâ suâ magis se diligeret quàm Deum, natura esset peruersa, ac malè instituta. Præterea charitas erga Deum non esset conformis, sed contraria naturæ, ideò naturam non perficeret, sed distrueret. in quo punctо dicit consentire Thomistas, Scotistas, & omnes ferè Theologos. Denique, quia pars semper magis propendet in bonum totius quàm sui; sic aqua ascendit sursum contra naturam suam, propter bonum vniuersi; & manus exponit se ictui, vt caput liberet.

40 *Distinguenda quæ in hac difficultate confunduntur.*

Ego tamen in hac difficultate crediderim aliqua confundi in vnum, quæ sunt valdè diuersa, & debent diligentiùs examinari. Aliud enim est quærere, vtrùm Angelus inclinetur ad magis amandum se appretiatiuè quàm Deum; aliud, an ad magis intensiuè se amandum. item, aliud est, an inclinatio sit maior ad amorem sui quàm ad amorem Dei; aliud, an inclinetur ad maiorem amorem erga se quàm erga Deum. Hæc omnia sunt valdè diuersa, vt statim ex terminis apparet: possum enim ego (vt ex materiâ de pœnitentiâ suppono) magis Deum amare appretiatiuè quàm creaturas, minùs tamen intensiuè. item potest esse maior inclinatio ad amorem vt quatuor v.g. mei, quàm ad amorem vt sex erga Deum: vbi licet inclinatio sit maior erga mei amorem; amor tamen erga Deum, qui à minori inclinatione procedit, maior est. Hac ergo distinctione factâ, per partes satisfaciam propositæ difficultati.

Prima auctoris conclusio. Amor Dei est iuxta naturam angelicam.

PRIMA CONCLVSIO. Absolutè loquendo, amor Angeli circa Deum, siue amicitiæ sit, siue concupiscentiæ, est maximè iuxta inclinationem naturalem Angeli: voluntas enim Angeli propendet ex naturâ suâ in boni amorem: atqui Deus est in se honestissimum bonum, est item Angelo ipsi commodissimum; siue quia ab eo habet quidquid est, siue quia eo fruitur per cognitionem: ergo Angelus naturaliter propendet in amorem Dei, & propter se, vt infinitè honesti, & propter ipsum Angelum cui bonus est, ergo & concupiscentiæ & amicitiæ amor erga Deum est Angelo maximè naturalis, seu valdè conformis naturæ ipsius. Amorem verò concupiscentiæ erga Deum honestum esse, licet non tantum, quantum amicitiæ, ideoque rectissimè naturam in eum posse propendere, suppono aliunde. 41

Secunda auctoris conclusio. Magis propendet Angelus in intensiorem amorem sui.

SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est, Angelum naturâ suâ inclinari in intensiorem amorem sui quàm Dei: non dico in maiorem appretiatiuè, sed intensiuè, eo modo quo mater, etsi sit timens Deum, teneriùs & intensiùs amat filiolum quàm Deum; est tamen parata potiùs filium amittere, quàm Deum grauiter offendere. Hæc conclusio non traditur expressè ab vllo, à nemine tamen negatur, quia non faciunt eam distinctionem in propositâ quæstione.

Vehementiùs per se amatur bonitas visa quàm non visa.

Videtur autem nostra conclusio manifestâ experientiâ, à nobis item & ratione à priori, persuaderi: voluntas enim nostra connaturaliter loquendo vehementiùs & intensiùs fertur in bonitatem quam intuetur, quàm in eam quæ abstractiuè solùm & imperfectè cognoscitur: vnde dici solet, *Quod oculus non videt, cor non dolet*; ergo cùm naturaliter Angelus non possit habere cognitionem de Dei bonitate, nisi valdè obscuram & abstractiuam; se autem & alios Angelos clarissimè noscat, inclinabitur sine dubio in vehementiorem & teneriorem amorem sui, & fortè etiam aliorum Angelorum, quàm Dei.

Propria bona teneriùs amantur.

Secundò accedit ea ratio, quòd propria intrinsecaque bona saltem intensiùs & teneriùs amentur: amabile enim bonum, iuxta Philosophum, vnicuique autem maximè proprium. Id quod cernere licet in Angelis; in quibus adhuc supernaturalibus donis gratiæ ornatis fidei & scientiæ infusæ cognitione de Deo, incredibiliter supra naturam ad eiusdem Dei amorem attractis, de facto præponderauit ea naturalis inclinatio in proprium amorem, non solùm intensiuè, sed & appretiatiuè maiorem quàm erga Deum. Quod argumentum si non probat, magis eos propendere in amorem sui appretiatiuè, minimùm persuadet, propendere in sui intensiorem amorem; maximè cùm talis amor nec malus sit, nec pugnans cum amicitiâ Dei, & maiori eius æstimatione. 42

Neque contra conclusionem hanc militant argumenta D.Thomæ, quæ fortè solùm habent locum contra maiorem appretiationem sui, quæ esset peccaminosa; & non videtur posse esse ex naturâ suâ.

Tertia auctoris conclusio.

TERTIA CONCLVSIO. Etiam videtur Angelus magis inclinatus ad se amandum quàm Deum: non dico *inclinatus* ad se præponendum Deo, sed magis inclinatus ad non cessandum ab amore sui quàm ab amore Dei. Hanc negat Suarez vbi suprà, & pro se citat D.Thomam & alios Theologos; quos tamen fatetur in hoc punctо obscurè discurrere. Ego verò arbitror, Theologos maiori ex parte pro nobis stare; & certè ipse P.Suarez, licet aliis terminis, re tamen

men ipsâ nobiscum sentit, vt paulò pòst videbimus; diuum verò Thomam censeo locutum non de maiori inclinatione in amorem, sed de maiori appretiatione quæ in ipso amore includitur, & à nobis est suprà declarata, & de quâ agemus in quartâ conclusione, quia id solùm probant eius argumenta: nam hæc maior inclinatio non est mala; imò cùm sit in rem bonam, etiamsi non tam bonam, quàm sit amor Dei, simpliciter est bona. Vlteriùs, licet natura non perficiatur propriè per contrarium eius ad quod inclinat; hoc enim esset perfici per id quod horret (quod ex terminis videtur falsum;) at rectissimè perficitur per bonum, ad quod, licet non summè, verè tamen & absolutè propendet. Vnde ex hac conclusione nullatenus infertur, inclinationem naturalem Angeli non perficiendam per amorem Dei super omnia, vt vult D.Thomas; non ergo est ei contraria hæc nostra conclusio.

Inclinatio Angeli in amorem sui simpliciter est bona.

43 Imò Pater ipse Suarez videtur in eam consentire: expressè enim docet eo cap. Angelum multò difficiliùs proprium amorem omittere quàm Dei. id quod Theologi alij etiam videntur supponere. Et licet conetur ostendere Pater Suarez, maiorem eam necessitatem non opponi cum minori inclinatione, certè id non obtinet: cùm enim necessitas hæc sit inclinatio quædam, & è contrario, omnis inclinatio accedat ad necessitatem, necessum omnino est, vt vbi videmus maiorem necessitatem, debeamus maiorem inclinationem agnoscere. Nec sufficit dicere, necessitatem non solùm nasci ex maiori inclinatione, sed etiam ex maiori propinquitate, cognitione & aliis conditionibus. id, inquam, non sufficit, quia cùm maior illa propinquitas, cognitio & ceteræ conditiones ex naturâ rei sint Angelo annexæ, debet maior eius inclinatio naturalis ex illis ipsis conditionibus ponderari; ergo cùm conditiones necessitantes magis ad amorem sui quàm Dei, sint naturaliter magis debitæ Angelo, quàm quæ caussant amorem Dei, inde vel maximè debemus dicere, inclinationem in sui amorem esse maiorem.

Difficiliùs omittit sui amorem quàm Dei.

Confirmo id euidenter: Licet visio Dei cùm primùm existit in Angelo, non solùm inclinet illum, sed etiam necessitet ad amorem supernaturalem Dei; quia tamen ea visio, à quâ necessitas ea prouenit, non est naturalis Angelo, non possumus vllo modo dicere, Angelum naturaliter esse inclinatum ad eum amorem supernaturalem; ergo è contrario, cùm conditiones quæ illum magis trudunt in sui amorem quàm in Dei, sint illi magis connaturales; sine dubio etiam inclinatio, seu (dicam minùs Latinè) trusio ipsa naturalis in amorem sui erit maior. Et sanè ego non video, quid P.Suarez intelligat per eam maiorem inclinationem, si eam separat à cognitionibus requisitis ad amandum; ergo si, vt optimè ipse ibi probat, difficiliùs Angelus dimouetur ab amore sui quàm ab amore Dei, negare nequit, quin eo ipso magis inclinetur ad amorem sui quàm Dei.

Confirmatur ex eo, quòd visio Dei non sit naturalis Angelo.

44 Fortè posses adhuc dicere, eam maiorem necessitatem prouenire non ex maiori inclinatione, sed ex abusu & culpa ipsius Angeli. Responsio tamen hæc facilè reijcitur, quia maior illa necessitas est ante omnem actum, ergo non prouenit à culpâ Angeli. Consequentia est bona: antecedens facilè suadetur, quia si ea necessitas esset actualis, ex eo quòd de facto Angeli acquisiuissent habitum circa se vehementiorem quàm circa Deum; non posset nisi diuinando id dici: si enim natura antecedenter in eum amorem non magis inclinat, quis reuelauit nobis de facto suâ culpâ id habere Angelos, & non potiùs (cùm ex reuelatione nihil constet) dicemus, eos, iuxta maiorem naturalem inclinationem, intensiores habitus circa Dei amorem produxisse?

Angelus magis inclinatur in amorem sui quàm Dei.

Fusè hæc ad hominem vrsi, quia per ea simul probaui meam conclusionem: Angelum enim in purâ naturâ (& idem est de homine) difficiliùs remoueri ab amore proprio sui omnes fatentur. Ideò dixi suprà, Theologos potiùs à nobis stare: imò Thomistæ nonnulli dicunt, omnino in Angelis esse necessarium amorem sui; à Dei autem amore haud ita difficulter eos cessare, videtur per se euidens; ergo cùm inde (vt ostendi) rectè inferatur maior inclinatio in amorem sui, absolutè debemus eam maiorem inclinationem fateri. nec video quid possit contra hanc veritatem obijci, quod sit vllius momenti.

Probatur absolutè ea maior inclinatio in Angelis.

Dices tamen, Amor Dei est maius bonum creaturæ quàm amor sui, ergo magis inclinatur Angelus in amorem Dei quàm in amorem sui. Fortè negaret quis consequentiam, eò quòd non semper natura propendet in maius, sed in id quod sibi magis proprium & consentaneum est. Hæc tamen solutio non videtur sufficiens, quia argumentum probat, eo ipso quòd bonum illud est maius, & magis naturale illi creaturæ, debere eo ipso esse magis consentaneum & proprium. 45

Natura eius non semper propendet in maius bonum.

Meliùs ergo respondetur, inclinationem in amorem non tam esse propter ipsum amorem, quàm propter bonum amatum. Cùm ergo, licet amor Dei sit maius bonum Angeli quàm amor sui, ipse tamen Angelus magis sibi sit intrinsecus, & quodammodò sibi sit maius bonum (extra visionem beatam loquor) quàm Deus ipsi Angelo, ac vehementiùs cuilibet proponatur propria bonitas, magis propendet in se quàm in Deum, & consequenter magis in amorem sui quàm in amorem Dei: sicut, licet cognitio de Deo sit melior, magis tamen propendet in cognitionem sui quàm Dei, naturaliter loquendo.

Inclinatio in amorem magis est propter amatum quàm amorem. Angelus, quia sibi magis intrinsecus, manet quodammodò bonum sibi est.

VLTIMA CONCLVSIO. Probabilius est, Angelum naturâ suâ inclinari in Dei amorem appretiatiuè maiorem quàm sui, siue amorem Dei super omnia, & supra se ipsum esse ex inclinatione naturali. Hæc est mens D.Thomæ suprà; & hanc solùm probabiliter videntur persuadere eius rationes. Dico *probabiliter:* nam ad illam primam, quòd si natura propenderet in maiorem sui amorem, esset peruersa, fortasse aliquis diceret, id non esse absurdum magni momenti: sicut enim noster appetitus ex naturâ suâ propendet in peccatum, siue inclinat ad amandum bonum delectabile, etiamsi contrarium sit Deo; ita posset quis dicere, absurdum non esse, si natura Angeli inclinaret non quidem in illum expressum actum, quo diceret, Magis me amo quàm Deum; sed in alios quibus 46

Angelus suapte naturâ inclinatur ad amandum Deum appretiatiuè magis quàm se.

Reijcitur prima D. Thomæ ratio.

bus sibi amaret bona delectabilia, etiamsi prohibita forent à Deo. Ad secundum verò, quod charitas non perficeret naturam, negatur consequentia: nam dummodò sit res in se honesta, perficere potest naturam, etiamsi in eam non propenderet, sed in propriam naturalem, sicut gratia perficit naturam, etiamsi in eam homo naturaliter non propendeat. Ad tertium denique, de parte magis amante totum quàm se, & ad exempla ibi allata, multa possent dici: nam res graues non mouent seipsas sursum ad replendum vacuum, sed trahuntur violenter ab eo qui remouet aliud corpus, vt suo loco dixi. Manus etiam defendit caput, quia imperatur ab animâ iudicante, minus malum esse lædi manum quàm caput. Adde, Angelum respectu Dei non comparari vt partem respectu totius, sed vt effectum respectu suæ caussæ; potest autem effectus magis sibi attendere quàm suæ caussæ, sicut se magis amat filius quàm parentem. E quibus omnibus apparet, argumenta illa non esse plusquàm probabilia; nihilominùs tamen sufficiunt, quia, quando aliunde nobis de contrario non constat, debemus semper supponere, naturam non plus inclinari, nec quidem physicè, in malum morale quàm in bonum, sed potiùs contrarium; cùm ergo ad ponendam illam inclinationem in Angelo ad eum actum malum nulla prorsus sit ratio, non est vllo modo ponenda, sed potiùs contraria.

Soluitur Tertia.

Omnes tamen probabiles indicantur.

47 Dices, Vnicuique maximè est amabile bonum proprium, ergo Angelus plus se amat quàm Deum. Respondeo distinguendo antecedens dupliciter: vel de amore intensiuo ac teneriori, concedo, vt dixi suprà; de appretiatiuo nego. vel aliter, si cetera sint paria, concedo antecedens; si imparia, nego. Cùm ergo in bonitate diuinâ sit infinita honestas, & rationes supremi domini gubernatoris persuadeant illum nobis præponendum, ideò Angelus non propendet in maiorem sui præ Deo appretiationem, sed potiùs in contrarium.

Angelus se magis amat non appretiatiuè, sed intensiuè, si cetera sint paria, quàm Deum.

SVBSECTIO QVINTA.

Tertia illatio de amore aliarum creaturarum.

48 Vix in hoc puncto difficultas vllius momenti esse potest. In primis enim CERTVM EST, Angelos posse amare alios Angelos & homines tam amore amicitiæ quàm concupiscentiæ: nam hi habent & honestatem, ratione cuius per se amari queant, & naturam rationalem, quæ ad amicitiam requiritur; nec ex parte Angeli amantis vllum est impedimentum, ergo possunt illos amare amore amicitiæ; concupiscentiæ item, quia alij Angeli & homines sunt eis vtiles: vel quia suâ pulchritudine eos delectant, vt rosa flos hominem; vel quia ad alia quæ Angeli intendere possunt, iuuari possunt aliis hominibus & Angelis. in quo nulla prorsus est difficultas.

Prima conclusio. Probatur prima conclusionis pars. Creaturæ rationales sunt capaces amoris amicitiæ & concupiscentiæ. Probatur secunda pars.

Secundò videtur CERTVM, eos non posse creaturas irrationales amore amicitiæ prosequi, quia hæ illius sunt incapaces; quæ repugnantia etiam respectu nostri eodem modo reperitur; posse tamen eos illa amare amore concupiscentiæ: habent enim vtilitatem & delectabilitatem respectu Angeli, ratione cuius amentur ipsis Angelis; imò amore sistente in ipsis brutis, dicam sequenti tomo disp. 29. esto ille amor non sit amicitiæ.

Secunda conclusio. Irrationales sunt solùm capaces amoris concupiscentiæ.

CERTVM Tertiò videtur ex dictis suprà, eos non esse necessitatos ad vllum ex eis actibus circa alios tam Angelos quàm reliquas creaturas: quia si nec Deum nec se necessariò amant, multò minùs ceteras creaturas: nam seipsum & Deum sui productorem, à quo essentialiter pendent, videntur magis necessariò amaturi quàm quæ extra ipsos sunt, & à quibus nullo modo pendent, vt quæ in se non habent bonitatem infinitam, quæ rapiat necessariò in amorem sui. Quod verò D.Thomas huic veritati non opponatur, statim ostendo. 49

Tertia conclusio. Non necessitantur ad vllum harum amorem.

Omnia hæc certa & facilia videntur. Iam Primò dubitari potest, vtrùm Angelus possit odio habere alios Angelos; etenim D.Thomas quæst.60. art.4 ad 3. videtur insinuare, Angelos necessariò amare etiam ipsos dæmones, in quantum sibi similes in naturâ; ergo absolutè necessariò se amant; id quod repugnat proximè dictis; vel certè non poterunt se odio habere. Respondeo absolutè, omnino posse Angelum odio habere alios: & sine dubio dæmones de facto grauissimo odio prosequuntur alios Angelos sanctos, item & homines, imò & Deum ipsum: nam licet natura angelica quà bona non possit odio haberi, possunt tamen in eâ concipi aliquæ rationes mali, ob quas odio habeatur, sicut & in ipso Deo. Dæmon ergo, vel quia putat alios Angelos sibi esse contrarios, impedireque ne seducat homines, & quodammodò de Deo vindictam sumat; vel quia credit fuisse occasionem suæ ruinæ; vel quia sibi præpositi sunt, vel ob alia multa capita, potest odio eos habere. & ita expressè D.Thomas eo art 4. docet. Quod verò suprà in contrarium obijciebatur facilem habet explicationem, scilicet sub eâ ratione similis in naturâ non posse dæmonem alios odio prosequi: ea enim similitudo in naturâ est magna perfectio, quæ vt talis non potest odio haberi. Imò, si aliquis sit eliciendus actus circa illud motiuum, necessariò debet esse amoris. & ita explicat P.Suarez cap.6. D.Thomam.

Dubitatur Primò, an poffint se odio habere.

Respondetur illi absolutè.

Secundò dubitari potest, an Angelus in amore naturali aliorum Angelorum & sui seruet aliquem ordinem, vt vehementiùs amet se quàm alios, & inter alios magis amet sibi similes quàm dissimiles; item plus perfectiores quàm imperfectiores. Respondeo, si de amoris appretiatione loquamur, quæ consistit in eo, quòd si vnus esset relinquendus, potiùs hunc relinqueret quàm illum; planè videtur se plus amare quàm alios Angelos: citiùs enim vellet alios non esse quàm se; & hoc modo per se loquendo plus amat perfectiores, siue sint similiores sibi, siue non; quia natura semper videtur esse parata citiùs amittere bonum minus quàm maius. 50

Dubitatur Secundò, quem ordinem seruet in amando, & quos magis amet Angelus. Respondeo ad illud.

Dico *per se*, quia fortasse in naturalibus contingere posset, vt ob aliquas extrinsecas caussas maiori afficiatur amicitiâ erga minùs perfectum, ideoque illum mallet retinere quàm perfectiorem, vt & in hominibus passim simile

Per se amat perfectiores, per accidens minùs perfectos.

quid contingit. Si verò de intensione loquamur, probabile valdè puto, eum magis intensè se amare quàm alios, ob rationem quam suprà dedi, probans, eum posse per se loquendo intensiùs se amare quàm Deum. Negant id nonnulli hîc, sed falso nixi principio, scilicet Angelum semper operari cum omni conatu, & consequenter omnia æquè intensè amare. Verùm hæc suppositio, vt dixi, falsa est, & suprà, dum de libertate egimus, refutata: nam cùm voluntas sit potentia libera, non debemus ei vllam necessitatem imponere, nisi ad quam efficaci vel valdè probabili ratione cogimur; alioquin, vt ex P. Suario suprà docebamus, ius suæ libertatis possidet: atqui, vt dicamus eum teneri adhibere omnem suum conatum quoad intensionem, nec leuis est ratio, ergo.

Intensiùs se amat quàm alios.

51 Dices, Perfectio maior est eum adhibere quàm non adhibere, ergo debet ea ei concedi. Sed contrà Primò, quia consequentia hæc in actibus voluntatis nulla penitus est, alioquin nunquam possemus dicere, illam possidere ius suæ libertatis; sed necessariò deberet semper perfectiora amare, & actu perfectiori. quod & ipse arguens meritò reputat absurdum. Contrà Secundò, quia, licet fortè videatur maior perfectio, vt semper exerat omnes vires; negatur tamen esse è maiori perfectione, vt æqualiter eam intensionem distribuat inter obiecta; oppositum potiùs videtur dicendum, scilicet maiorem esse perfectionem, si obiectum melius maiori prosequatur intensione, & minus cum minori; vt quod omittit in hoc, compenset in illo; similiter, vt seipsam cum maiori intensione amet quàm alios, quia saltem in genere moris magis sibi debet amare honesta, fugereque inhonesta, quàm aliis; ergo perfectius erit, si se intensiùs eo sensu amet.

Voluntas, quia possidet ius sua libertatis, non necessariò amat perfectiora.

Respondetur Primò obiectioni.

Et hinc deducitur altera responsio ad obiectionem præcedentem, quòd scilicet, etiamsi diceremus eum esse necessitatum ad omnem intensionem possibilem; fortè esset etiam necessitatus ad maiorem circa se quàm circa alios, & sic inæqualiter circa inæquales Angelos: non enim video cur teneatur tam intensè amare hominem in purâ naturâ, quàm supremum & nobilissimum Seraphinum. Quanta autem sit ea intensio, & quomodo de facto se & alios diligat, est omnino incertum, ideò nihil in eâ re dico.

Respondetur Secundò eidem.

DISPVTATIO DECIMAQVARTA.

Vtrùm Angelus in primo instanti peccare potuerit, & de eius immutabilitate & habitibus voluntatis.

1 QVÆRIMVS, an Angelus in primo instanti possit, quantum est ex se, peccare. Dico *quantum est ex se*, quia, si crearetur cum gratiâ infusâ independenter à propriâ libertate, proculdubio non posset peccare; quia nec fuisset in potestate ipsius non habere eam gratiam, cùm, vt supponimus, sit ei data ante omnem actum liberum, seu independenter ab exercitio libertatis infusæ, nec aliunde cum eâ gratiâ valeat coniungere peccatum; ergo absolutè caret libertate. Quo argumento physicam prædeterminationem Societas nostra semper reijcit. At difficultas hæc non habet locum præcisè in primo creationis instanti, sed per totam vitam in omni instanti, quo gratia ei infunderetur independenter ab eius libertate. Quæstio ergo est, an, quantum est ex naturâ suâ, possint in eo instanti peccare vel mortaliter vel venialiter. Hanc quæstionem nonnulli auctores bis sub diuersis titulis tractant, semel agentes de libertate Angeli secundùm suam naturam: & semel, dum de illo disputant, quatenus creatus est, in præsenti statu; per quod tamen non includunt statum gratiæ, sed naturalem huius ordinis rerum. Hi tamen auctores eo ipso quòd excludant gratiam, non possunt vllam facere veram distinctionem inter eos status, qui ambo non sunt nisi vnius tantùm. Vnde eadem argumenta in vtroque loco repetere debuerunt. Ergo vnicè, prout reuerâ vnica est in se hæc difficultas, à nobis est discutienda.

Gratia Angelo independenter ab illius voluntate infusa redderet eum semper impeccabilem.

SECTIO PRIMA.

Nonnulla argumenta pro sententiâ negante.

COMMVNIS valdè inter Thomistas sententia negat, Angelum in primo instanti peccare potuisse. ita D. Thomas, Capreolus, Caietanus, Alensis, Richardus, Argentina, Holcot, Henricus & alij apud Suarez eodem lib. 7. cap. 20. non omnes autem eisdem argumentis vtuntur. Breuiter tamen omnia tangemus. Primò ergo aliqui argumentantur. Nam de facto nullus Angelus in primo instanti peccauit; ergo signum est eos non potuisse. Patet consequentia, quia, cùm fuerint tot myriades illorum; si habuissent libertatem, sine dubio aliquis ex illis peccasset. quomodo enim inter tot nullus reduxit ad actum eam potentiam? Argumento huic cùm benè respondeant nonnulli docentes, si non reddatur ratio impotentiæ, eam experientiam liberam non vrgere, qui potuerunt casu omnes non peccare, maximè cùm eis esset facilius non peccare; cùm, inquam, benè responderint, miror eosdem paulò pòst, ex eo quòd de facto ita contigerit, probare velle impotentiam moralem ad oppositum, quo destruunt præsentem solutionem. Ego addo secundam, Angelos omnes de facto creatos in gratiâ independenter à meritis, ideòque non potuisse de facto peccare; vnde nullum argumentum desumi potest ad eos in purâ naturâ aut sine gratiâ habituali creatos. 2

Negatiua est Thomistarum.

Soluitur Primò ea ratio.

Soluitur Secundò.

Secunda aliorum ratio est, quia non potest operatio

operatio creaturæ esse in instanti; ergo neque peccatum. Respondetur Primò cum Suario & Scoto, falsum esse antecedens: nam operatio indiuisibilis non solùm potest, sed necessariò debet esse in instanti. Secundò respondeo, argumento etiam probari, nec potuisse in primo instanti vllum esse bonum opus Angeli; quod tamen ab omnibus negatur. Tertia sit, quia nulla res habet operationem in eodem instanti quo fit. Respondeo, eodem modo falsum esse antecedens, quia in eodem instanti quo est sol, producit lucem. Addo hinc etiam probari, nec bonam operationem esse potuisse in eo primo instanti, quod est contra argumenti auctores.

Secundæ rationi respondetur Primò. Secundò.

Respondetur tertiæ rationi.

Replicabis cum nonnullis, Illud principium saltem in caussis liberis debet habere locum: nam antequam voluntas operetur, debet esse libera; quia libertas solùm est ad futura. Replica hæc minùs vrget quàm argumentum: nam in primis Deus ab æterno liberè se determinauit, nec fuit priùs tempore liber quàm liberè vellet: sufficit enim ad liberam operationem, si priùs naturâ consideretur essentia indifferens ad hoc vel illud amplectendum. Secundò respondeo, etiam probari, nec quidem liberè potuisse benè operari; quod tamen non conceditur ab illis.

Reijcitur replica.

3 *Essentia pro priori naturæ indifferens, ad hoc vel illud considerata, sufficit ad liberè operandum.*

Replicabis Secundò, Operatio libera non potest simul cum naturali incipere, ergo cùm in primo instanti Angelus operetur naturaliter, non poterit liberè. Respondeo in primis hîc supponi, voluntatem debere habere operationem naturalem, id est necessariam in primo instanti, de quo est difficultas: dicimus enim, nullo modo teneri ad aliquam, sed posse liberè elicere quam velit. Secundò dico, posse habere duas, & tres, & quatuor; poterit ergo se amare naturaliter, & etiam necessariò (si iam ita vis) & simul tempore liberè sibi aliud obiectum malum moraliter velle, & sic posteriùs naturâ peccare. Si verò argumentum contendat, priùs tempore debere esse operationem necessariam, tunc, vt dixi, planè supponit id, de quo est tota controuersia.

Respondetur secundæ replicæ.

Sit ergo quarta aliorum ratio, quia in primo instanti non potest voluntas habere actum perfectè deliberatum; indiget enim tempore ad deliberandum. Verùm neque hæc habet probabilitatem, quia cum solâ cognitione de bonitate physicâ obiecti & malitiâ morali illius potest Angelus peccare; neque est maior deliberatio necessaria. In hanc rationem videtur etiam coincidere sub aliis terminis altera, quâ nonnulli vtuntur, scilicet, voluntatem ad peccandum se debere applicare; quod non potest in instanti facere. Dico in hanc coincidere: non enim video, quid ea applicatio significet, nisi deliberationem. Respondeo, applicationem non esse aliam, quàm habere cognitionem indifferentem & concursum Dei paratum. quæ omnia in primo instanti interuenire optimè possunt.

Reijcitur Quarta.

4

Applicatio ad peccandum est ipsa cognitio indifferens & concursus Dei paratus.

Quinta ratio potest esse, quia neque contra puram naturam potest Angelus in primo instanti peccare, neque contra ordinem supernaturalem; quia, si habuit gratiam, ergo non potuit peccare: si item habuit cognitionem supernaturalem, etiam non potuit peccare, quia ea cognitio detinuit eum ne peccaret. Denique, etiamsi cognitione supernaturali caruisset, ergo non potuit peccare contra ordinem supernaturalem; quia nihil de illo nouit. Hæc tamen ratio in multis deficit. Primò, quia suprà ostendi, posse eos peccare in ordine naturali. Secundò, quia idem argumentum fieri potest de instantibus sequentibus, vt statim apparet: ergo non est argumentum singulare pro primo instanti in quo sumus. Tertiò, quia falsum est, cognitionem supernaturalem eos impediuisse ne peccarent: nos enim cum tali cognitione peccamus frequenter. Quartò, quia etiam de obiecto supernaturali potuerunt habere cognitionem naturalem, vt alibi ostendi, & consequenter ratione illius potuerunt peccare.

Refellitur quinta ratio.

Sexta ratio potest esse ex Malonio apud Patrem Suarium: cùm enim videatur docere, diuinitus saltem Angelos in primo instanti peccare potuisse; rationem tamen adducit, ad probandum naturaliter non posse: quæ si bona est, eodem modo probat, nec de potentiâ absolutâ posse, vt benè obseruauit P. Suarius. Ea autem desumitur inde, quòd si Angelus tunc peccaret Deus esset caussa illius peccati: atqui hæc ratio etiam diuinitus vrget: non enim potest Deus vllo modo esse caussa peccati nisi permissiua, ergo: quòd verò debeat tribui Deo illud peccatum, non probat argumento communi D. Thomæ subsect. sequ. examinando; sed quia essentialiter ante actum secundum peccati debet præcedere actus primus, etiam malus: non enim malum nisi à malo prouenire potest; ergo tribueretur Deo peccatum ratione illius actus primi mali. 5

Deus nequit esse caussa peccati nisi permissiua.

Hanc rationem meritò ibidem P. Suarez exagitat, quia ex parte actus primi nihil aliud requiritur, vt sæpè repetiuimus, quàm entitas voluntatis ex se, indifferens iudicium de bonitate & malitiâ, & concursus Dei. quæ omnia bona sunt. Nec sufficit addere, requiri etiam iudicium practicè practicum de obiecto amando. Hoc, inquam, non sufficit. Primò, quia tale iudicium non esse necessarium, alibi ostensum est. Secundò, quia etiam in primo instanti potuit illud habere Angelus. Secundò principaliter ego reijcio totum Malonij argumentum: nam eodem modo probat, nec in secundo nec aliis instantibus voluntatem posse peccare: nam illud iudicium practicè practicum, aut illum actum primum malum numquam potest habere à Deo: tam enim in secundo instanti quàm in primo Deus non potest caussare aliquod malum; vel è contrario tam potest in primo quàm in secundo. Deinde à se ipsâ voluntas illum habere non potest, quia deberet præsupponi mala ad eum habendum, & daretur processus in infinitum; præterquam quòd si potest à se illum habere in secundo instanti, poterit in primo; vel è contrario, si in primo non, nec in secundo; ergo non est ad rem præsentem actus ille primus malus, aut iudicium practicum.

Sextam rationem P. Suarez refutat.

6

Iudicium practicè practicum numquam voluntati potest à Deo tribui.

In formâ verò argumento respondeo, non esse necessarium ad producendum peccatum, vt supponatur actus primus malus, vt & ipse Malonius ceterique fateri tenentur, ne detur processus in infinitum: nam ipse actus primus producitur, & non ab alio malo; ergo non requiritur

Ad producendum peccatum non necessariò supponitur primus actus malus.

tur malitia præcedens: sufficit ergo, si præcedat potentia ex se imperfecta, seu defectionis capax. An autem ea imperfectio in actu primo dicenda sit oriri à Deo, fortè habet multum de quæstione de nomine.

Nonnulli dicunt non prodire, quia potiùs est imperfectio secuta ex ipsâ substantiâ creatâ: non enim est virtus faciendi, sed potiùs ad deficiendum. Ego tamen dicendum omnino censeo, eam esse à Deo. Primò, quia non est mala formaliter, seu in genere moris, sed physicè, licet sit in ordine ad genus moris: atqui Deus omne malum, quod est in ciuitate, fecit, excepto peccato; ergo & eam potentiam imperfectam, seu imperfectionem potentiæ. Secundò idem probo: nam ea imperfectio non est distincta ab

Probatur Primò, imperfectionem potentiæ oriri ab ipso Deo. Secundò.

7 ipsâ substantiâ, sed identificata illi; vel licet sit distincta, sequitur necessariò ex positione voluntatis: omnis enim negatio ponitur, posito adæquato illius fundamento; ergo Deus producens adæquatè Angelum, eiusque potentias, non potest non producere eam imperfectionem potentiæ identificatam, aut ex illâ naturaliter resultantem: nam negationes eo modo quo sunt non aliter possunt produci, quàm producendo adæquatum illarum fundamentum. Tertiò denique, quia haud ita benè supponunt hi, peccatum omne in solâ consistere priuatione, vnde inferunt, potentiam ad illud solum esse carentiam virtutis: ostendam enim suo loco, consistere in positiuo, & consequenter potentiam illius vt talis debere esse quid positiuum. sed iam satis de hac digressione, occasione argumenti Malonij.

Tertiò.

Qui fortè adhuc vrgere posset pro suo actu primo malo: nam caussa debet continere effectum; ergo caussa peccati debet continere peccatum. Respondeo, non requiri continentiam formalem imperfectionum, sed perfectionum; vnde Deus producens asinum, nec est asinus, nec eius imperfectiones in se habet; ergo cùm peccatum quâ tale sit malum & imperfectum, non est necessum vt voluntas illud producens sit in se peccatum, aut mala; sed sufficit, vt dixi, si sit minùs perfecta.

Caussa productiua peccati non necessariò illud continet.

SECTIO SECVNDA.

Expenditur ratio D.Thomæ.

8 QVI quæst.63. art.5. probabiliùs eam impotentiam peccandi inde defendit; quia si in primo instanti Angeli peccarent, illud peccatum tribueretur Deo: quæ enim in primo instanti productionis effectus in se habet, tribuuntur caussæ illum producenti, iuxta illud principium; *Qui dat formam, dat consequentia ad formam:* atqui Deo nequit tribui peccatum, ergo nec Angelus in primo instanti peccare potest. Hoc tamen argumentum non videtur sufficiens: solùm enim ea tribuuntur caussæ producenti, quæ effectus habet naturaliter & necessariò in primo instanti. quod & ipsum axioma declarat: *Qui dat formam, dat consequentia ad formam.* vbi verbum ipsum *consequentia* clarè significat ea quæ non consequuntur formam, sed liberè ab ipsâ acquiruntur, aut habentur, non tribui danti formam, sed ipsi ea liberè habenti. vnde quoad hoc eadem est difficultas de primo quæ de secundo instanti, vt infrà vrgebo.

Argumentum D. Thomæ insufficiens indicatur.

Circa hoc argumentum benè discurrit Pater Suarez cap. 9. ostendens, Deum non posse esse caussam eius peccati nec indirectam, nec directam: non indirectam, quia nulla nec apparens ratio potest adduci, vnde probetur, cum magis teneri impedire in eo instanti peccatum, quàm in aliis sequentibus: non item directam, quia si Angelus in aliis instantibus peccare potest, Deo solùm permissiuè concurrente, etiam poterit peccare in primo; licet Deus non sit caussa positiua eius peccati, sed solùm concurrat ad materiale eo modo quo in sequentibus.

Deus ne quidem indirecta caussa peccati esse potest.

Conantur etiam aliqui ostendere, D.Thomam solùm locutum de Angelis, prout nunc de facto sunt creati in gratiâ. Verùm D.Thomas nec mentionem fecit talis status, nec ratio ab ipso tradita pendet ab eâ suppositione; sed quia Deo, qui est summè bonus, non potest tribui operatio mala Angeli, vnde ibi addit, Si Angeli fuissent producti à caussâ in se malâ, fore vt tunc possent peccare; hoc autem non pendet à gratiâ, in quâ sunt creati. Confirmo. D.Thomas hîc recurrit ad eum casum omnino impossibilem, vt in eo conditionaliter explicet quando possent peccare; ergo, si solùm sentiret de facto ex creatione in gratiâ eos esse impeccabiles, faciliùs recurrisset ad casum possibilem naturaliter, dixissetque, Potuissent quidem peccare, si tamen non fuissent creati in gratiâ; fatendum ergo ingenuè eum ex contrariâ stare sententiâ. 9

Explicatur mens D. Thomæ.

Videamus iam, quomodo eius argumentum P.Granadus tract. 13. disp. 4. varijs exemplis fulcire conetur. Et Primò ait, ex omnium hominum acceptione videri illud principium per se notum. Quis enim respiciat effectum primò in lucem editum, qui non referat illum absolutè in caussam à quâ primò prodit? Secundò ait, sicut in quouis opere naturalia sunt priora quàm artificialia & libera; ita videtur naturâ comparatum, vt operatio iuxta inclinationem naturæ præcedat operationem eidem inclinationi contrariam; operatio autem iuxta inclinationem tribuitur caussæ, ergo illa necessariò debet esse bona. Tertiò, propterea in rebus humanis auctor alicuius rei artificiosæ dirigit 10 per se primam illius operationem: sic qui horologij artifex est, solet illud in suo loco primum constituere, & vtrùm benè sonet priùs experiri; sic qui calamum temperat, priùs, an reddat benè atramentum, experitur; sic cùm discipulus primùm examinatur, Professor assistere solet, vt primus illius fructus quasi auctor sit.

His tamen confirmationibus facillimè respondetur. Primò, eas non esse è re: si enim quid probant, sanè non solùm in primo instanti, sed multò magis in secundo & tertio, & sic de sequentibus. Horologiarius enim non collocat primò horologium eo animo, vt primâ solùm vice benè sonet; hoc enim parum vel prorsus nihil est; sed maximè vt in posterum benè sonet: vnde si primâ vice benè sonaret, secundâ verò & tertiâ & sequentibus sine vllo ordine, nullus esset qui eum horologiarium non contemneret, aut qui vellet ab eo vllum ampliùs horolo-

Respondetur Granado Primò.

rologium emere. Imò meliùs diceret quis, non esse curandum, si primâ vice benè sonet, dummodò posteà benè incederet. Idem dixerim de alterâ instantiâ calami: quis enim dicet, illum benè temperare calamum, qui ita illum aptat, vt prima litera benè formetur, ceteræ malè? Certè si è contrario fieret, vt prima malè; reliquæ in posterum benè, iure æstimaretur bonus temperator calami. Idem de Professore: si enim talem instruat discipulum, vt solâ primâ vice satisfaciat; posteà verò nesciat quid dicat, non potest censeri talis Professor bonus; censebitur tamen, etiamsi eiusdem discipulus primâ vice vt nouus erret, dummodò in posterum semper benè se gerat.

11 Vides quàm parum sit his exemplis fidendum, quæ examinata diligenter, tantum absunt à probatione sententiæ P. Granadi, vt potiùs contrarium persuadere videantur; sed nec id suadent. Ideò Secundò respondeo, argumentum & instantias solùm posse habere locum in agentibus necessariis, & quæ non sibi liberè dant perfectionem, sed eam à suis caussis recipere debent; in eis enim habet locum communis apprehensio hominum: si enim video horologium, statuam, domum, &c. malè factam, sine dubio defectum artifici tribui, non ipsi domui aut statuæ: neque enim fuit in harum potestate se facere bonas; & quoad hoc etiam in tertio, quarto & quinto instanti tribuitur artifici talis defectus: & tunc solùm in secundo & tertio excusatur artifex domo ruente, si id prouenerit ex casu aliquo superueniente, qui ab eo præuideri non valuit. Nego autem apprehensionem illam communem intelligendam, quando effectus ipse potest, si velit, se vltimò perficere aut denigrare: tunc enim ille est perfectissimus artifex, qui dum eiusmodi effectum producit, illi dat totam perfectionem, quæ à solo producente pendet. Pro aliâ verò liberâ aut acquirendâ aut negligendâ dat illi omnia necessaria; optando tamen semper vt eam acquirat: tunc enim si eam non acquirit, ipsius effectus culpæ

Respondetur Secundò.

12 vitioque vertitur. quod sine dubio ex terminis manifestum est. Cùm ergo Angelus sit liber circa peccatum & carentiam illius, non Deo creanti, sed ipsi Angelo tribuendum erit, si se peccato infecerit in primo instanti.

Angelus primo instanti peccans non Dei, sed suo vitio id facit.

Vrgetur argumentum.

Imò addo, respectu Dei eamdem esse de secundo & tertio instanti difficultatem: si enim in humanis artifex non solùm in primo instanti, sed etiam omni tempore quo durat effectus, illum eodem modo planè conseruaret, seu daret illi esse quo in primo instanti, certè homines non aliter artifici tribuerent illius effectus vitia in secundo & tertio instanti quàm in primo, quia ratio tribuendi est, quòd det esse effectui. Hoc autem etiam in secundo & tertio instanti locum habet; ergo cùm Deus æquè det dæmoni esse nunc ac in primo instanti, non minùs ei tribui debet dæmonis hodiernum peccatum quàm in primo instanti, aut non magis primi quàm secundi instantis.

Refellitur responsio Granadi.

Nec sufficit quod videtur respondere Pater Granadus huic confirmationi, scilicet, in rebus necessariis toto tempore durationis illarum, tribui producenti illarum vitia; non autem in liberis, qualis est Angelus: tunc enim solùm in primo casu tribueretur Deo peccatum Angeli. Hoc, inquam, nullatenus sufficit, quia petit principium sine vllâ planè datâ disparitate. Ideò enim in rebus necessariis tribuitur caussæ in secundo instanti vitium effectus, non verò si sit libera, quia res libera se determinat, & non determinatur à caussâ, vnde ipsi, non caussæ tribuitur operatio; atqui Angelus non minus est caussa libera in primo instanti, ergo si in secundo instanti, licet à Deo accipiat esse, non tribuitur Deo illius peccatum ob libertatem; etiam nec tribuetur Deo in primo instanti, licet à Deo in eo accipiat esse, quia & in vtroque instanti à Deo accipit esse, & in vtroque instanti est ipse Angelus liber.

Addo Secundò, si argumentum valeret quidquam, non solùm Angelum non posse peccare 13 in primo instanti, sed nec carere gratiâ & actibus bonis. quod est absurdum. Sequela patet, quia in humanis non sufficit pro bono artifice, effectum carere vitiis contrariis; sed oportet vt & omnem positiuam perfectionem habeat: non enim satisfacit cocus, qui non dat cibos amaros, sed oportet vt det positiuè palato gratos.

Refellitur Secundò.

Ex his respondetur eodem modo ad secundam Granadi confirmationem, quòd operatio secundùm inclinationem sit prior contrariâ. Dico enim id intelligendum de operatione necessariâ, non de liberâ; alioquin non solùm non peccare, vt immediatè antè dixi, sed & benè operari, teneretur in primo instanti. quod falsum est. Ad instantiam in tertiâ ratione satis superque dictum est.

Angelus in primo instanti nec ad peccandum tenetur, nec ad benè operandum

SECTIO TERTIA.

Cetera pro eâ sententiâ argumenta.

QVORVMDAM Thomistarum pro eâ sententiâ fundamentum est apud P. Suarez suprà num. 6. quòd in primo instanti Angeli occupentur iudicio quodam practicè practico de his quæ tunc tenetur facere; ergo non possunt contra tale iudicium tunc peccare. Verùm hoc argumentum solis vocibus constare videtur. Rogo enim, quid illi termini significent, *practicè practicum*: anne iudicium necessitans? si hoc dicant, supponunt hi auctores quod deberent probare; & potuissent id clarioribus terminis dicere. Fortè timuerunt, ne tunc appareret conclusionem reddi pro ratione; an verò significent iudicium liberum, seu indifferens? at eo non obstante, poterat Angelus peccare. Adde, tale iudicium, qualecumque sit, debere durare in Angelo pro aliis instantibus, non minùs 14 quàm pro primo: malè enim prouidisset natura, si solùm fuisset solicita dirigere eum in primo instanti per tale iudicium, & posteà per æternitatem relinquere sine directione. Et ratio à priori idem declarat, quia vel fuit in potestate Angeli habere tale iudicium; & consequenter potuit pro libitu suo illo carere ac peccare; vel necessariò ante omnem libertatem illud habuit, prout tenentur dicere Thomistæ, si probare aliquid velint. Vnde sequitur, quod paulò antè dicebam, etiam in aliis instantibus duraturum, quia non subest libertati Angeli, sed illam præcedit, & consequenter fit difficultas communis toti

Exagitatur sententia asserens, Angelos primo instanti occupari iudicio practicè practico.

toti tempori sequenti; ex parte hanc eamdem rationem Suarez videtur tueri, & aliter confirmare: sed quia mediam sequitur sententiam, infrà subsect. 4. commodiùs de illo agetur.

Argumentantur ergo alij pro eâ impeccabilitate Angeli in primo instanti. Nam vt voluntas peccet, debet habere iudicium de bonitate & malitiâ morali obiecti, circa quod peccat; id verò fieri nequit in primo instanti: requiritur enim vt priùs nouerit bona physica & moralia, ad quorum similitudinem proponatur. Deinde illi obiectum illud malum, ac si esset verum bonum, cùm in se non sit nisi bonum apparens: id
15 enim quod est apparens, non potest cognosci nisi priùs cognito eo quod repræsentat, seu cuius habet apparentiam: talis autem modus cognoscendi haud dubiè requirit plura instantia.

Respondetur argumento aliorum.

Sola physica obiecti bonitas, mihi aliàs à Deo prohiberi cognita, sufficienter me ad peccandum determinat.

Respondeo Primò, maiorem esse falsam: etenim ad peccandum nequaquam requiritur, vt proponatur obiectum amandum sub ratione boni moralis: sufficit enim, si proponatur bonitas physica quæ amatur, & aliunde sciatur, eam esse prohibitam à Deo; eo enim ipso amor illius erit peccatum: hoc autem benè potest fieri in primo instanti creationis angelicæ. Addo, non solùm non requiri vt proponatur peccatum tamquam bonum morale, sed nec posse proponi in ordine ad peccandum: eo enim ipso non proponeretur vt peccatum, essetque error grauis in intellectu; qui si non fuisset affectatus, nullum esset peccatum in voluntate amplecti tale obiectum. Vt verum autem bonum delectabile sine dubio proponi potest, & quidem sine vllo errore, quia reuerà est tale bonum: vnde malè in decursu argumenti supponitur, peccatum solùm esse bonum apparens; est enim verissimum bonum physicum, licet multò minus quàm morale. Adde, etiamsi esset apparens, posse nosci ante aliud: nam etsi in iride non sint veri colores, sed apparentes; posset tamen homo illos videre, licet anteà veros illis respondentes non vidisset. Deinde Tertiò, etsi priùs deberent alia bona nosci, sufficeret prioritas naturæ,
16 non verò requireretur temporis. Denique respondeo, minorem etiam esse falsam: nam casu quo cognitio requireretur, posset illam Angelus habere in primo instanti: nam tunc habet cognitionem de bono morali; ergo & tunc posset instar illius apprehendere aut cognoscere obiectú Deo contrarium, quia non indiget tempore Angelus, vt ex vnâ cognitione ad aliam determinetur.

Peccatum non est solùm apparens bonum, licet sit morali minus.

Vltimò posset ex Anselmo pro eâ sententiâ obijci: nam libro de Casu diaboli cap. 12. docet primam volitionem Angeli non posse ipsi tribui tamquam se mouenti; vnde meritò infert, eam non posse esse peccatum. Porrò, eam non posse ipsi tribui, probat inde, quia ante primam volitionem nihil vult; ergo non potest per se applicari, sed necessariò debet ab alio applicari. Respondet benè Suarez, rationem Anselmi nimium probare, scilicet nec quidem mereri potuisse Angelos in illo primo instanti: nam operatio quæ Angelo non tribuitur vt se mouenti, sicut non potest esse peccatum, ita nec meritum: vtrumque enim requirit libertatem; meriti autem capacitatem non possumus illis iure negare, non obstante doctrinâ Anselmi, ergo nec capacitatem peccandi. Secundò, deficit illa ratio: nam licet prima operatio non tribuatur Angelo; potest tamen adhuc in primo instanti peccare, si natura priùs applicetur à Deo, vel ab alio ad vnam operationem, & posteriùs ipse operetur liberè: non enim est necessum vt ea applicatio sit prior tempore. Denique absolutè respondetur, nullam aliam ex parte Angeli requiri applicationem, quàm cognitionem boni honesti & delectabilis, ac concursum Dei. quæ omnia & in primo instanti, & ad primum etiam actum possunt concurrere. 17

Obuiat rationi Anselmi Suarez.

Absolutè illi respondetur.

Hæc circa rationem Anselmi, quem conantur aliqui in bonum sensum explicare, & tandem dicunt illum locutum de appetitu innato Angeli, qui debet præcedere ad actus voluntatis. Hæc tamen explicatio violenta est, quia nec excusat Anselmum à sententiâ, quòd Angelus non potuerit peccare in primo instanti: per accidens enim est, quòd id proueniat ex appetitu innato, vel aliunde. Deinde appetitus innatus impertinens est ad punctum de actibus liberis per cognitionem regulatis. Denique talis appetitus impropriè dicitur actus voluntatis: cùm enim sit voluntati identificatus, non potest produci in voluntate. Melius ergo est fateri, eum in contrariâ esse sententiâ; quam tamen non ideò cogimur defendere ob dicenda statim.

Obiter tamen hîc noto, quàm sit D. Anselmus alienus à mente prædeterminantium & docentium semper voluntatem debere etiam in actionibus liberis ab alio moueri, determinari, &c. Anselmus enim vt indubitatum supponit, non posse esse peccatum in actu ad quem Angelus non se mouet, sed ab alio mouetur; vnde sine dubio censeret in actibus factis à nobis Deo nos prædeterminante libertatem nullam esse posse. Sed hoc breuiter insinuasse sufficiat; aliò enim hæc quæstio spectat.

Declaratur mens Anselmi.

SECTIO QVARTA.

Nostra sententia.

NOSTRA ergo sententia, quam defendit Suarez suprà, licet, vt statim dicam, videatur eam limitasse infrà dub. 7. cap. 20. Molina, Vasquez, Pesantius & alij citati ab eodem Suario, asserit, Angelos secundùm se spectatos tam potuisse peccare in primo instanti creationis quàm in secundo. Fundamentum eius doctrinæ est, quia vt ex argumentorum in contrarium solutione constat, nulla est ratio cur id negetur. Secundò, eadem planè est ratio de primo quæ de secundo, aut tertio aut quarto instanti: atqui de fide est, eos in quarto, aut tertio vnóve ex sequentibus peccasse; ergo potuerunt etiam in primo. Maior videtur manifesta: nam in primo instanti potuit esse cognitio boni & mali; item esse potuit auxilium Dei indifferens ad concurrendum. Prætereà actus voluntatis Angelicæ potest fieri, imò necessariò debet totus fieri in instanti; aliunde autem (vt diximus) nihil eos impedit, quo minùs exeant in actum secundum, ergo possunt exire. 18

Basis nostra sententia.

Ea solidatur.

Declaro id magis, notando quæ sit differentia inter primum & secundum instans creationis; quam sæpè etiam ad alia diuersa proposita tetigi.

Declaratur

tetigi. Dico ergo, in secundo instanti Angelum non minùs à Deo produci, & ab eo accipere totum suum esse quàm in primo, & quidem

19 iuxta meliorem sententiam per eamdem numero actionem; ergo ex hoc capite non magis Deo incumbit, cum in primo instanti gubernare ne peccet, quàm in secundo: quia ea obligatio, si quæ esset, oriretur ex eo quòd Deus det illi esse, quod æqualiter in vno instanti ac in altero fit. Quòd verò ante primum instans non præcesserit aliud instans, in quo habuerit Angelus esse, sic verò ante secundum & tertium; est quædam denominatio extrinseca, quæ in ordine ad obligandum Deum, ne permittat eum peccare, sine dubio est valdè impertinens. Quid enim ex eo quòd Deus det esse rei, quæ antea non fuit, inducetur in ipsum obligatio, quæ non inducatur ex eo quòd det esse rei, cui antea illud esse dederat? Certè hinc apparet, non nisi petendo principium, posse eam adstrui obligationem. Et hæc ratio suo modo potest applicari ad omnia alia argumenta, quæ afferuntur ad probandum vel iudicium practicè practicum, vel comparationem boni physici cum bono morali, &c. impedire libertatem in eo primo instanti: possunt enim eodem planè modo ad cetera sequentia instantia applicari. Constet ergo nullam planè esse rationem, cur eis in primo instanti ea libertas non concedatur.

Deo aequè incumbit Angelum gubernare, ne in primo instanti peccet ac secundo.

20 Pater Suarez, qui eo lib 3. de Angeli voluntate videtur absolutè nostram hanc sententiam tradidisse; libro tamen septimo (vt suprà insinuaui) cap. 20. duo asserit. Primum est, de potentiâ absolutâ posse Angelos peccare in primo instanti. Secundum, de potentiâ ordinariâ seu ordinatâ non posse. Quod probat Primò, quia ea quæ Deus numquam fecit, neque facturus est, non sunt procul dubio ordinatæ prouidentiæ ipsius consentanea: atqui nec permisit, nec permissurus est peccatum in primo creationis instanti, ergo. Secundò, quia Patres omnes supponunt valdè audacter, omnes Angelos aliquando fuisse bonos; ergo, quia secundùm potentiam ordinariam non possunt esse mali. Tertiò, decet Deum creaturam in primo instanti specialiter protegere, & pannis quasi infantiæ inuoluere, ne statim degeneret. Quartò, quia hîc videtur habere locum ratio D. Thomæ, quòd tribueretur Deo peccatum illud in primo instanti: nam saltem quoad alios, si simul cum creatione viderent peccatum, non possent discernere à quo illud esset, an ab ipso Deo creante, an ab ipsâ creaturâ; ergo debuit in primo instanti esse bona, vt sic appareret, non à Deo, sed à se habere malitiam.

Suarez argumenta.

In hac tamen limitatione P. Suarij aliqua minùs placent. Primum est, quòd videatur contrarius sibi ex his quæ lib. 3. docuerat: nam licet ibi dixerit se agere de Angelo secundùm se; hîc verò videatur agere de illo vt subest speciali prouidentiæ (quo vitari videtur contradictio) tamen ita ibi egit de Angelo secundùm se, vt etiam illum compararet ad Dei prouidentiam; inde specialiter etiam ibi tetigit hoc argu-

Improbatur prima illius doctrina.

21 mentum D. Thomæ, an Deo tribueretur illud peccatum, eò quòd illud permitteret; dixitque non tribuendum vllo modo, quia Deus non magis tenetur non permittere in primo quàm in secundo instanti: iam autem hîc dicit Deum specialiter teneri, & tribuendum ei peccatum: ergo in eodem sensu vtrobique agit de eâ difficultate; quod & suprà obseruaui: nam omnes rationes, quas hic in contrarium affert, sunt etiam de Angelo secundùm se. Confirmo: quia, cùm hic repugnantiam non desumat ex eo quòd Angeli de facto sint creati in gratiâ, sed ex prouidentiâ illis naturaliter debitâ; agit sine dubio de illis secundùm se, id est de illis secundùm ea quæ eis naturaliter debentur, ergo vel vtrobique debet eis negare eam potentiam, vel vtrobique concedere.

Secundum, quod minùs placet, est ea distinctio potentiæ ordinariæ & absolutæ: nam si recta prouidentia Dei exigit eam protectionem, certè nec diuinitus potest Deus facere contra eam, & consequenter nec diuinitus poterit Angelus peccare. Vbi aduerte, Deum posse facere diuinitus contra exigentias naturales caussarum, v. g. ignis, frigoris, &c. quia eas naturales seu physicas exigentias violare ex supremo Dei dominio, non est malum moraliter; quin potiùs sæpè est multò melius moraliter, quàm eis se accommodare. At, facere contra id quod dictat prouidentia moralis, & ratio in genere moris, cùm eo ipso videatur malum, non potest nec diuinitus à Deo fieri. Et hinc probamus contra Scotum, si Deus naturaliter non potest mentiri, nec diuinitus posse; ergo si prouidentiæ Dei contrarium est permittere Angelum in primo instanti peccare, ideoque, naturaliter loquendo, non potest, certè nec poterit vllo modo etiam diuinitus; imò contra Malonium suprà P. Suarez hinc probauit, si Angeli naturaliter non possunt peccare, nec etiam de potentiâ absolutâ. Quòd si dicat se non docere, omnino determinatè id dictari à diuinâ prouidentiâ, sed esse illi congruentius: contrà sic argumentor, & rogo, an, non obstante eâ maiori congruentiâ, contrarium simpliciter sit honestum, an verò malum? si malum, ergo nec diuinitus potest fieri; si honestum, vnde infertur, Deum naturaliter non posse id efficere? nam licet sit minùs honestum, Deus naturalissimè potest amare minùs bona; ergo hîc & nunc non cohærent ea duo de potentiâ ordinariâ & absolutâ.

Improbatur secunda.

Deus absolutè potest physicis rerum exigentiis contraire, non tamen prouidentiæ morali, & rationi in genere moris.

22

Tertium, quod displicet, est explicatio potentiæ ordinariæ: nam licet attentâ solâ voce videatur bona; ordinariè enim id significat, quòd frequenter fit; à Philosophis tamen & Theologis, quando vsurpatur prout contraposita huic *potentia absoluta*, significat id quod naturaliter, seu quod sine miraculo proprio fit. In quo sensu multa nec facit de facto, nec fecit Deus; quæ tamen naturalissimè sunt, & fieri possunt de potentiâ ordinariâ, simpliciter loquendo: potuit enim alium mundum creare, potuit plures Angelos, potuit non permittere Adamum peccare, potuit Iudam saluare, & iis similia innumera; ergo non benè explicatur potentia ordinaria per hoc quod ordinariè fit, sed necessariò debet ad miraculum vel supernaturale recurri. In quo sensu nondum ostenditur, non posse nisi miraculosè Angelos peccare.

Tertia improbatur.

Iam ad argumenta in particulari respondeo. 23
Ad primum, satis constat, non benè inferri, *De facto non fit, ergo non potest nisi miraculosè fieri*;

Respondeo ad primum Suarez argumentum.

ri; & expressè hoc argumentum ab eadem experientiâ in hac materiâ suprà reiecerat Suarez, vt & suprà notaui. Nunc addo, illud etiam probare non posse, Deum naturaliter, seu de potentiâ ordinaria, creare Angelos sine gratiâ, quia de facto nullum creauit, nec creaturus est sine illâ: atqui id quod semper fit, est iuxta prouidentiam diuinam Dei; ergo & ea creatio, cùm tamen ex terminis constet id falsum esse: nam gratiæ infusio & auxilia, &c. etsi in omnibus fuerint, in omnibus fuerunt supernaturalia. Vide ergo argumentum esse inefficax, cùm res quæ fit supernaturaliter, facta fuerit in omnibus indiuiduis Angelorum.

Reijcitur Secundum. Secundum è Patribus desumptum etiam non vrget, quia illi omnes eam bonitatem non inferunt ex debito naturali, sed ex Scripturæ locis, quæ eos in gratiâ fuisse significant. de quibus infrà. Alioquin etiam debuisset inferri, naturaliter non posse non in gratiâ creari, & actus supernaturales elicere, quia audacter dicunt Patres, eos fuisse bonos & in gratiâ: hoc autem asserere, planè esset destruere ipsum conceptum rei supernaturalis, & opponi veritati Catholicæ, docenti gratiam non deberi.

14 *Tertium.* Tertium, quòd sit consentaneum prouidentiæ diuinæ manu tenere eos in primo instanti, fatemur libenter, dum dicatur etiam permittere eos cadere, non esse prouidentiæ dissonum; licet non sit tantum bonum, quod pótest nunc admitti. At inde nullatenus sequitur, Deum naturaliter teneri eos non permittere, quia, vt fusè contra Granadum alibi, & fatetur ipse Suarez, Deus non tenetur eligere meliora.

Vltimum ex D. Thomâ iam est solutum; confirmatio illa noua, quòd non posset dignosci, an à Deo, &c. non vrget: nam in primis solùm haberet vim, casu quo aliæ essent creaturæ: nam si solùm sit ipse peccans, satis clarè ipsi constabit ex se, & non à Deo, peccasse. Secundò, quia nec vrget, etiamsi alij existant: nam illi, quia rationis capaces sunt, sciunt Deum non cogere ad peccatum, sed homines à se habere illud liberè, ergo.

Vnde CONCLVDO, non esse rationem, cur nostra conclusio determinetur ad potentiam absolutam, sed absolutè dicendum, naturaliter etiam potuisse Angelos in primo instanti peccare, attentâ etiam prouidentiâ Dei eis debitâ, nisi fortè ratione gratiæ, in quâ creati sunt, id eis repugnet. de quo suo loco.

Hinc à fortiori constat, Angelum, casu quo in primo creationis instanti nihil penitus fuisset operatus, potuisse, inquam, in secundo incipere per peccatum: si enim potuit in primo, absque dubio multò meliùs poterit in secundo. neque potest vlla ratio excogitari quæ hoc specialiter impugnet.

SECTIO QVINTA.

De immutabilitate voluntatis angelicæ.

25 *Dæmones, vt & damnati, de facto sunt incapaces pœnitentiæ.* NON quærimus, an dæmon de facto dolere possit se peccasse, & pœnitentiam validam agere: suppono enim vt omnino inter Catholicos certum, eum non posse, Deo in pœnam denegante efficacia, aut etiam sufficientia auxilia. quo sensu etiam homines iam damnati sunt pœnitentiæ omnino incapaces. de quo fusiùs infrà. Quærimus ergo, an ex naturâ suâ Angelus possit respuere bonum priùs à se amatum, aut è contrario, amare quod antea respuerat: vno verbo, an possit in contrarium suam mutare voluntatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententiæ negantis aliquot argumenta.

THOMISTÆ ferè omnes negant Angelis mutabilem voluntatem. ita Caietanus, Bañez, Zumel, Capreolus, Nazarius & alij, quos refert & sequitur P. Granadus tract. 14. disp. 2. Vbi eam sententiam probat Primò auctoritate D. Bernardi aientis, Angelos esse irreuocabiles, & lapsu irremediabili corruisse. Quod ipsum Anselmus docet; Damascenus verò ait, eos esse pœnitentiæ incapaces, quia corpore vacant. Vbi eius interpres Clictouæus magis immobilitatem Angelo adstruit. Facilè tamen his locis omnibus respondetur, in eis esse sermonem de Angelis in statu præsenti, quem ratione pœnæ habent, vt paulò antè dixi; & in omnibus hominibus iam damnatis eadem ratio locum habet. Quòd verò Damascenus eos dicat pœnitentiæ incapaces ob corporis defectum, non vrget: loquitur enim in ordine ad eas afflictiones corporis quas pœnitentes exercere solent, per quod nihil dicit de immutabilitate ipsorum, seu quòd non possint hodie amare quod heri odio sunt prosecuti. Clictouæus difficiliùs loquitur, sed eius auctoritas non est magni momenti. 26 *Explicatur mens DD. Bernardi, Anselmi & Damasceni*

Secundum argumentum Granadi. Secundò, vt conclusionem probet, supponit P. Granadus, se non ita intelligere hanc immutabilitatem, vt physicè repugnet etiam contrarium velle; sed solùm vt ita difficulter, vt numquam contingat, dicaturque ideò moraliter impossibile; nec amplius aliquid à D. Thomâ censet probari hac quæst. 64. art. 2. eam autem moralem immutabilitatem probat ratione D. Thomæ, ex eo quòd vis appetitiua sequitur intellectiuam vim; atqui intellectus angelicus apprehendit immobiliter; ergo & voluntas eorum immobiliter apprehendit. Vidit Granadus duram esse hanc rationem, ideò ait, eam non accipiendam rigorosè, sed per quamdam conuenientiam, quæ manu ducat nos ad intelligendam inflexibilitatem voluntatis angelicæ: desumitur autem inde, quòd noster intellectus in multis potest errare; angelicus verò rarò, vnde nos possumus mutare sententiam frequenter, Angeli verò non nisi rarò.

27 *Reijcitur Granadi declaratio.* Hæc tamen declaratio, seu limitatio Granadi, non est ad rem: nam etiamsi daremus, Angeli intellectum in nullo penitus errare posse; nihil inde pro voluntate: nam intellectus est potentia necessaria determinata ad verum; at voluntas est libera: quid ergo, ex eo quòd intellectus non possit vero dissentire, infertur, nec voluntatem posse mutare opinionem? miror quòd non inferatur, voluntatem non posse hoc præ illo amare, aut eligere inter ea duo bona, quia intellectus nihil horum potest. Quòd si semel similitudo non est bona, quæ est, quæso, ea conuenientia, ratione cuius ab vno ad alterum discurratur? nónne ibi planè diuinatur? Adde, D. Thomam absolutè eam immutabilitatem ponere,

nere, nec ad eas limitationes P.Granadi recurrere: vnde instantiam ab intellectu simpliciter & absolutè bonam esse reputat, nec quidquam addit de eâ coarctatione; ideò vel absolutè tenenda est ea sententia quoad necessitatem physicam; vel absolutè omnis est neganda: ea enim media moralis, quam hîc & alibi passim Pater Granadus Deo & Angelis imponit, intelligi difficulter potest; vnde sine magno è ratione aut experientiâ argumento non oportet illam adstruere.

Rationes quædam pro mente Granadi.

Sed videamus, quid addat pro maiori eius rationis firmitate: ait ergo Primò, experientiâ compertum, quò aliquis sapientior est, & meliùs considerat quæ facturus est, eò difficiliùs mutare deinde propositum: quia etsi occurrat posteà aliqua noua ratio, contemnitur, eò quòd dicat, iam fuisse rem anteà benè consideratam; ergo, cùm Angeli ex perfectissimâ consideratione eligant, non possunt posteà mutare voluntatem. Secundò, voluntas Angeli applicatur cum summo conatu, ergo non potest posteà volitionem mutare. verùm de hac secundâ ratione inferiùs. Tertiò, quia, quòd voluntas
28 absque ignorantiâ aut passione eligit, ex plenissimâ deliberatione magis firmiter tenet. Hæc tamen ratio videtur relabi in primam de homine, qui quò sapientior est, eò minùs mutat sua consilia. Quartò & vltimò, quia proprium est superborum nimiùm adhærere sententiæ suæ, nec agnoscere se malè egisse; ergo, cùm Angeli sint superbissimi, non mutabunt voluntatem.

Occurritur illis.

Hæc omnia sunt facilia, & magnâ ex parte non sunt è re præsenti. Ad primum respondeo contrarium ei objiciendo principium: *Sapientis est mutare consilium.* Sed quidquid de hoc sit, vt rem ad sua principia reducamus, suppono, etiamsi homo habeat libertatem ad amandum id quod vt minùs bonum proponitur, vt fusè contra Vasquez alibi ostendi; ordinariè tamen id amare quod hîc & nunc vt maius bonum & vehementius proponitur. Quod maximè verum est in ordine ad operantem prudenter; & ad hunc finem deliberationes & consultationes ordinantur, vt quale sit maius bonum cognoscatur; agnito autem maiori & vtiliori, voluntas nostra illud eligit, oppositum respuit. Hinc Secundò fit vt prudentiores difficiliùs mutent sententiam, non quòd eorum voluntas adhæreat magis firmiter; sed quia difficiliùs post prudentem considerationem occurrunt eis rationes, quæ ostendant melius esse contrarium. At hæc difficultas tota est etiam ante electionem; nam sicut posteà, quia semper res illa
29 apparet eis vt magis bona, non mutant volitionem; ita ab initio ad eam volitionem præ aliâ necessitati quodammodò sunt. Nec maior est necessitas iam mutandi quàm non amplectendi maius bonum; & in initio tantam habuêre difficultatem in non amando eo obiecto, ob rationem maioris boni, quam posteà in mutandâ voluntate circa illud.

Ordinariè id amatur, quod & vehementius & vt maius bonum voluntati proponitur.

Retorquetur difficultas.

Hinc infero pro omnibus tribus confirmationibus, eam difficultatem non esse maiorem in mutatione voluntatis, quàm in non inceptione eiusdem: vnde cùm in Angelis supponat P.Granadus, & meritò, etiam post perfectissimam deliberationem, & post cognitum maius & minus bonum, eos habere in initio libertatem etiam moralem ad eligendum vnum præ alio, etiam minus præ maiori; manifestè inde deduco, non posse ex illorum consultatione aut immobilitate in apprehensione vllo modo inferri, eos magis esse necessitatos ad continuandum eum actum, quàm fuerint ad illum incipiendum: nam quòd inceperint amare, non facit obiectum esse ipsis melius aut conuenientius; ergo non magis trahit posteà quàm anteà; deliberatio autem perfectissima nihil facit, quia, etiam totâ eâ stante, potuit contrarium amare: ergo & nunc poterit. & certè rem prudenter consideranti clarè apparebit, hanc esse genuinam eius experientiæ explicationem; vnde constat pro immutabilitate voluntatis eam esse impertinentem.

Respondetur ad vltimum.

Ad vltimum de superbo respondeo, rationem esse non vniuersalem, sed solùm de facto pro peccato dæmonum. Numquid Angeli boni sunt superbi? ergo saltem illi in rebus aliis indifferentibus mutare poterunt voluntatem. 30
Numquid, si in purâ naturâ vnus voluisset se huc mouere v.g. essétne adeò superbus, vt non posset propterea contrarium velle, & mutare voluntatem, alioque ire? Adde, superbiam non tam inferre tenacitatem voluntatis quam iudicij: non enim vult superbus videri se errasse in iudicio. At in ordine ad volitionem penitus cessat hæc ratio: nam ab initio amans minus bonum cum perfectâ deliberatione (vt supponimus Angelum peccasse;) debuit necessario cognoscere se incursurum notam, quòd minùs benè elegerit (alioquin fuisset hæreticus, si contrarium credidisset;) & tamen non curauit eam opinionem de se tamquam de eligente minus bonum; ergo ratione superbiæ non erat curaturus aliam opinionem, quòd iam mutet voluntatem, etiamsi eam mutaret in peius. Et applico huc doctrinam paulò antè datam: ideò enim homo communiter censetur mutare propositum, quòd credatur nouas rationes, quæ rem illam ostendant minùs bonam inuenisse; cumque id arguat defectum intellectus ipsius in præcedenti deliberatione, vt eam notam fugiat, persistit in suâ opinione seu volitione. Quòd si velle iam contrarium obiectum, non significaret talem defectum, sicut initio fuit indifferens ad amplectendum etiam minus bonum, non obstante malâ opinione erroris practici, & sæpè amplexus est illud, etiam mutasset suam voluntatem, posteà non attentis dictis hominum circa eam mutationem.

Vrgetur.

Est tamen contra hæc grauis difficultas è nostris principiis, quia ipsa mutatio voluntatis iisdem rationibus stantibus est imperfectio quædam moralis; ideoque nos diximus alibi, immutabilem esse voluntatem Dei, ne ipsi imperfectionem aliquam tribuamus; ergo eam imperfectionem potest etiam timere superbus in eâ mutatione suæ voluntatis independenter ab eo quòd censeatur iudicium mutare. Respondeo, esse quidem imperfectionem in omni mutabilitate, de quâ posset aliquis meritò suo modo confundi; at non confunditur superbus de omni imperfectione. Diabolus enim benè nouit, se malè agere amando peccatum, & laudabilius fore, si bonum morale amplecteretur; at non propterea 31

Satisfit argumentis aliorum.

Superbum non omnis imperfectio confundit.

propterea de eo peccato confunditur, aut propterea humiliatur.

Solutio promouetur. Addo, pro maiori totius argumenti & instantiarum solutione, etiamsi ad mutationem voluntatis requirerentur nouæ caussæ, eas suppetere posse Angelis, vt suam voluntatem mutent. Quis enim negare audebit, diabolum non ita perfectè præuidisse & agnouisse quid ex peccato secuturum esset, ac nunc experitur? ergo habet plusquam sufficientes rationes, vt iam mutaret suam voluntatem: &, vt infrà ostendam, est plusquam probabile, ipsum (dolore licet infructuoso) grauissimè pœnitere, & de amissâ gloriâ contristari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Cetera eiusdem sententiæ argumenta.

32 SECVNDVM sit, Angelus immobiliter adhæret vltimo fini, eo autem ipso etiam adhæret mediis; ergo non potest mutare suam voluntatem, quia neque circa finem, neque circa media eam potest mutare. Aliud autem obiectum circa quod possit, non est. Respondeo, maior est falsa, & minor non est verior. Maior, quia potest Angelus pro suâ voluntate vltimum suum finem iam in hoc iam in illo obiecto collocare, vt infrà constabit. Et, vt suprà notaui, non ponit suum vltimum finem in quocumque obiecto quod amat. Præterea minor falsa, quia potest circa eumdem finem hoc vel illud medium eligere; & sæpè continget, vt erret in electione mediorum; cur autem non poterit tunc mutare voluntatem circa electionem mediorum? quo pacto & nobis sæpè contingit: manentes enim in eâdem intentione finis, mutamus electiones. Tandem consequentia non est bona, quia non omnia quæ Angelus vult, vult propter vltimum finem, vt suprà dixi: ergo, licet in intensione & electione circa vltimum finem non esset mutabilis, posset tamen circa alia obiecta mutare voluntatem.

Obuiatur secunda quorumdam sententia.

Non quodnis Angeli obiectum quod amat est vltimus eius finis.

Tertium argumentum sit, quia efficacia voluntatis angelicæ est summa & perfectissima; ergo quando inclinatur ad aliquod obiectum, inclinatur cum summo pondere, conatu & efficaciâ, ita vt ampliùs non possit surgere, & aliò applicare voluntatem. Respondeo, hoc argumento nimis multum probari, scilicet non solùm Angelum non posse pœnitere, sed semper debere manere in actuali eâ volitione, quam aliquando habuit. quod falsum est, & contra ipsos aduersarios. Si enim Angelus vult se mouere in aliquem locum, non debet manere per totam æternitatem in eâ voluntate; ergo potest ab eâ cessare: si autem semel cessat, certè non potest iam voluntas præcedens, quantumcumque efficax & ponderosa, illum grauare, ne contrarium velit: quia quod non est, parum nocet aut grauat. Respondetur ergo, illud de summâ efficaciâ Angeli tantùm esse terminos ad confundendam quæstionem: si enim velint docere, eum facilè posse efficere quod vult efficaciter, transeat antecedens, eò quòd clarè cognoscit quæ possit, & consequenter non se determinat ad volendum efficaciter, nisi id quod ab eo potest fieri; at hinc quid ad propositum de immutabilitate voluntatis? Rursus, si velint illum

33 *Tertium aduersariis ipsos magis petit.*

necessariò habere actum intensissimum, & hanc vocant efficaciam, admitto nunc antecedens. quod tamen suprà falsum esse probaui; at cùm possit & ab hoc actu cessare, eò quòd liber sit, potest posteà etiam in contrarium, & quidem cum tam intenso conatu, inclinari. Tandem, si per efficaciam summam intelligant immutabilitatem, assumunt quod deberent probare, ideoque illis eadem facilitate negatur.

Quartum sit, Angelus non est capax pœnitentiæ, iuxta communem sententiam Patrum; ergo non potest mutare voluntatem. Respondeo, vt dixi suprà, Patres loqui de Angelis malis in ordine ad dolendum de peccato ex amore Dei, aut alio motiuo honesto: de facto enim in pœnam illius sunt obdurati; at in ordine ad alia obiecta, & ex naturâ rei nihil docent Patres, nec ex incapacitate pœnitentiæ quidquam infertur pro difficultate quam tractamus. 34

Satisfit quarto argumento.

SVBSECTIO TERTIA.

Contraria sententia defenditur.

VERA ergo sententia, quam fusè & benè P. Suarez hîc à num. 5. defendit, docet eos esse mutabiles. Eamdem priùs docuit Bonauentura, Scotus, Durandus, Gabriel, Gregorius; è nostris Molina, Vasquez, Arrubal, Valentia, Becanus apud Granadum suprà disput. 1. estque omnium ferè recentiorum Societatis. Pro quâ clarissimâ refert idem Granadus Nazianzeni, Isidori, Nicetæ, Fulgentij & Damasceni testimonia, quibus nullatenus sufficienter respondet, dicendo eos docuisse, Angelos physicè posse mutare suum propositum, non verò moraliter; non, inquam, satisfacit: nam sancti Patres nihil de eâ impotentiâ morali cogitarunt, maximè tali, quæ numquam reducitur, nec à Deo videtur in actum reducenda. Pro eâdem sententiâ P. Tannerus (quam & defendit quæst. 4. dub. 1.) citat Hieronymum Epist. 146. ad Damasum & Nyssenum lib. de Orat. Dominicâ, Fulgentium de Fide ad Petrum cap. 3. Verùm duo primi, Hieronymus & Nyssenus, eis locis solùm docent, Angelos non fuisse determinatos ad bonum. quod à nemine negatur. & aliud est à præsenti difficultate, an possit mutare suam voluntatem liberam. Fulgentius autem solùm docet, si homines ex naturâ suâ possent à peccato resurgere, fore vt & Angelus posset: per quod non asseritur mutabilitas angelicæ voluntatis; sed homini & Angelo negatur vis satisfaciendi pro peccato; maiori autem titulo negat illam homini quàm Angelo, quia cùm satisfactio sumat valorem ex dignitate offerentis, si homo minùs dignus posset dare valorem, à fortiori posset dare & Angelus. hoc longè valdè abest à præsenti dubio. Meliùs citatur ab eodem Fulgentius cap. 23. vbi expressè asserit, Angelorum voluntatem esse mutabilem, alioquin, inquit, non cecidisset dæmon ex consortio bonorum. 35

Explicatur mens aliquorum Patrum.

Ratione probatur hæc sententia: Primò, quia Angelus antequam amet, est liber. Posito autem amore, nihil prorsus est quod illum necessitet pro instantibus sequentibus, ergo manet eodem modo liber ac anteà. Probatur minor:

Ratio prima pro hac sententiâ.

cetera

cetera enim sunt clara: eadem enim cognitio, quæ fuit anteà, manet & posteà; & sicut antè non trahebat necessariò ad obiectum, sed relinquebat potentiam liberam, ita etiam posteà. quod verum est in omni sententiâ de requisitis ex parte intellectus: siue enim iudicium practicum, siue sola propositio obiecti præcedat, sicut
36 hæc anteà non necessitarunt, ita nec posteà; vel si posteà, necessitant etiam anteà: vnde non potest esse maior libertas ab initio quàm posteà ex parte intellectus.

Vrgetur. Deinde etiam ex parte actus producti nulla est necessitas, quia ille actus non est naturâ suâ æternus, vt omnes fatentur, & suprà ostendi: ergo potest ab eo voluntas posteà cessare, & consequenter non impeditur ab eo ad mutationem. Præterea nec ex parte alicuius dispositionis aut qualitatis productæ ab actu potest necessitari in posterum; quia ex eo actu solùm producitur species in intellectu pro memoriâ, & habitus in voluntate pro maiori facilitate. Neutrum autem, vt per se patet, infert necessitatem; fingere autem aliquam aliam prædeterminantem qualitatem posteà productam, omnino est gratuitum, & contra naturam voluntatis.

Denique, neque ex naturâ voluntatis potest ea immutabilitas prouenire, quia id solùm tribuimus diuinæ, à quâ omnis imperfectio vel moralis vel physica, qualis in mutatione includitur, releganda est; Angelo autem non repugnat non solùm imperfectio moralis, sed & grauissimum peccatum.

Nec physica nec moralis imperfectio Angelo repugnat.

Præterea physica mutatio etiam ei non repugnat, quia potest transire à volente hoc obiectum in non volentem illud, item, à cognoscente huius in non cognoscentem, &c. è contrario. Ergo ratione imperfectionis non potest angelica voluntas esse immutabilis, imò (quod benè etiam no-
37 tauit Suarez) in voluntate, quæ non necessitatur ad bonum morale, esset multò maior imperfectio immutabilitas quàm mutabilitas; quia inde fieret, quòd si semel erraret, teneretur deinde semper obstinatè, nouos addendo errores ac grauiores, manere in priori errore; si autem esset mutabilis, posset errorem præcedentem reuocare, & bono adhærere. Vnde aduerte hos auctores, vt Angelis maiorem quàm nobis tribuant perfectionem, maximam illis imperfectionem affingere.

Melius est Angelo posse mutare voluntatem.

SVBSECTIO QVARTA.

Vlterior probatio eiusdem sententiæ.

Secunda ratio pro eadem.

PROBATVR Secundò à posteriori nostra sententia; quia, iuxta communem, & ferè certam ex fide sententiam, Angeli in primo instanti in gratiâ creati Deum naturaliter & supernaturaliter amauêre; posteà autem omnes mali Angeli mutauerunt amorem in odium Dei, ergo sunt mutabiles.

Respondebis Primò, id factum fuisse, quia in primo instanti non considerabant benè quod debebant, vt liberè operarentur. Sed contrà Primò, ergo ex eodem capite (vt suprà dicebam in responsione oppositi argumenti) possunt Angeli esse mutabiles. Contrà Secundò, quia in primo instanti habuerunt perfectissimam scientiam honestatis ac malitiæ moralis; & difficulter creditur, eos in secundo instanti plures caussas Deum odio habendi aut superbiendi nouisse quàm in primo. Imò, etsi nouerint, vrget argumentum, quia etiam eis nouis 38
caussis cognitis potuerunt non peccare, aliàs non fuissent culpabiles; ergo ex parte intellectus non potuit mutabilitas voluntati addi, quia nihil est additum, quo non obstante, non potuissent manere in priori voluntate; ergo, si non manserunt, ideò est, quia naturâ suâ sunt mutabiles.

Respondetur prima replica.

Respondebis Secundò cum P. Granado, primam eam voluntatem non fuisse factam omnino liberè ab Angelis, sed cum necessitate, Deo ipsos quasi cogente ad illum actum bonum, ideoque potuisse retractare voluntatem. Hæc tamen solutio sustineri nequaquam potest. Primò, quia iam ostendimus suprà, Angelos in primo instanti potuisse peccare. Secundò, licet peccare non potuerint, ne fortè Deo tribueretur peccatum; at non fuerunt necessitati ad amandum Deum, sed potuerunt sine vllo actu bono manere. quæ enim ratio vel apparens afferri potest ad probandam eam necessitatem boni operis, licet afferatur pro necessitate carendi peccato? Adde, Granadum supponere, eum primum actum fuisse meritorium; vnde infero, Ergo debuit esse liber, ergo non coëgit Deus Angelos ad illam. Contrà Tertiò, quidquid sit de eâ libertate, omnes planè rationes quæ excogitari possunt, quando actus est perfectè liber, vrgent etiam in casu præsenti: nam in primis (vt suprà ostendi) non fuit imperfectè deliberatus ex defectu cognitionis; habuit enim perfectissimam in primo instanti, quia, vt ipse Granadus docet, ad Deum spectabat ornare intellectum & voluntatem Angeli in eo 39
instanti. Atqui omnes ferè rationes Granadi pro immutabilitate desumuntur ex eo, quòd quæ voluntas appetit cum deliberatione, vel consideratione perfectissimâ, non respuit posteà, maximè cùm hîc non potuerint occurrere noua motiua ad superbiendum, siue Deum odio habendum, vt notaui suprà; & huc etiam facit instantia ex humanis de sapientioribus, haud ita facilè suam voluntatem mutantibus. Secunda ratio immobilitatis, est operari cum toto suo conatu. Ipsemet Granadus fatetur Angelos malos in primo instanti tam intensè Deum amasse quàm potuerint; ergo erant ex eo capite immutabiles, etiamsi non effecerint eum actum omnino liberè.

Respondetur secunda replica.

Argumenta Granadi in ipsum recidunt.

Tertium caput, quòd superbi non mutent facilè, etiam videtur hîc vrgere: nam quòd actus fuerit omnino deliberatus, vel non, parum iuuat superbum: imò vt magis ostenderent se sui propositi tenaces, fortè quis diceret meritò eos adhuc in semideliberatis volitionibus magis obstinatè permanere. Denique similitudo cum immobilitate intellectus habet locum non minùs in primo instanti quàm in secundo; siue actus sit omnino liber, siue ex aliquâ naturali inclinatione. Vides ergo per eam solutionem argumentum nostrum nec in minimo debilitari.

Nunc verò addo, fortè multò maiorem esse 40
rationem ad dicendum, in talibus actibus minùs liberis non esse voluntatem Angeli mutabilem

Actus minùs liber minùs à voluntate impediri potest. bilem quàm in reliquis; quia quò actus minùs est liber, minùs potest à voluntate impediri. Secundò, iuxta doctrinam Granadi, amor ille Dei in primo instanti oritur ab inclinatione naturali voluntatis, cui est conformis; odium autem in secundo instanti, factum est omnino contrarium tali inclinationi: atqui ratio ipsa euidenter denotat, ceteris paribus, difficiliùs quem cessare ab actu, qui est iuxta inclinationem & propensionem naturalem, quàm ab altero quasi violento; ergo si Angelus in secundo instanti potuit cessare ab actu amoris anteà facto cum perfectissimâ notitiâ, & iuxta inclinationem ac propensionem naturæ, illumque mutare in alium naturæ contrarium, à fortiori poterit in tertio instanti resumere eum actum, ad quem aliàs propendet, & relinquere contrarium & dissonum. nec video quid hîc solidi objici queat.

Denique respondeo, Angelos malos non solùm in primo instanti Deum amasse, sed etiam per aliquot instantia continuasse liberè eum amorem, vt fusiùs infrà probabo; in eâ autem nouâ & liberâ continuatione, quam tamen posteà retractarunt, non habent vim solutiones, quæ desumuntur ex primo instanti; ergo rectè infertur, eos de facto mutasse volitionem omnino liberam & perfectè determinatam.

41 *Vrgetur. De facto Angeli mutant volitiones.* Secundò probatur idem antecedens nostri secundi argumenti, quòd scilicet de facto Angeli mutant volitiones: nam dæmones sine dubio passim reuocant suas præcedentes voluntates. Quis enim dubitet, quando in tentatione alicuius hominis malè illis succedit, posteà illos pœnitere quòd tentauerint? sic idem diabolus, qui Iudæos instigauit ad necem Christo inferendam, eamdem voluit impedire per vxorem Pilati.

Replica Granadi. Respondet Granadus Primò, fortè fuisse Angelum bonum qui vxori Pilati in somnis apparuit. Secundò, diabolum in posito casu non mutasse sententiam, sed ab initio decreuisse procurare Christo mortem; quòd si videret id non benè succedere, tentare aliam viam. Sic prudens belli dux ab initio decernit aggredi hostem per cornu dextrum v.g. & si viderit non succedere, tentare sinistrum.

Hæc tamen solutio facillimè reijcitur Primò, quia, si ei duci incepisse per dextrum cornu non solùm non profuisset ad victoriam, sed potiùs fuisset occasio ruinæ & stragis totius exercitus; *Obuiatur illi.* certè, mutando voluntatem, pœniteret eum, quòd decreuisset etiam cum eâ limitatione aggredi per dextrum, nec iam ei licitum esset ad sinistrum recurrere, aut, etiamsi recurreret, reparare damnum, & restituere aciem; ergo cùm diabolo non solùm non succedat sæpè quod intendebat per eam tentationem, sed potiùs grauissima damna inde referat, eò quòd extiterit occasio multorum operum bonorum, quod iam 42 non potest reparare etiam desistendo à tentatione, ex terminis videtur notum, non solùm illum velle desistere vt ab initio decreuerat, casu quo non illi contingeret prout expectabat; sed dolere quòd priùs tentauerit, & quòd illo modo inceperit, ergo mutat suam voluntatem. Et ratio desumitur ex eo quòd priùs, licet fortè dubitasset, an quidquam esset effecturus per eam tentationem, ideoque sub conditione proposuisset; non tamen putauit se tam multum amissurum; vnde posteà præuiso damno meritò eum pœnitet. & hoc modo probabiliter contigit circa mortem Christi Domini: non solùm enim destitit ab eâ procurandâ, sed doluit quòd inceperit & instigauerit Iudæos, quia eo modo caussauit mortem, quam iam impedire nec desistendo poterat.

Secundò eamdem solutionem reijcio, quia iuxta illam nec quidem homines ferè vmquam mutarent suam voluntatem: si enim dæmon non mutat, eò quòd ab initio cum eâ conditione decreuit tentare, si benè successerit; certè in omnium ferè hominum volitionibus ea conditio saltem virtualiter intelligitur, si mihi benè successerit, sin minùs, aliam tentabo viam; ergo nos numquam mutaremus propositum. quod est absurdum. Video posse dici, nos etiam dolere quòd anteà inceperimus, nec solùm mutare in futurum; verùm tunc relaberis in impugnationem primam, quia etiam dæmones eo modo non solùm mutant in futurum, sed dolent quòd fecerint, ob rationes antè à me datas. *Secundò respondetur replicæ.*

Denique, dæmones mutare propositum Tertiò suadetur, quia vix est credibile, eos non habere aliquem actum naturalem doloris de beatitudine amissâ; imò pœna damni in hoc maximè consistit, quòd ob amissam gloriam affligantur, vbi necessariò inuoluitur aliquis dolor, quòd eam non obtinuerint, vt potuerunt. Et hoc ipsum ratione pœnæ sensus sine dubio dicendum est, licet dolor ille naturalis nullatenus sit eis vtilis ad salutem. quod maximè declarant exempla multa fide digna, quòd diabolus sæpè dixerit, si posset redire ad antiquam felicitatem, se esse paratum ad toleranda etiam per mille annos omnium damnatorum tormenta; ergo de facto mutant voluntatem; possunt ergo illam mutare. 43 *Respondetur Tertiò.*

Quòd si dicas, in his casibus fuisse etiam defectum considerationis, iam redit impugnatio suprà facta; & prætereà sic vrgeo, stante eo defectu deliberationis, potuit ipse aliter operari, aut saltem expectare maiorem considerationem; & tamen posteà dolet quòd hoc non fecerit: iam ergo reuocat volitatem, quæ fuit illi omnino libera, & ex perfectâ cognitione: nam licet obiectum non cognouerit, vt aduersarius dicit, cognouit tamen perfectè per reflexionem se carere eâ cognitione, & tamen se determinauit ad amandum; ergo reflexa illa volitio quam posteà reuocat, perfectè fuit illi voluntaria, sicut homini cognoscenti se dubitare, & tamen adhuc volenti operari, operatio illa est perfectè voluntaria. *Occurritur nonæ replicæ.*

SVBSECTIO QVINTA.

Vltima eiusdem sententiæ probatio, & obiectio soluta.

VLTIMÒ probatur vera & communis sententia, quia alioquin sequeretur, quòd si Deus, vt potuit, Angelis dedisset mille annos viæ, & in secundo instanti vel actu solo naturali Deum amassent super omnia, essent iam certi de suâ perseuerantiâ, & in futurum incapaces 44 *Vltima ratio pro communi sententiâ.*

pecca-

peccati, etiamsi quæcumque & grauissimæ occurrerent tentationes. hoc autem videtur valdè durum, quia perseuerantia maximè per tam longum tempus singulare est Dei beneficium
44 non solùm in hominibus, sed etiam in Angelis: ergo dicendum est, eos etiam moraliter potuisse suum mutare propositum.

Obijcies contra conclusionem. Non videntur vel probabiliter posse ostendi duo contradictoria in voluntate aliquâ creatâ, quæ talis sit ex propriâ naturâ, vt licet proposito obiecto indifferenti non cogatur hoc potiùs amare quàm illud, sed indifferens sit; tamen ex suppositione quòd semel amauerit hoc præ illo, non possit ampliùs illud odio habere. quæ enim in hoc repugnantia potest esse? atqui, datâ eâ possibilitate, probabiliter valdè dicitur tales esse Angelos, ergo sunt immutabiles. Respondeo, fortè ab aliquo negandam maiorem, quia cùm in tali creaturâ supponatur non necessariò durare actus ille amoris v. g. sed posse illam voluntatem cessare, se ad alia obiecta applicando, non videtur intelligi posse vi actus præcedentis (qui iam nihil est) cogi nunc ad non dolendum, quòd illum habuerit: ergo non potest esse necessitata ad non mutandam volitionem. nihilominùs tamen haud facilè ego maiorem illam negarem. Primò, quia, sicut alibi dixi, nostri actus liberi sunt de facto tales, vt semel habiti
45 necessariò durent per aliquot instantia; quæ ergo repugnantia, vt alij sint actus liberi specie à nostris differentes, qui semel habiti semper & necessariò durent, eoque ipso reddant eam voluntatem omnino immutabilem? Secundò, quia etiamsi non durent semper, dici adhuc potest, eam voluntatem esse talis naturæ, vt positâ tamquam conditione præteritâ illorum actuum existentiâ, non possit velle oppositum, aut dolere se eos habuisse; ergo non potest illa possibilitas negari. Igitur, illâ maiori concessâ, respondetur Secundò, negando minorem. Primò, quia sine fundamento non debent omnia, quæ alicui creaturæ diuinitus non repugnant, poni in Angelis, maximè in omnibus: at suprà vidimus, non posse rationem vllam adduci, quæ ad hoc vrgeat; ergo. Imò habemus positiuum argumentum ad probandum de facto Angelos resipiscere, vt suprà fusè deduxi; ergo non possumus eos dicere immutabiles, quidquid sit de aliâ creaturâ diuinitus possibili incapaci retractandi voluntatem.

Satisfit obiectioni.

Non repugnant actus liberi necessariò semper durantes.

Illud posset pro complemento in dubium verti, an saltem difficiliùs mutent voluntatem quàm homines. Respondeo omnino ita esse; quod & Tannerus suprà expressè docet, & communiter omnes supponunt. Ratio est, quia etiam in nobis experimur haud ita facilè mutari voluntatem, nisi occurrente nouâ ratione, quæ Angelis, qui priùs diligenter rem examinarunt, rarò occurrit. Propter hoc tamen in ordine ad peccatum, quia damna ex eo pullulantia non ita apprehenderant, non dubito, quin, cùm primùm ea experti sunt, si habuissent auxilia gratiæ, mutassent voluntatem ad pœnitentiam, & de facto sine dubio, infructuosè licet, doluerint, vt dixi suprà.

Dubitatur, an Angeli difficiliùs mutent voluntatem quàm homines.

46 Addo, eam difficultatem non esse tantam, vt moralem inducat impotentiam, vt dixi contra Granadum. Et probatur, quia de facto illam mutarunt omnes qui peccarunt. quòd autem est moraliter impossibile, non contingit de facto, nisi rarissimè; fuere autem valdè multi qui peccauêre.

SVBSECTIO SEXTA.

Appendix de beatitudine naturali Angelorum.

QVIA beatitudo in quocumque ordine sit, videtur necessariò inuoluere perpetuitatem cum securitate de eâdem: qui enim singulis momentis bonum quod possidet, quantumuis magnum, amittere timet, non potest esse quietus, consequenter nec beatus: & quia præced. subsect. ostendimus, Angelos, naturaliter loquendo, posse mutare voluntatem è bonâ in malam; & è contrario, diceret quis hinc sequi eos non posse esse naturaliter beatos, quia non possunt esse securi de perpetuitate in amore naturali Dei ad beatitudinem pertinente; oportet ergo breuiter hunc scrupulum amouere.

Beatitudo necessariò inuoluit perpetuitatem & securitatem.

Duæ sunt in præsenti sententiæ: vna affirmans, Angelos necessariò esse beatos intra ordinem naturæ: huius enim doctrinæ auctores supponunt, Angelos esse omnino necessitatos ad amorem naturalem Dei super omnia. Imò non desunt qui dicant, eam beatitudinem etiam in dæmonibus manere, licet pœnæ damni & sensus impediant, ne amor eos reddat beatos.

Hæc tamen opinio satis à nobis suprà reiecta est, dum ostendimus, nullam esse necessitatem in Angelis ad Deum super omnia amandum. 47
Quoad secundam verò partem adhuc clariùs refutata est, quia fieri non potest, vt quis amore etiam naturali Deum diligat super omnia, & simul etiam mortaliter peccet: sequeretur enim, illum velle simul & semel duo contradictoria cognita vt talia. quod omnino repugnat: vult enim omnia relinquere antequam Deum offendat, & simul vult aliquid amplecti, etiamsi illum offendat; ergo vult contradictoria omnia relinquere, & aliquid non relinquere; hoc autem repugnat etiam per actus diuersi generis naturalis vel supernaturalis, quia tota repugnantia refunditur in repugnantiam ex parte obiecti, ad quod per accidens est, vnum actum esse naturalem, alterum verò supernaturalem: sicut non potest quis actu naturali intellectus verè iudicare, Non est ita, & simul & semel alio supernaturali intellectus dicere Est ita.

Refutatur prima sententia circa Angelorum beatitudinem naturalem.

Secunda sententia est P. Vasquez disp. 226. cap. 2. qui ait, propriam beatitudinem etiam naturalem non posse conuenire naturaliter Angelis. Primò, quia non possunt sine speciali auxilio gratiæ Deum amare super omnia. Secundò, quia, etiamsi eum ament, non sunt in eo amore perpetui, prout ad beatitudinem requiritur, iuxta dicta in ratione dubitandi. Hanc sententiam Vasquez Suarius reijcit cap. 11. numero 3.

Secunda circa eamdem reijcitur à Suario.

Arbitror, præsentem quæstionem aliquid de re, de nomine aliquid continere; quæ oportet distinguere, ne frustrà defatigemur. De re Primò dubitari potest, vtrùm Angelus in statu puræ naturæ sine speciali auxilio Deum super omnia 48

nia diligere queat: de quâ quæstione dixi suprà me acturum, Deo dante, in materiâ de gratiâ. vbi etiam insinuabo, an non in eâ etiam aliquid admisceatur de nomine circa significationem specialis gratiæ auxilij.

Proponitur quæstionis difficultas. Secundò, de re potest esse difficultas, vtrùm Angeli, si Deum super omnia naturaliter amare possint, queant etiam habere perpetuitatem de eo amore & contemplatione Dei, ac certitudinem de eâ perpetuitate, siue hæc requiratur simpliciter, vt dicantur beati, siue non. In quo puncto probabilem valdè censeo discursum Patris Suarez id asserentis: nam licet natura voluntatis (vtpote flexibilis, iuxta dicta suprà) non permitteret eam perpetuitatem, videtur valdè congruum diuinæ prouidentiæ in creaturas rationales, liberas ad bonum & malum, eis aliquod tempus viæ statuere, vt, si intra illud se benè gererent, acciperent in perpetuum suum præmium; si verò malè, punirentur etiam in æternum. Cùm ergo possent naturaliter Angeli intra illud tempus viæ benè operari, eo ipso promeriti fuissent, vt specialiter à Deo siue auferendo illis libertatem ad peccatum, siue per voluntatem dandi illis semper auxilia congrua, protegerentur, ne ampliùs caderent ab eâ dilectione & contemplatione Dei, & à summâ eâ vitæ iucunditate, redderenturque de eâ perpetuitate certi per naturalem reuelationem: potest

49 enim etiam in ordine naturæ Deus cum Angelis loqui, vt alibi fusè ostendi, probans reuelationem Dei ex se non esse aliquid supernaturale. Vnde concludo, in eis possibilem esse beatitudinem aliquam naturalem ei statui proportionatam.

Contemplatio Dei etsi obscura, modò sit perpetua, est beatitudo, non tamen summa. De nomine verò Primò potest esse quæstio, an ea contemplatio Dei, quia obscura, simul cum amore dicenda sit beatitudo, etiamsi perpetua sit. Cui facilè respondetur, non quidem posse dici summam & omnino perfectam, at intra ordinem naturalem posse dici talem, quia excludit omne malum, omnemque miseriam; aliunde autem habet summum bonum intra ordinem naturæ; cur ergo non dicetur beatitudo?

Secundò, potest esse quæstio de nomine, an ille amor Dei etiam independenter à certitudine de perseuerantiâ dici queat beatitudo. Propendere videtur P. Suarez num. 60. in affirmatiuam partem: haberet enim tunc Angelus licet non certitudinem, saltem summam facilitatem ad perseuerandum; ergo posset meritò dici beatus, licet non in tanto rigore, quo si esset certus de perpetuitate beatitudinis. In hac quæstione de nomine nihil certi decidi potest, quia non possumus taxare omnes acceptiones *beatitudinis* magis proprias aut laxas. Res est parui momenti; & non videtur absque probabilitate laxè saltem dici posse beatitudinem.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angelorum voluntas sit capax habituum.

50 HÆc pro complemento disputationis de voluntate angelicâ sola videtur restare difficultas: pro quâ supponenda est doctrina, quam fusè tradidi contra aliquos recentiores in libris de Animâ, possibiles scilicet esse in voluntate habitus distinctos à cognitione intellectuali de bonitate obiecti; ideòque ex hoc capite rectè posse dubitari, vtrùm in Angelis reperiantur.

Dantur in voluntate habitus à cognitione distincti. Inde in præsenti breuiter respondeo, eos omnino dari. ita P. Suarez cap. 12. à num. 3. vbi Scotum, Molinam, Azor & alios pro eâ citat. Ratio est manifesta ex dictis à me de animâ rationali: omnes enim rationes, quæ persuadent habitus in voluntate nostrâ, etiam persuadent in angelicâ; aliunde autem nulla est specialis in Angelis repugnantia, ergo. *Probatur prima pars antecedentis.* Antecedens quoad primam partem suadetur facilè: etenim ratio ponendi in voluntate nostrâ tales habitus, & est experientia, quòd vsu & exercitio fit proclinior ad hunc actum quàm anteà fuerit. Et ratio à priori, quia potentia indifferens ex se ad hoc vel illud potest habere qualitatem aliquam, quâ magis inclinetur ad hoc quàm ad illud; ea autem est habitus. hæ duæ rationes etiam in Angelis vrgent: nam licet experientiam nos propriè non habeamus, negari tamen non potest, quin dæmon magis iam propendeat in mendacia, deceptiones, odium Dei, &c. quàm in primo instanti quo peccauit; ergo habet qualitatem aliquam permanentem à quâ inclinetur: nam in actus præcedentes, cùm iam non existant, non potest ea facilitas refundi. Ratio item à priori sine dubio vrget, quia etiam Angeli habent voluntatem indifferentem ad bonum & malum; ergo possunt acquirere qualitatem, quâ magis ad vnum quàm ad alterum obiectum inclinentur. 51

Probatur secunda pars eiusdem. Veniamus nunc ad secundam partem; quòd scilicet nulla sit ratio, quæ cogat eos habitus Angelis negare. Priùs tamen obseruo à P. Suarez suprà num. 2. referri aliquos auctores negantes habitus. Verùm debuisset distinxisse inter habitus intellectus & voluntatis: intellectuales quidem negat P. Vasquez ab eo citatus hac primâ p. disp. 43. num. 32. & disp. 219. cap. 2. at de habitibus voluntatis ibi nec verbum docet: licet 1. 2. disp. 28. num. 25. etiam voluntatis neget, dicatque, id à se probatum ea disput. 219. vbi tamen, vt dixi, nec verbum de voluntate. Addit autem Vasquez, in eâ sententiâ expressè esse D. Thomam 1. 2. qu. 50. art. 6. vbi tamen manifestè contrarium docet, ponens habitus & in intellectu Angeli, & in voluntate; intellectuales verò explicans, dicit solas esse species; quales autem sint pro voluntate non explicat. quod longè abest à negatione eorum habituum, quod ei tribuit P. Vasquez. Fortassè etiam eodem modo loquitur Mairon, & alij ab ipso Suario citati. Sed quorumcumque sit ea sententia, fundamentum illius examinemus, vt sic secundam partem nostri argumenti probemus simul, & obiectionibus satisfaciamus.

Potest ergo quis pro eâ sententiâ argumentari, quia habitus ideò conceduntur, vt facilitent voluntatem: atqui Angelus ex naturâ suâ habet facilitatem summam pro eliciendis suis actibus; ergo non indiget habitu vllo, ergo non debent ei concedi. Verùm hoc argumentum videtur confundere in vnum duos effectus, quos habitus solent præstare. Pro quo aduerto, aliud esse non 52

non habere difficultatem in eliciendo actu; aliud verò habere propentionem seu inclinationem in illum: multa enim sunt quæ possumus sine difficultate facere, non tamen propendemus in ea. Et hoc manifestè patet in Angelis ipsis: vt enim aduersarij volunt, Angelus nullam habet difficultatem in eliciendo hoc vel illo actu, aut in eo omittendo, ita vt erga neutrum sit difficilis; & tamen repugnat vt ad vtrumque propendeat: si enim propendet ad amorem Dei, eo ipso in carentiam amoris non propendet, multò minùs in odium, sed potiùs abhorret ab eâ carentiâ & odio. Hoc posito,

Multa facilè à nobis fiunt, in qua non propendemus.

Concluditur, dari posse habitus in Angelis, saltem ad magis eos inclinandos.

Dico, habitum in Angelis posse dari, licet non vt tollatur aliqua difficultas circa actus, tamen vt in eum actum magis inclinet & propendeat quàm in contrarium: habitus enim vtrumque præstare solet, quando subiectum indiget eo duplici effectu; quòd si vno tantùm indigeat, illum communicabit. Et huc videtur allusisse D.Thomas eâ quæst.50.1.2.art.6. vbi, quia Angelus non est purus actus, ait indigere habitu in voluntate: quasi diceret, quia non est determinatus ad actus, potest habere habitum, quo inclinetur in vnam potiùs partem quàm aliam.

53 Nunc verò addo, etiamsi non sit in Angelis ea difficultas quæ est in nobis (non enim dolet illis caput ex vehementi amore Dei; nec deficiunt illos materiales vires;) nihilominùs tamen in multis rebus absque dubio eos habere difficultatem ex repugnantiâ naturæ suæ cum obiecto amando, v.g. Angelo perfectissimo (loquor iam in statu naturali) se submittere alteri inferiori. Item, si grauissimâ ab alio infamiâ affectus fuisset, ei parcere, nullamque accipere vindictam, sine dubio durum valdè ac difficile Angelo esset. Cur ergo non potuerunt recipere habitus, quibus ad similes actus facilitentur? sine dubio non minùs quoad tales actus indigent habitibus quàm homines, quia similes vehementes affectus vindictæ, laudis, &c. sunt purè spirituales, & possunt in Angelis reperiri, ac illis maximam ingerere difficultatem, eodem planè modo quo in nobis. Quis enim neget, etiamsi Deus de facto pararet dæmonibus auxilia, quibus de facto conuerterentur, eos habituros repugnantiam naturalem ex præcedenti repetitione actuum vitiosorum? Item è contrario, Angelos bonos, etiam ablatâ visione beatâ, difficiles valdè futuros ad mentiendum, decipiendum, peccandum, &c. Constet ergo, non esse vllam repugnantiam in eo quòd dentur habitus in voluntate angelicâ, tam quoad effectum inclinandi potiùs in vnam quàm in alteram partem, quàm quoad ablationem difficultatis multis in casibus.

Angeli etiam in quibusdam sentiunt naturaliter aliquam difficultatem.

54 Duo adhuc restant declaranda. Primum, pro quibus actibus poni possint eiusmodi habitus in Angelis. Respondeo vno verbo ad omnes eos actus, siue bonos, siue malos, quos habere potest liberè; loquor de illis in statu naturali; quos autem exercere queat actus, & circa quas materias, non est huius loci. Breuissimè dico, virtutes illas quæ requirunt corpus, vt castitas, temperantia, abstinentia, &c. non posse ab eis propriè exerceri, sed vt summùm potest illis earum virtutum honestas, prout & in nobis existens, aut secundùm se considerata, placere, & conditionaliter illam amare; id est, Si essem in corpore, vellem tales actus exercere: possunt item ex affectu in eâ bonitate homines ad ea obiecta cognoscenda & prosequenda hortari, impellere, & ad omnes hos possunt habere habitus facilitantes. E contrario eodem planè modo ad oppositos præcedentibus possunt habere habitus: sine dubio enim malis Angelis displicere possunt nostræ abstinentiæ, castitas, temperantia, &c. & verò de facto displicent, & quà possunt contrarium amant, impelluntque homines in eiusmodi vitia.

Declarantur quadam.
Virtutes requirentes corpus ab Angelis propriè exerceri nequeunt, sed conditionatè solùm vel ex affectu.

Circa alias verò virtutes, quæ in subiecto purè spirituali consummari queunt, qualis est iustitia, non auferendo vlli quod suum est, patientia, humilitas, charitas, &c. nulla est difficultas: possunt enim Angeli exercere omnes actus illarum, & consequenter habere pro illis habitus, non minùs quàm homines, imò multò meliùs. Neque quoad hoc videtur aliquid singulare de Angelis secundùm se dicendum.

Virtutes in solo spiritu fundatas optimè Angelus exercet.

Secundò explicandum est, vtrùm Angeli beati habeant de facto aliquos habitus naturales: P.Tannerus disp.5. quæst.4.dub.1. censet, ratione status beatifici eos illis repugnare. Nam ad malum per se constat non posse esse habitus in eis, nec item ad bonum, tum quia nullam penitus habent difficultatem in vllo opere bono exercendo; ergo ad tollendam difficultatem sunt omnino impertinentes, tum quia ad inclinandum inter duo bona honesta & æqualia ad hoc potiùs quàm ad illud non sunt necessarij; quia longè melius est Angelos bonos retinere eam indifferentiam, vt possint se pro suâ libertate æquè ad hanc atque ad illam partem determinare, quàm ponere illos determinatos ad vnum; ergo nulli sunt eis concedendi habitus. Si verò obijcias, Actus angelici naturâ suâ possunt producere habitus, ergo de facto eos producent. Responderi potest, Deum miraculosè impedire eam productionem propter exigentiam status beatifici. 55

Ego tamen omnino arbitror concedendos esse Angelis beatis eos habitus. Primò, ob rationem paulò antè datam, & non benè solutam à Tannero. Nam, cùm actus sint caussa necessariò producens habitum, non minùs quàm ignis comburat stupam applicatam, non licet ob congruentiam aliquam leuem tot & tanta miracula multiplicare, vt semper debeat Deus coërcere vim naturalem eorum actiuam per totam æternitatem, ne producant habitus.

Angeli habent habitus. Probatur Primò.

Secundò moueor, quia gratis asseritur, melius esse inter duo bona æqualia esse indifferentem ad vtrumque quàm ad vnum magis procliuem: summùm enim infertur ex æqualitate bonorum non esse melius, esse propensum ad vnum præ alio, quàm esse indifferentem æqualiter ad vtrumque. At meliorem esse indifferentiam non probat, quia si moraliter tam bonum est amare hoc obiectum quàm illud, ergo moraliter tam bonum erit semper ex vi habitus vnum idemque amare, quàm vi indifferentiæ iam hoc iam illud æquiualens. 56

Secundò.

Addo, cùm indifferentia quà talis ad neutrum ex illis obiectis inclinet, sed ex se etiam sine vllo obiecto connaturaliter maneat, longè melior

melior erit inclinatio ad vnum bonum, quæ æquiualenter habet tantam bonitatem, ac si per vices iam ad hoc iam ad illud determinaret. Aliunde verò ex suo conceptu est magis illatiua boni quàm indifferentia, quæ non solùm non infert hoc præ illo, sed absolutè nullum.

Tertiò. Tertiò, quia habitus naturalis iuuat in actu secundo potentiam, vt valeat cum minori conatu operari; hæc autem facilitas non tribuitur Angelo per visionem beatam, quæ haud dubiè non influit physicè in actus aliarum virtutum; ergo saltem ex hoc capite deberent eis concedi habitus.

Quartò. Quartò, quia Christus Dominus, non obstante visione beatâ, illos habuit, vt omnes Theologi fatentur: & certè si visio beata aut ratio aliqua ex statu beatifico desumpta formari potest ad negandos Angelis habitus, cùm Christus Dominus incomparabiliter maiorem habuerit visionem beatam, multò minùs debuisset ipsi concedi habitus quàm Angelis.

57 *Concluditur, in Angelis dari habitus non ob difficultatem, sed ob alia motiua.* Hinc non erit difficile ad argumentum in formâ respondere. Dico ergo, nos non concedere habitus Angelis beatis, vt tollatur aliqua difficultas quam habeant in actibus virtutum, sed vel vt cum minori influxu concurrant in eos actus, & sic fortè plures possint efficere simul cum habitibus quàm sine illis. quod alibi in vniuersum de hominibus etiam docui vt valdè probabile. Secundò, vt per illos exercitio actuum acquisitos magis inclinentur ad obiectum quod frequentiùs amarunt; id enim natura eorum petit: probaui enim paulò antè, non esse maius bonum carere eâ inclinatione quàm illam habere.

Vltimò denique respondeo, cùm circa obiecta ex se indifferentia, quæ licet ob finem bonum ab Angelis amantur, non videatur posse negari, eos promptiores esse ad illa quæ frequentiùs amarunt, quàm ad alia etiam indifferentia quæ nec agnouêre. Fortè non videtur illis posse negari habitus circa eiusmodi obiecta: nam & ad amandum faciliùs hoc obiectum potiùs quàm illud (etsi vtrumque ad Deum dirigam) sine dubio necessaria videtur ex parte potentiæ inclinatio aliqua.

Constet ergo, tam in bonis quàm in malis Angelis habitus esse de facto concedendos. Vtrùm autem soli sint naturales, an verò etiam aliqui supernaturales acquisiti per actus supernaturales, pendet ex quæstione vniuersali, an etiam in nobis dentur tales habitus supernaturales faciliantes & acquisiti. Dixi alibi, probabilius esse eos dari; & eodem modo eos etiam in Angelis concedendos esse concludo.

DISPVTATIO DECIMA QVINTA.

De vbi angelico: quid illud sit.

1 IMVL cum loco angelico tractandum videbatur de eius duratione; quia tamen quæ ad perpetuitatem eorum pertinent disput. 1. expedita sunt; quæ verò ad distinctionem durationis à substantiâ eorumdem planè sunt communia omnibus rebus permanentibus, vt suprà in initio notaui; & suppono ex Physicis, efficaciter probatam vniuersaliter eam distinctionem, non minùs quàm in vbicatione; neque quoad durationem assignatur ab vllo aut potest differentia inter res spirituales & materiales permanentes, sicut è contrario in ordine ad locum solet assignari, vt videbimus infrà; nec aliud de duratione occurrat disputandum, ideò, omissâ duratione, de loco tantùm illorum agendum erit.

Angelica duratio distincta.

SECTIO PRIMA.

Necessaria quædam præmonitio.

Vbicatio distincta. VBICATIONEM distingui ab eâ re locatâ, quæ non est essentialiter certo alicui ac determinato loco affixa, fusissimè ostendi disp. 14. Physicæ, vbi varias tergiuersationes ac terminos, quibus parum rem ipsam declarando difficultatem eludere quidam conantur, meo iudicio manifestè reieci; sicque arguendum contra tales ostendi: debent omnes illi termini simul vnâ vice accipi, & defendens rogari, an omnes illi termini significent aliquid reale distinctum à Petro v.g. & loco, an nihil: si nihil, ergo cùm Petrus & locus in rerum naturâ fuerint, antequam vnus esset in altero, postea verò quando simul sunt, licet accedant omnes illi termini, seu modi dicendi, quia nihil reale per illos significatur; nihil de nouo adueniet, & consequenter realiter non magis vnus erit iuxta alterum quàm anteà, etiamsi mille vocibus & terminis compelletur. v.g. dicunt, Petrum esse hîc, nihil aliud esse, quàm *Petrum esse indistantem ab hoc loco, esse negationem interiacentia alterius corporis, esse Petrum prout hîc, esse approximationem, esse simul cum loco*, & similia. Sic ergo argue, Omnia hæc sunt separabilia ab existentiâ simpliciter in rerum naturâ vtriusque in hoc instanti, seu simul quoad durationem: de facto enim simul existit hoc instans & ego; *ego tamen non sum indistans à scholâ Romanâ, non habeo negationem interiacentia aliorum corporum, non sum prout Roma, non sum approximatus Romæ, non sum simul cum eâ scholâ.* Rogo ergo, si de facto ibi fuissem, vt potui, quid fuisset illud, *prout Roma, illa approximatio, illa negatio interiacentia?* &c. certè necessariò debent dicere, vel solùm esse multa nomina imposita Petro de nouo sine nouâ realitate; & tunc realiter non erit in loco, quia ego non sedeo iam formaliter per voces Latinas & Græcas, aut phrases, quibus ea sessio declarari potest, sed per aliquid reale: vel debent necessariò concedere aliquod tertium reale, siue negatiuum siue positiuum. 2

Reiicitur quidam loquendi modus aduersariorum.

Porrò illud *non posse* esse negatiuum, euidenter ostendi contra alios, quia deberet esse negatio 3

Vbicatio non potest esse aliquid negatiuum.

tio alicuius positiui, quod antea fuisset, aut quod existeret in rerum naturâ, si ego non essem Romæ, sed hîc Pragæ; atqui, si hæc mea vbicatio Pragæ est negatio, per positionem meam alibi non perit nisi negatio; ergo negatio quam acquiro dum Romæ ponor, est negatio mei Pragæ, & consequenter negatio negationis. quod ex terminis repugnat. Vel dent aduersarij, quid sit illud positiuum, quod destruitur formaliter, cùm ego hîc ponor. certè cùm illud debeat pertinere ad vbicationem, & non sit ipsa substantia vllius rei locatæ, necessariò debent fateri, vbicationem esse aliquid positiuum superadditum. Hoc ipsum ostendi contra eos, qui per negationem interiacentis corporis explicare voluerunt, quid sit me esse hîc. Contra eos enim argumentatus sum Primò, quia per hoc non possunt explicare, quid sit me esse penetratum cum alio corpore, & me esse iuxta illud corpus. quæ duo valdè differunt; vtrobique autem est negatio interiacentis corporis. Secundò, quia illa negatio non potest esse de illo corpore materialiter, vt sic dicam, siue negatio, quòd illud sit in rerum naturâ, ergo negatio debet esse illius vt interiacentis formaliter. seu, vt clariùs dicamus, negatio interiacentiæ alterius corporis, vnde, prout immediatè antè dixi, sequitur illam interiacentiam, quæ esset vbicatio alterius corporis, hîc esse quid positiuum, vel dari negationem realem negationis. quod est manifestè falsum.

Vbicatio nequit explicari per negationem corporis interiacentis. Id probatur dupliciter.

4 Ibidem etiam reieci alios, qui magis aberrantes, dixerunt, me esse hîc consistere in eo, quòd ego conseruer à diuersâ virtualitate Dei quàm anteà. Primò, quia, cùm ipsi omnes negent actionem vel conseruationem distinctam, non possunt explicare quid sit ea noua conseruatio. Secundò, quia me esse hîc, aut ibi, sedere, aut stare, currere, &c. tam videtur oculis, quàm me esse album aut nigrum, &c. quis autem potest, nisi penitus improbabiliter, dicere, à nobis videri eas diuersas virtualitates Dei, & diuersas creaturæ ab illis dependentias? Tertiò, quia, vt dixi sæpè, hæ virtualitates in Deo, nisi in ordine ad mysterium Trinitatis, omnino sunt reijciendæ, vtpote quæ in se supra modum difficiles, & ab humano intellectu vix perceptibiles; ac nullo modo ideò admittendæ, nisi fide cogente; quæ sola captiuare potest nostrum intellectum, quando ratio naturalis videtur reluctari.

Vbicatio non benè explicatur per diuersas Dei virtualitates.

Virtualitates illæ non sunt admittendæ, nisi in mysterio Trinitatis.

Fusiùs hæc perstrinxi ibi, post quæ addidi, cùm etiam ipsi aduersarij, velint nolint, concedere debeant, multò clariùs & faciliùs rem declarari, admittendo vnam entitatem realem vel modalem (de quo iam non ago) quæ rem in loco constituat. Contra quam, solùm obijci potest, quòd videatur superflua; id quod leuissimum est argumentum, tantâ vrgente rationis euidentiâ; cùmque Philosophi semper debeant de declarandis & facilitandis quæstionibus esse soliciti, manifestè inferri, vel prudenter rem considerando, debere sententiam hanc de distincta vbicatione defendi, etiamsi fortè in reipsâ aliquid nobis occultum sit, quo sine vllâ qualitate, aut modo positiuo superaddito, id fiat. Certè, quando de illâ occultâ explicatione mihi non constat, & nonnisi cum summâ difficultate declarare quæstionem valeo; malò discurrendo clarè & facilè fortè falli, quàm veritatem casu tangere, si debeo obscurè, & nihil benè intelligendo, discurrere.

Vrgetur aduersariorum sententia.

5

Hæc ibi circa vbicationem in communi. Post quæ magis ad præsentem de Angelis materiam accedens, probaui eamdem omnino esse rationem de rebus spiritualibus, mobilibus è loco, ac de materialibus, & materialitatem planè esse impertinentem pro istâ difficultate. Vnde clarè infertur, Angelos esse in loco per proprium vbi (quod paulò ampliùs hîc explicandum, propter apprehensionem singularem quorumdam) non aliter quàm terram, aërem, cælum, &c. Quæ sententia non est contra D. Thomam: vt enim benè P. Granadus obseruauit tractat. 9. disp. 3. sect. 2. etiamsi doceat, Angelum esse in loco per operationem, non ideò negat vbi intrinsecum; sed solùm docet, vt Angelus sit quasi dependens à loco corporeo, seu illi quodammodò alligatus, debere in illum aliquam exercere operationem. Secundò specialiter de Angelis dixi, non posse eos, nec diuinitus quidem, omni priuari vbicatione, sed necessariò intra cælum, vel mundum, vel extra illum debere produci: sicut non potest concipi, quod aliquid producatur in rerum naturâ, & non possit de eo verificari vnum ex his tribus, vel *est*, vel *fuit*, vel *erit*. & hac occasione ostendi etiam, Deum non absolui à loco, sed per suam essentiam æquiualere vbicationi distinctæ, infinitæ in omnibus spatiis imaginariis, sicut æquiualet omni durationi. explicui autem quo pacto sit in spatiis imaginariis. His positis, iam ad ea quæ propria sunt Angelorum, & desiderari videntur, descendamus.

Angeli sunt in loco per proprium vbi.

6 *Angeli nec diuinitus carere possunt omni vbicatione.*

SECTIO SECVNDA.

Quædam faciliora præsupponuntur.

PRIMÒ supponendum est cum P. Suarez l. 4. cap. 1. tamquam dogma fidei, aut saltem proximum fidei, Angelos posse esse præsentes loco reali, seu corporibus, siue id fiat per vbi distinctum, siue alio quocumque modo, de quo infrà: quia passim in Scripturâ Angeli dicuntur Deo assistere in cælis ad talem vel talem locum missi, &c. de quo non licet dubitare. Ratio est, quia esse præsentem alicui corpori, non repugnat spiritui, imò nec Deo, qui non longè abest ab vnoquoque nostrûm, non solùm quia nos producit, sed quia per suam substantiam nobis est præsens. Vnde Theologi duplicem aut triplicem modum præsentiæ diuinæ in rebus distinguunt, per potentiam, seu per actionem, per scientiam seu visionem, & per essentiam; multò ergo minùs repugnabit Angelis esse præsentes corporibus: in hac autem suppositione abstraximus ab eo, vtrùm hoc fiat per actionem, aut alio modo, & ab eo, vtrùm Angeli dicantur propriè esse in illo loco, an non. quæ erit quæstio de nomine, vt infrà dicam.

Angelos esse posse in loco reali, proximum fidei.

Huius ratio.

7 Secundò supponendum, Angelos immediatè per suam substantiam esse præsentes; siue effectum formalem præsentis seu existentis in loco immediatè conuenire ipsi substantiæ, siue existat in loco per aliquid sibi superadditum, siue per se

Esse in loco conuenit ipsi substantiæ angelicæ immediatè.

se ipsum, docet id benè P. Suarez lib 4. sect. 2. Pro quâ re nonnulli adducunt similitudinem è corporibus, quam nullo modo probo: dicunt enim capacitatem vbicationis prouenire corpori à quantitate, per quam habet extensionem, & circumscriptionis est capax, ipsam verò quantitatem, ne in infinitum abeatur, per se esse extensam. Quo supposito dicunt, Angelum comparandum esse non corpori ipsi, sed quantitati, ideoque vbicationis capacitatem ipsi immediatè conuenire.

Reijcitur aliquorum probatio à corporibus per similitudinem desumpta.

Videtur tamen hoc exemplum non satis bonam habere doctrinam. Primò, nam etiam ipsum corpus habet immediatam exigentiam vbicationis: vt enim P. Suarez optimè in præsenti docet, exigentia vbicationis immediatè consequitur omnem essentiam, quæcumque illa sit: vnde ipse probat, & benè, Angelum nec diuinitus posse carere omni vbicatione; ergo, cùm corpus vt à quantitate condistinctum habeat suam entitatem substantialem, seu essentiam propriam, etiam vt sic debet immediatè exigere vbicationem, sicut immediatè exigit durationem, & non debet ad quantitatem recurri. Confirmo: Licet diuinitus separetur quantitas à corpore, adhuc manet in corpore exigentia alicuius vbicationis, ita vt nec diuinitus omnis vbicatio ei negari possit, siue reducatur ad punctum, siue non; semper enim erit in loco, ergo materia non petebat vbicationem quasi in communi ratione quantitatis; alioquin, quantitate ablatâ, debuisset auferri ea exigentia. Malo ergo exemplo vsi sunt hi auctores in eâ declaratione.

Capacitas vbicationis non prouenit corpori à quantitate, sed corpus habet immediatam exigentiam vbicationis. Ratio est, quia vbicatio consequitur omnem essentiam. Confirmatur.

8 Vt ergo faciliùs hæc intelligas, aduerte aliud esse corpus ratione quantitatis (quam nunc do distingui) exigere tale vbi, quo vna pars ita sit extra aliam, vt non queant naturaliter se penetrare: aliud longè, ratione quantitatis petere vbicationem siue hanc, siue illam. Hoc secundum est falsum, vt probatum est iam, primum autem verum; vnde oritur, vt, quia illius determinati vbi cum impenetrabilitate non habet corpus exigentiam, nisi ratione quantitatis, eâ ablatâ, non exigit talem impenetrationem, exigit verò aliud vbi distinctum. Dixi *ratione quantitatis* exigere vbi extensum cum impenetrabilitate: nam si corpori alicui auferretur quantitas, adhuc posset continere partem extra partem, licet ab agente alio facilè & sine violentiâ ad punctum reduci posset. Constet ergo, exigentiam alicuius vbi abstrahendo ab hoc vel illo immediatè conuenire ipsi etiam corpori; imò, si rem diligenter consideremus, nullum vbi petit corpus ratione quantitatis: nam impenetrabilitas, quam solam diximus prouenire corpori à quantitate, non consistit formaliter in vbicatione, sed in exigentiâ, ne ea vbicatio, quam iam habet corpus, coëxistat cum alterâ vbicatione alterius corporis: vnde etiamsi duo corpora de facto penetrentur, habent tamen impenetrabilitatem in actu primo.

Quale vbi ratione quantitatis corpus exigat, & quale ratione sua essentia immediatè.

Vbi, quo vna pars sit extra aliam, habet corpus ratione quantitatis.

Aliud vbi non particulare conuenit immediatè ipsi corpori.

In quo consistat formaliter impenetrabilitas.

9 Quòd si dicas, Saltem penetratio actualis prouenit à quantitate; atqui impenetratio dicit vbicationem, ergo vbicatio aliqua prouenit corpori à quantitate. Respondeo (& hoc est consideratione dignum) impenetrationem duo dicere, me esse hîc, & aliud corpus non esse hîc, hoc secundum præcisè prouenit à quantitate meâ, non permittente aliquod corpus ibi; at hoc formaliter non est vbicatio mea, sed carentia vbicationis alterius corporis, per quam ego formaliter non ponor in loco. Primum autem, scilicet me esse hîc, non prouenit à quantitate, ergo nulla vbicatio propria prouenit à quantitate, licet ab eâ proueniat carentia vbicationis alterius corporis, seu repugnantia cum illâ.

Quod dico de me respectu alterius, dicendum vlteriùs de vnâ parte mei corporis respectu alterius: quælibet enim vbicatur non per exigentiam suæ quantitatis, sed per proprium vbi à se immediatè petitum, licet aliam partem à se excludat ratione quantitatis. Ideò in Physicis docui, corpus habere proprium vbi, diuersum ab vbi quantitatis.

Secundò displicet, quòd in eâ similitudine tradebatur quantitatem esse ex se extensam, ne abeatur in infinitum: aliud enim est quantitatem ex se immediatè petere, ne vna pars cum alterâ penetretur, & consequenter exigere vt sit extensa; aliud verò, formaliter esse extensam. 10
Primum est verum, at hoc secundum omnino falsum: omnis enim extensio est in ordine ad locum, & est situs partis extra partem. quod absque dubio formaliter ab vbicatione prouenit; & ibi cessat processus totus. Hinc fit, vt, si concipiamus quantitatem pro priori naturæ vt ab vbicatione præscindentem, non concipiamus nec penetratas partes illius, nec extensas, sed præscindentes ab vtroque. De quo fusiùs egi in Philosophiâ: breuiter tamen ea hîc tetigi, vt meliùs agnoscatur, quàm parum quantitas iuuet ad punctum præsens de exigentiâ vbicationis. Hinc ad nostrum propositum dico, Angelum immediatè habere exigentiam vbicationis, eò quòd sit verum ens reale: nam, vt ostendi, ea exigentia immediatè conuenit cuilibet rei siue substantiali siue accidentali, etiam ipsimet corpori dicenti ordinem ad quantitatem; conuenit, inquam, immediatè, & non ratione alicuius alterius sibi superadditi, ergo id à fortiori conuenit Angelo immediatè, qui nec vllam habet quantitatem, nec aliud accidens, quod immediatè in se recipiat, & ratione cuius exigere queat hunc vel illum locum aut vbicationem, etiamsi fortè in substantiis materialibus contrarium dici posset.

Vera ratio, cur esse in loco Angelo conueniat.

Tertiò supponendum est, nullum Angelum esse vbique. ita constat ex communi Theologorum & Patrum consensu. & Scriptura passim docet, Angelos huc illucque missos, motos, &c. quæ omnia non haberent locum, si Angeli essent vbique.

Angelus non est vbique. ita sentiunt Patres & Theologi communiter.

11 Dices, Etiam Verbum diuinum dicitur missum, & descendisse ad nos, cùm tamen vbique sit. Respondeo, in Verbo diuino id non posse intelligi, nisi de missione vel descensu ratione vnionis hypostaticæ; in Angelis autem nullam esse rationem, cur non intelligantur prædicta loca in omni rigore & proprio sensu. vrgeturque id ex malis Angelis, de quibus certum est ex fide, eos ita expulsos de cælo, vt nullo modo verè ibi manserint; non ergo sunt vbique.

Obiectio.

Ratio à priori huius sententiæ adduci solet, quia præsentia vbique, alio nomine *immensitas*, est propria Dei: videtur enim requirere infinitam virtutem. Arbitror tamen hanc rationem non

Ratio à priori, quæ communiter adfertur, non vrget.

non vrgere, quia duplex immensitas potest distingui, vna per essentiam, & à se, & hæc est propria Dei: alia autem potest esse vel per aliquid à se distinctum, & accidentale, vel saltem si non distinguatur, à re vbicatâ erit dependens à Deo, & defectibilis; talis autem immensitas non repugnat creaturæ diuinitus, sicut æternitas, quæ non est minùs propria Dei quàm immensitas; tamen ex liberalitate Dei, & per durationem distinctam potuit communicari creaturæ, iuxta probabiliorem opinionem, quòd potuerit esse creatura ab æterno, ita vt hæc tam diu durauerit, & duratura sit quàm ipse Deus: potuit ergo similiter Angelo concedi vna vel plures vbicationes, quibus constitueretur in tot locis aut spatiis imaginariis, in quibus est ipse Deus: neque enim potest excogitari maius my-
12 sterium in vbicatione vbique, quàm in duratione quandocumque. Adde, etiamsi Angelus esset in hoc mundo vbique, non ideò eum futurum absolutè vbicumque est Deus, qui, vt aliunde suppono, est in spatiis imaginariis.

Vera ratio, cur Angeli non sint vbique.

Probanda ergo est suppositio (quidquid sit de miraculo, aut de aliâ creaturâ vbicumque existente possibili) eò quòd Deus de facto non voluerit Angelis dare tam extensam vbicationem, vt ex locis prædictis constat; nec ratio vlla est, quâ persuadeatur, illos esse illimitatos in ordine ad locum, imò ea, quæ de facto Scriptura de eis docet, contrarium persuadent. Denique non omnis perfectio alicuius creaturæ possibilis tribuenda est Angelis.

Obiectiones diluuntur.

Dices, Angelus non circumscribitur vllo loco, ergo est vbique. Respondeo, *τὸ circumscribi* æquiuocè sumi ab obijciente, qui ex vno sensu saltat ad alium. Primò enim potest significare idem, quod huc vsque v.g. extenditur ea res, & non vlteriùs, ideoque dici potest eo loco ambienti circumscripta; in hoc ergo sensu, qui pro nobis sufficit, nego Angelos non circumscribi, seu non habere vbi circumscriptiuum. Aliter potest vsurpari verbum *circumscribor* pro re quantâ impenetrabili cum alterâ, & quæ se inuicem tangant secundùm vltimas superficies; & in hoc sensu negatur Angelis vbi circumscriptiuum. At hoc quid ad propositum, vt propterea inferatur illum esse vbique? etiam nostra anima in hoc sensu caret vbi circumscriptiuo; nec tamen puto vllus dicet, eam propterea esse vbique.

Durandus ob hoc argumentum tribuit Angelis vbiquitatem. Reijcitur.

13 Dices vlteriùs, Angelus potest vbique operari, ergo est vbique. Propter hoc argumentum Durandus eis tribuit vbiquitatem: cuius sententiam vix ab errore vindicari posse propter loca suprà citata, benè ostendit Suarez disp 4. sect.1. num.10. maximè cùm fide constet dæmones esse cælo pulsos. Durandi argumentum leue est. Primò enim respondetur, Angelum non posse vbique operari simul: vnde enim poterit contrarium persuaderi, & tam ampla ei concedi potestas operandi; potest autem vbique diuisiuè, transeat; at hoc non requirit vt simul vbique sit: sufficit enim, si possit successiuè vbique; vt in nobis patet, qui non sumus vbique simul, possumus tamen vbique successiuè operari. Sed concedamus Durando posse Angelos operari vbique simul; malè inde infert, Ergo sunt vbique simul per substantiam suam. Sol enim à quarto cælo ad nos, &, si vis, ad secretiora terræ viscera simul operatur; & tamen non est vbique per præsentiam, sed solùm in quarto cælo. Et hæc sit secunda eius argumenti solutio, quia agens potest operari immediatè in distans, dummodò aliquid operetur in medio, fortè etiam nihil in medio operando; ergo ex operatione non sequitur existentia per præsentiam.

Angeli in quocumque loco possunt diuisiuè existere.

Quartò supponendum, eos posse in quocumque loco diuisiuè existere, quia nec sunt vbique, vt supponimus, nec affixi sunt alicui loco in particulari; nec est vlla ratio, cur aliquis locus illis repugnet, quia cùm sint spirituales, possunt omnia penetrare, ergo.

Nota hìc aliquando à Patribus dici, totum 14
mundum esse Angelorum & dæmonum habitationem; non quia sint vbique, sed quia propter nimiam velocitatem, quasi in momento vbique esse possunt. quem sensum ipsimet Patres tradunt. vide Suarez suprà à num. 15.

Angeli possunt localiter moueri.

Hinc supponendum Quintò, eos posse localiter moueri; quia, si non sunt vbique simul & possunt successiuè, ergo possunt ab vno loco in alium transire; quod est formalissimè moueri: id quod multa loca Scripturæ & Patrum manifestè testantur. res est certa, & testimonia omnibus obuia.

SECTIO TERTIA.

Quale sit angelicum vbi.

Angeli sunt in loco per vbi realiter distinctum.

Vt ex sect. 1. suppono, etiam in Angelis concedenda videtur aliqua positiua entitas, quâ sint in loco: argumentum enim ibi tactum manifestè videtur id concludere. Quod enim in Angelis aliqui dixerunt, eos esse in loco per voluntatem suam, est omnino falsum: rogo enim, quod est obiectum illius volitionis, quâ dicunt, *Malo esse in hac scholâ quàm in illâ?* certè illæ volitiones etiamsi possint esse reflexæ supra se, debent tamen aliud obiectum distinctum habere, alioquin nihil dicerent, nisi *volo me.* quod (vt alibi notaui) videtur omnino imperceptibile, & in præsenti adhuc est durius, eò quòd sine dubio, non obstante eâ volitione efficaci Angeli, potest Deus efficere ne illa sortiatur suum effectum, & ne ponatur Angelus in eo loco; nec potest intelligi, cur volitio, quæ solùm dicit *volo me,* magis constituat Angelum hìc quàm Romæ; aut, cur ma- 15
gis eum ponat quàm eijciat è loco: ergo ea volitio non est forma dans esse in loco, alioquin, eâ positâ, non posset Deus impedire ne esset in loco, & deberet aliquid à se distinctum respicere. Ratio à priori est, quia ea volitio etiam si sit caussa, seu id quod determinat Angelum ad se mouendum, & ponendum se hìc potiùs quàm ibi, non tamen est ipsamet positio; imò, quia determinat ad positionem, debet distingui ab eâ. Quod non videtur benè consideratum ab huius sententiæ auctoribus. Statuendum ergo, vbicationem Angeli aliquid omnino ab eius substantiâ & volitione distinctum esse, & quidem positiuum aliquid; quale autem illud sit, in hac sect. declarandum erit. Notandum tamen priùs, aliquos auctores dixisse, Angelum

Ratio à priori, cur per solam voluntatem non possint esse in loco formaliter.

esse in loco per suammet substantiam; qui fortè noluerunt negare entitatem superadditam quæ sit vbicatio, sed præcisè Angeli substantiam verè & realiter esse præsentem, & ipsam accipere immediatè denominationem existentis in loco. quod sine dubio verissimum est, vt dixi numero 7. & sequentibus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia de vbicatione per operationem.

16 SIT ergo prima sententia Thomistarum quorumdam, quos refert Suarez cap. 4. docentium, Angelum esse præsentem loco per operationem: qui pro se videntur habere D. Thomam, quem tamen Granadus, vt paulò ante vidimus, ab eâ sententiâ vindicat.

Explicatur sententia Thomistarum, ponentium Angelos in loco per operationem.

Duplex autem potest esse huius opinionis sensus: in vno solùm videtur fieri quæstio de voce; in altero de re; de nomine quidem, si concedant proprium vbi intrinsecum Angelo, & independens à corpore; adhuc tamen dicant, per illud Angelum non dicendum esse in corpore aut loco reali, nisi in illud corpus operetur: sicut licet duo corpora penetrentur diuinitus, & habeant propria vbi, tamen vnum non dicitur esse in altero; si, inquam, hoc dicant, quæstio tota erit de nomine, quid scilicet significetur per *τὸ esse in alio*, an sufficiat habere vbicationem in illo, an verò aliquid aliud debeat esse. In corporibus quidem vnum non dicitur esse in alio, nisi quando ab eo sustentatur: vnde licet homo ambiatur aëre, & pedibus tantùm terram tangat, non dicitur communiter esse in aëre, sed in terrâ; vnde in exemplo allato de corporibus penetratis vnum non dicitur esse in altero, quia non innititur alteri: at inde nec quidem quoad modum loquendi licet inferre, Angelos per operationem esse in corporibus, cùm potiùs deberent ipsi Angeli à corpore sustentari: nam in corporibus non dicitur vnum esse in eo in quo operatur: neque enim pictor est in imagine, aut arcularius in assere quem dolat, sed in cubiculo, in quo sustentatur.

17 Ergo Angelus etiamsi operetur in corpus, non propterea debet dici in illo esse, si ad modum loquendi vulgarem attendendum esset.

Ibi Angelus esse dicitur, vbi innititur.

Pro hac ergo quæstione de nomine dico, in rebus spiritualibus ad similitudinem corporalium nos dicere, Angelum v. g. ibi esse, vbi quasi innititur; ideò, si terram tangat, dicitur esse in eâ; si eam non tangat, dicitur esse in aëre; & sic proportione seruatâ de aliis locis: hoc autem totum independens est ab operatione eiusdem in tale corpus; suppositâ autem nostrâ sententiâ, quòd Angelus habeat proprium vbi independens à corpore, quod habere deberet, etiamsi nulla creatura materialis existeret, facilè ampliùs declaratur per illud vbi esse in loco, non quidem adæquatè, sed inadæquatè: requiritur enim vlterius ipsius loci existentia, vnde denominatio illa est partim intrinseca ab ipsius Angeli vbicatione, & extrinseca partim ab vbicatione & existentiâ loci, vt vniuersaliter de denominatione similis, fratris, filij, dextri, sinistri, &c. fusiùs docui in Logicâ. Quoad hoc enim eadem est ratio de existentiâ Angeli in loco reali, quæ de aliis, imò in ipsismet corporibus est idem dicendum: nam existentia chartæ in hac mensâ, non solùm ab vbi intrinseco chartæ, sed inadæquatè ab vbicatione etiam mensæ prouenit.

Secundus Thomistarum sensus & communior.

Secundus ergo sensus, & quidem de re, quem habere potest ea Thomistarum sententia, & videtur esse communior inter illos, est, Angelos non habere aliquod vbi proprium, sed per ipsam operationem formaliter esse in corpore: quorum fundamentum esse potest, quòd ea operatio sufficiat, & sine illâ non benè intelligatur præsentia Angeli.

Reijcitur Thomistarum sententia ex propriis eorum principiis.

Reijcitur tamen hæc doctrina ex propriis Thomisticis principiis, quia ipsi admittunt, in caussis creatis approximationem esse conditionem requisitam ad operandum, imò inde probant, Deum esse vbique, quia non potest operari nisi vbi est. Vnde rectè in præsenti infertur, Ergo priùs naturâ quàm Angelus operetur in corpus, debet illi esse approximatus; ergo non approximatur illi formaliter per ipsam operationem. Hoc tamen argumentum solùm videtur bonum ex principiis Thomisticis; absolutè verò non puto illud esse efficax: nam quando Angelus mouet se, & simul secum trahit lapidem v. g. operatur aliquid in lapide, vt per se est notum; & tamen tunc pro priori naturæ non supponitur approximatus lapidi propriè; ergo non requiritur in Angelo priùs naturâ ad operandum in corpus approximatio cum illo. Consequentia est euidens. Probo autem secundam partem antecedentis, in quâ solâ est difficultas, quia Angelus pro priori naturæ non supponitur vbicatus; mouet enim se pro posteriori eius instantis, & mutat vbicationem, vt supponimus. Prætereà ipse lapis non supponitur vbicatus, quia per eam actionem confertur ipsi vbicatio; ergo Angelus pro priori naturæ ad eam actionem non supponitur approximatus propriè corpori: non enim potest esse vera approximatio, nisi vbi duorum vbicationes dantur inter se indistantes. Confirmatur ex doctrinâ à nobis in physicis traditâ, scilicet, vbicationem seu approximationem non esse conditionem prærequisitam, non solùm ad productionem vbicationis (in quo omnes conueniunt) sed neque in ordine ad alias operationes: quod contra communem sententiam clarè ibi à me est deductum; ergo ex eo, quòd Angelus operetur in corpus, non infertur, eum pro priori naturæ fuisse approximatum corpori per aliquid antecedens operationem.

Vrgetur.

Adde, fortè Angelum nullam aliam operationem posse habere in corpore, nisi pertinentem ad motum localem; ante quem, vt dixi, etiam in omnium sententiâ non prærequiritur approximatio. Vnde concludo contra P. Suarez hîc lib. 4. c. 4. n. 4. hoc argumentum simpliciter non esse efficax contra Thomistas, nisi quatenus eorum principiis videtur niti; imò adhuc illi possent limitare eam propositionem vniuersalem cum communi, vt solùm prærequiratur vbicatio ad alios effectus, qui non sint motus.

Aliquorum contra Thomistas argumentum inefficax.

Aliter eamdem sententiam refutant nonnulli, eò quòd Angelus manens intra idem cubiculum potest mutare actus voluntatis. quis id neget? atqui, mutato actu voluntatis, etiam operatio externa mutatur: ergo per hanc non erat

Angelus

Angelus in loco. Patet consequentia, quia mutauit operationem, & non mutauit locum; manet enim intra idem cubiculum, ergo.

20 Sed neque hæc ratio sufficienter probat. Primò enim falsum videtur, operationem externam v.g. ambulandi, variari in se, eò quòd varientur actus voluntatis, à quibus imperatur: nec enim, si dum pergo in templum muto finem, & iam non propter Deum, sed ob curiositatem pergo, eo ipso debeo physicè aliter ambulare; & idem est de omnibus ceteris actibus; ergo licet Angelus manens intra cubiculum mutet volitionem, quia tamen semper retinet vnam quâ vult operari in illud corpus, semper manebit eadem operatio exterior. quòd si dicant arguentes, Angelum cessare ab omni volitione circa actionem, tunc Thomistæ dicent, eo ipso repugnare Angelum manere intra cubiculum, sed nullibi tunc futurum. Secundò respondere possunt Thomistæ, posse succedere aliam actionem omnino similem circa idem corpus, per quam etiam maneat intra cubiculum: sicut in nostrâ sententiâ & Patris Suarez, non habet Angelus eamdem numero vbicationem, quoties est intra idem cubiculum. & id expressè docent quotquot modos distinguunt. Non enim quoties sedeo de nouo in hac sede, recipio eamdem numero vbicationem, quam olim habui: ergo ex mutatione numericâ volitionum Angeli nihil infertur pro præsenti quæstione.

Fortius Thomistarum sententia impugnatur & reijcitur.

Meliùs ergo Thomistica impugnatur sententia. Primò, quia aliud est rem esse in aliquo loco, aliud in eo operari. Sol enim (vt suprà dixi) ex sententiâ etiam eorumdem operatur in visceribus terræ; tamen nullus dixit, solem ibi esse per præsentiam; ergo quando Patres & Scriptura docent, Angelos esse in cælo, vel in hoc
21 aut illo loco, non volunt præcisè dicere, ibi esse operationem illorum, sed eos ibi esse per essentiam, ergo vbicatio illorum non consistit in eo, quòd ibi operentur vbi dicuntur esse. Confirmatur & declaratur: quia certissimum est, Angelos creatos, & animas Sanctorum esse in cælo, vel in hoc aut illo loco; & tamen nullam ibi habent operationem externam transeuntem, per quam possent ibi constitui: ergo non sunt in cælo per operationem. Patet minor, quia in cælo nihil aliud efficiunt quàm videre Deum; quæ non est operatio materialis aut transiens.

Actio materialis Angelis in cælo empyreo attributa, commentitia est.

Multi hoc argumento oppressi maluêre aliquid inintelligibile gratis fingere quàm cedere veritati; ideò dixêre, Angelos omnes quamdam occultam nobis actionem materialem in cælo empyreo exercere, ratione cuius in eo sint. Verùm rogo, vnde hi tam occultam actionem viderunt? adde, quòd cùm Angeli non videantur esse productiui in corporibus, nisi qualitatis pertinentis ad motum; in cælo autem empyreo talem non producant, non relinquitur aliud materiale quod ab iis efficiatur.

Bañes pro Thomistis responsio reijcitur.

Solutionem verò Bañes, quòd operatio Angelorum in cælo empyreo iuuet ad temperandos fortiores ipsius cæli influxus, benè eo capite 4. Suarez reijcit tamquam improbabilem; tum quia non dedit Deus illi cælo influxus qui debeant corrigi; tum quia quando exeunt Angeli inde, deberent alij loco illorum plus laborare; tum quia in animabus eadem est difficultas, & singulis momentis, quibus nouæ in cælum ascendunt; vel deberet dici, omnes alijs, & ipsis Angelis attemperare suum influxum. quod planè est ridiculum. maximè Primò, quando Christus Dominus cum tot millionibus earum intrauit, vel deberet maxima fieri alteratio in influxibus materialibus cæli. quod non minùs absurdum cuilibet apparere debet.

Vrgetur eadem difficultas in dæmonibus & animabus damnatorum, item earum quæ in Purgatorio & limbo sunt: quas enim actiones ibi transeuntes exercent? non enim dici potest, dæmones omnes laborare accendendo ignem, vt habeant ius hospitij, & maneant ibi. Quòd si id de dæmonibus dicatur, de animabus certè dici non potest, multò autem minùs de his quæ in limbo sunt, vbi nihil de igne. 22

Quòd si, relictâ sententiâ, recurratur ad passionem, dicaturque, dæmones esse in inferno, quia ibi patiuntur, facillimè id reijcietur, Primò, quia hoc planè videtur excogitatum ad fugiendam difficultatem, et sine vllo fundamento: quæ enim pro præsenti puncto conuenientia inter agere & pati, vt per vnum è duobus debeat constitui in loco? Secundò, animæ in limbo nil patiuntur. Tertiò, dæmones, qui extra infernum sunt, eodem modo torquentur igne, patiunturque eamdem pœnam, sicut & Angeli boni apud nos eamdem retinent Dei visionem; ergo ea passio non constituit in inferno Angelos quo ad realem præsentiam.

Vrgetur denique idem in Angelis custodibus, dum apud nos sunt: non enim semper nobis phantasiam mouent, nec nos corporaliter sustentant; nec credendum est, eos tunc circa nos debere aliqua corpora ventilare. quòd si non faciant, iam eo ipso non posse nobiscum esse. 23

Reijcitur magis Thomistarum opinio.

Secundò ratione vniuersali eam doctrinam reijcio: quia, sicut actio ipsa materialis est in loco per vbicationem propriam, & non per ordinem ad aliam operationem (alioquin daretur processus in infinitum) ita poterit etiam ipse Angelus esse in loco independenter ab operatione. Quo argumento adhuc fortiùs vrgentur qui dicunt, Angelos esse in cælo per operationem ipsam visionis beatæ: nam cùm visio, quæ est spiritualis, sicut ipse Angelus, sit in loco independenter ab operatione, poterit etiam & ipse Angelus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia constituens vbicationem in aliquo præuio ad operationem.

Secunda sententia.

SECVNDA ergo sententia sit, Angelum non esse præsentem loco per operationem formaliter, sed per aliquid illi præuium, id est per applicationem suæ virtutis. Contra hanc fusè P. Suarez cap. 5. omissâ autem eius impugnatione ab exemplis & caussis materialibus desumptâ, efficaciter sic eam reijcio: quia vel hæc præuia applicatio est aliquid realiter distinctum & productum ab Angelo, quo quasi se accingit ad operandum; & tunc iam hoc præuium erit formaliter operatio; & consequenter, dum

Confutatur alia opinio constituens Angelos in loco per applicationem virtutis ante operationem.

per hoc constituitur in loco, constituetur per operationem, vt dixêre auctores à nobis refutati; vnde etiam eodem modo hi refutandi erunt. Præterquam quòd coguntur processum
24 infinitum admittere, quia si operatio requirit præuiam applicationem, cùm hæc applicatio etiam sit operatio, requiret aliam præuiam, & sic in infinitum; si verò dicatur, eam applicationem virtutis non esse aliquid realiter distinctum ab Angelo, sed formalitatem virtualiter solùm distinctam, ab eo tamen separabilem, non satisfit difficultati; quia (vt paulò antè ostendi) independenter ab operatione potest Angelus esse in loco, ergo & independenter ab hac applicatione. Secundò, quia hæc applicatio potuit esse in alio loco, ergo per hanc non determinatur ad hunc potiùs quàm ad alium. Patet antecedens: nam ipsa operatio potuit esse alibi; ergo à fortiori applicatio ad illam.

Absurda sententiam hanc consequentia.

Denique hæc sententia incidit in grauissima absurda: admittit enim vnam formalitatem, quæ cùm sit realiter identificata cum Angelo, realiter tamen potuit abesse ab illo. quod prorsus repugnat, quia realis separatio est signum euidens realis distinctionis; & prætereà disp. 28. de voluntate Dei à num. 70. ostendi, neque in Deo posse admitti, actus liberos Dei esse formalitatem ipsi Deo intrinsecam, & quæ simul
25 realiter ab ipso potuerit abesse, vt voluere nonnulli. Quòd si in Deo eam poneremus, coacti principiis fidei, cur in præsenti, vbi tam facilè potest discurri, deducendi essemus ad tales angustias? sed quia contra hanc indistinctam realiter, tamen præuiam actionem, egi alibi fusè, ideò nihil hîc ampliùs dico.

Ex dictis refutabis omnes illos, qui cùm hanc præsentiam Angeli nolint dicere esse entitatem aliquam realem distinctam, aut modalem independentem ab operatione, confugiunt ad diuersa nomina, vt argumenti vim confundant potiùs quàm vllo modo explicent. quod sæpè contingit his qui modos negant, vt Capreolus in 2. dist. 2. quæst. 1. art. 1. vbi id ipsum præstitit egregiè, vocans eam præsentiam, iam ministrationem, iam præsidentiam, nobilitatem, exornationem, actuationem vel actionem congruentiæ, vel deputationis, & sic in infinitum. Quæ sententia vno verbo reijcienda est, vt in simili dixi suprà, me reiecisse negantes vbicationem distinctam. Rogo enim, quid omnes illæ voces significent, quam entitatem aut realitatem? si enim nullam, ergo sunt inanes termini; si aliquam entitatem, oporteret videre qualis sit, & ad quam seriem rerum pertineat; cumque nihil horum præstetur à Capreolo, per se videtur ruere eius sententia.

SVBSECTIO TERTIA.
Sententia Patris Vasquez.

26 QVI disp. 188. cap. 7. Angelos solùm ponit in loco per vnionem realem cum corpore, quæque non respiciat spatium imaginarium, sed corpus reale; adeò vt, quamdiu Angelus manet mihi v. g. præsens, semper retineat eamdem vbicationem, etiamsi ego semper per totum mundum discurram. Idem dicit de animâ rationali intra corpus, de præsentiâ Christi Domini sub speciebus sacramentalibus. Quoad hanc vltimam partem illum impugnaui breuiter in tractatu de Eucharistiâ, & totam ipsius sententiam quoad Angelum & animam fusiùs disp. 4. Physicæ sect. 5. nunc breuiter à priori, quia sicut corpus habet vbicationem, & non per vnionem ad aliud corpus (ne detur processus in infinitum) sed in ordine ad spatium imaginarium, & ad puncta fixa illius, cur non etiam eodem modo res spiritualis habebit suam vbicationem in ordine ad hæc eadem puncta? quoad hoc enim quid diuersum est in spiritu, quod non sit in corpore.

Vasquez per vnionem realem cum corpore Angelos in loco constituens refellitur.

Satisfit obiectioni.

Dices, Corpus habet extensionem, spiritus verò non. Contrà Primò, quia antecedens est falsum: alibi enim ostendi, rem spiritualem posse habere partes extensionis, nec terreor admiratione ipsius P. Vasquez disp. 189. num. 3. contra eas partes, vbi ait, eos qui illas admittunt, etiam dum de Angelis agunt, non obliuisci materialia & corporalia; non, inquam, terreor hac exclamatione, quia spiritus à corpore, non in carentiâ partium, sed in penetrabilitate differt. Contrà Secundò, admisso antecedente, adhuc nihil infertur de vnione ipsius: 27
sicut enim res extensa respondet spatio imaginario extenso, cur etiam res indiuisibilis non respondebit spatio imaginario indiuisibili? Imò in re ipsâ materiali hoc idem debet dici: neque enim sola tota manus & per modum totius est in loco; sed etiam quodlibet punctum illius indiuisibile est in loco; illud autem procul dubio respondet spatio imaginario indiuisibili. Idem ergo dicatur de Angelo indiuisibili existente in eodem loco, in quo existit tale punctum.

Vrgetur.

Confirmatur (quod etiam benè notauit Pater Suarez) res extensa non solùm habet vbicationem quâ partes à se distent, sed etiam quâ res tota distet ab aliâ re distinctâ; ad quam distantiam v. g. mille leucarum inter me & alium hominem per accidens omnino se habet, quòd ego sim septem vel octo pedes longus extensus, &c. ergo quoad vbicationem, locationem, dependentiam ab spatio imaginario per accidens omnino se habet ea extensio. Vnde etiamsi lapidis omnes partes diuinitus penetrentur, & reducerentur ad punctum, adhuc distare possent ab altero lapide Romæ existente.

Obuiatur replicæ.

Neque satisfit argumento, si dicatur spatium imaginarium nil esse, & consequenter per ordinem ad illud non posse vbicationes explicari: nam saltem corporum vbicationes in ordine ad hoc spatium Vasquez explicat, etsi nihil sit, ergo & poterunt angelicæ explicari, licet spatium nihil sit.

Aduerte, me etiam sentire contra aliquos recentiores, spatium imaginarium nihil prorsus esse, nec positiuum, nec negatiuum, vt eâ disput. 14. Physicorum à num. 62. ostendi. Dixi tamen à nobis illud concipi, vt possimus explicare maiorem vel minorem distantiam vbicationum, etiamsi in re tales vbicationes prorsus sint ab omni spatio absolutæ: vnde quoad præsens punctum, & quoad differentiam corporum & spirituum, impertinens est prorsus ea quæstio, quid sit spatium imaginarium: cur enim sicut lapis diuinitus detentus in aëre, etiamsi 28

etiamsi omnia corpora cum ambientia millies mutentur; non tamen propterea mouetur, sed semper manet in eodem loco. Vnde infertur, Ergo vbicatio illius non pendebat à corporibus ambientibus: cur, inquam, idem non dicemus de Angelo, posse scilicet, si velit, in medio hoc cubiculo hærere, siue venti flent, siue non: neque enim est periculum, vt ab illis rapiatur, & feratur in alium locum, aut è contrario. Aut quis poterit dicere, Angelum, qui Prophetam Habacuc ex Iudæâ in Babyloniam duxit, non fuisse motum localiter, eò quòd semper per crinem tenuerit eumdem numero Prophetam, & consequenter semper respexerit idem numero corpus reale, scilicet eosdem crines? certè qui hunc Angelum neget mutasse locum, poterit etiam negare & aquilas volare, & omnes alias res locum mutare. Adde, esto Angeli retineant eadem corpora assumpta, vt Raphaël apud Tobiam, nihilominùs, teste Scripturâ, locum mutant; ergo.

Vbicatio rei non pendet à corporibus eam ambientibus.

Angeli, retentis iisdem corporibus assumptis, locum mutant.

29 Dixi eâ disp. Physicæ, hos auctores aliter de vbicationibus spirituum quàm corporum opinantes, mihi similes videri Thomistis docentibus, indiuiduationem intra eamdem speciem non posse conuenire nisi rebus quantis, spiritualibus verò per ordinem ad res quantas. quod quàm falsum sit, ex suprà dictis constat: ex quibus etiam idem in præsenti quæstione dicendum esse patet; quia sicut multiplicatio quantitatis non pendet ab aliâ quantitate (ne detur processus in infinitum) ita etiam multiplicatio spirituum non pendet à quantitate: pari etiam ratione, sicut vbicatio puncti materiæ non pendet per se ab alio loco reali, aut aliis punctis, sed ex suâ essentiâ punctum materiæ est capax talis vbicationis; ita etiam independenter à corpore aliquo erit spiritus capax vbicationis. & sicut mundus est in loco sine respectu ad alium mundum, ita Angelos posse independenter à mundo esse in loco, mihi est tam clarum, vt nec leuiter de eâ re dubitare possim.

Secundò principaliter argumentor contra P. Vasquez, quia potest dari diuinitus Angelus mihi vnitus, & ego in hoc loco, quin Angelus sit in hoc loco; ergo Angelus non est formaliter in hoc loco per vnionem sui mecum, & per existentiam mei hîc. Consequentia est euidens, antecedens autem probo manifestè eodem argumento, quo in Philosophiâ probaui alios modos, v.g. durationem, vnionem, &c. non vbicari formaliter per vbicationem subiecti: nam si Angelus sit mihi Romæ existenti vnitus, & tunc ego ponerer hîc, non propterea formaliter etiam ipse Angelus poneretur hîc; sed posset Romæ tantùm manere; ergo illum esse mihi hîc existenti vnitum, separabile est ab hoc, quod est & me esse hîc, & Angelum mihi esse vnitum.

Principale contra Vasquez argumentum.

30 Video fortè à P. Vasquez negandum, posse Angelum solùm Romæ manere, eo ipso quòd ego ponerer hîc; ait enim, denominationem vniri esse independentem à loco, vnde conatur inferre, quando duo sunt vnita, necessariò etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam debere existere vtrumque vbi alterum illorum est, nec vnum sine altero posse poni in duobus locis.

Hæc tamen doctrina, vt apertè rationi contraria, à me reiecta est eâ disp. 14. Physicæ, & nunc, breuissimè declarando æquiuocationem quæ in ipsâ videtur committi. Fateor ergo P. Vasquez, vt dicatur simpliciter aliqua res vnita alteri, non requiri hanc potiùs vbicationem quàm illam: vnde vbicumque sit vnita, absolutè dicitur, *Hæc res est vnita illi*; aliud tamen posteà est dicere, *Hæc res est vnita illi hic*; seu, *Hic est vnio illius rei*. Eo enim ipso quòd additur illa particula *hic*, iam coarctatur propositio illa prima, quæ non determinabat locum. Exemplum pono manifestum ex eiusdem P. Vasquez opinione, Angelum simpliciter existere in rerum naturâ, est omnino independens à loco; vnde potest omni loco carens manere in rerum naturâ, ideoque, vt dicatur simpliciter & absolutè *existit*, impertinens est locus. At quis propterea inferat, vt dicatur, *Existit hîc potiùs quàm alibi*, non esse necessariam aliquam formam, quâ constituatur potiùs in hoc loco quàm alibi? Idem in præsenti casu contingit. Ratio huius à priori iam est insinuata, quia prædicata absoluta possunt sæpè per particulas aliquas ita determinari, vt, licet sine illis verè affirmentur, non tamen cum illis particulis. Sic potest nunc dici absolutè, *Ego sum viuus*; at non potest dici, *Ego sum viuus Romæ*. 31

Responsio P. Vasquez reijcitur.

Confirmatur euidenter: nam de facto manus est vnita animæ meæ quæ existit etiam in pede; & non propterea dici potest, *Manus in hoc loco* (designando locum pedis) *est vnita animæ*; seu, *In hoc loco est vnio animæ & manus*. item actus intellectus sunt vniti animæ quæ existit in pede, non tamen propterea existunt ipsi actus in pede; & absoluta ea vnio sine dubio est independens ab eo, quòd anima sit in hoc vel illo loco; at cùm posteà dicitur, *Est in hoc loco vnio*, propositio fit falsa quæ erat vera, si absolutè fuisset dictum, *Vnio animæ cum actibus intellectus est in rerum naturâ*. Vnde non est dubium, quin diuinitus Deus possit ponere Romæ meum corpus, non ponendo ibi meam animam, hîc autem animam meam simul cum corpore (siue dicatur mortuum Romæ, siue non, quod ad quæstionem de voce pertinet, de quo ego iam non curo) ergo Angelus potest esse vnitus mihi, & ego Romæ existere, quin Angelus sit Romæ; ergo existentia Angeli Romæ aliquid aliud dicit præter vnionem mecum, & meam Romæ existentiam; illud autem necessariò debet esse modus, aut, iuxta meam sententiam, qualitas, quæ in ordine ad spatium imaginarium à nobis, vt alibi dixi, explicatur; estque independens ab aliis realibus corporibus.

Ad vnionem realem non requiritur essentialiter coexistentia in eodem loco.

SVBSECTIO QVARTA.

Reÿciuntur aliqua argumenta contra P. Vasquez vt inefficacia.

HANC eamdem P. Vasquez sententiam aliter & fusè reijciunt alij. Primò, quia non potest intelligi, quale sit totum resultans ex eâ vnione. Secundò, quia omnis vnio videtur ordinari, vt aliqua pars perficiatur; ibi autem nec corpus perficitur, nec Angelus ipse. Tertiò, quia, si duo corpora sine vnione penetrentur, sunt 32

Aliorum contra Vasquez argumenta.

sunt sibi præsentia; ergo vt Angelus sit præsens corpori, non requirit vnionem. Quartò, Deus est præsens creaturis sine vnione, ergo etiam Angelus: non enim dici potest, Angelum ideò habere vnionem, quia est mutabilis: nam ex mutabilitate quidem sequitur Angelum indigere vbicatione superaddita; eam tamen futuram vnionem cum corpore, nullatenus sequitur. Nec item dici potest, Deum fieri præsentem per mutationem ipsarum rerum, Angelum verò per mutationem sui: nam hinc etiam solùm infertur, Angelum esse capacem vbicationis distinctæ, at eam futuram vnionem cum corpore, non sequitur. Quintò denique, quia anima rationalis, priùs quàm vniatur, est vbicata in instanti creationis (debet enim esse approximata materiæ) ergo anima non vbicatur per vnionem sui cum corpore. Quod confirmatur: quia negari nequit, verè Moysis & Eliæ animas apparuisse; & tamen non fuerunt vnitæ corpori; alioquin fuisset resurrectio vera. Idem est de animâ Samuelis, quando apparuit Sauli; ergo animæ rationalis & Angelorum vbicatio non est dependens à verâ vnione cum corpore. Hæc illi contra Vasquez.

Anima non vbicatur per vnionẽ sui cum corpore.

33 Iudico tamen non sufficienter concludere intentum. Ad primum enim respondebitur, sicut per albedinem vnitam homo fit albus, & totum ibi resultans est quid accidentale, eâ voce declaratum *albus*; ita eodem modo per eam vnionem resultare vnum quid accidentale, quod respectu Angeli diceretur *locatum*. Poterit quidem replicari, Ergo Angelus erit verum subiectum, & corpus erit forma Angeli. quod est absurdum. Verùm adhuc potest responderi, non omnem vnionem requirere, vt vnum extremum sit subiectum, aliud verò forma: etenim in vnione continuatiuâ contrarium manifestè cernitur, & in Christo Domino, vbi humanitas vnitur Verbo; non est autem Verbum nisi terminus intrinsecus, ipsa verò humanitas solùm est subiectum respectu vnionis. Ad hunc modum etiam dicet P. Vasquez, neque Angelum esse subiectum corporis, neque hoc esse formam Angeli, sed terminum intrinsecum; respectu verò vnionis Angelum esse verum subiectum, in quo non est vllum inconueniens; neque necessum est ampliùs explicare effectum formalem illius vnionis. Hinc

Ostenduntur non satis efficacia aliorum contra Vasquez argumenta.

Argumento secundo respondetur, Angelum perfici per eam vnionem in ordine ad locum; planè eodem modo quo nos dicimur perfici per vbicationem absolutam à corpore. Ad tertium respondebit Vasquez iuxta suam doctrinam, in corporibus dari eam præsentiam sine vnione. Pro cuius probatione non fuit opus obijcienti recurrere ad penetrationem miraculosam: nam sine illâ hic calamus est præsens chartæ, & tamen non est illi vnitus; & eodem modo de omnibus aliis corporibus. at dicet Vasquez, res spirituales non posse respicere spatium imaginarium, sed corpora realia. Quæ solutio licet bona non sit, non tamen potest reijci, nisi recurrendo ad impugnationes nostras suprà positas.

Occurritur secundo; item tertio.

34 Ad quartum de Deo etiam dicitur, illum ratione operationis fieri præsentem essentialiter, vel ex naturâ suâ esse talem, vt sine aliquo distincto fiat præsens; Angelum verò, quia debet fieri per aliquid superadditum; illud autem non potest esse vbicatio respiciens puncta fixa, vt aliunde supponit Vasquez, debere necessariò collocari in loco per vnionem realem cum corpore.

Satisfit quarto.

Ad quintum de animâ alibi ego dixi, approximationem non esse conditionem priùs naturâ requisitam ante eius vnionem cum corpore: nam quando anima mouet corpus pro priori naturæ, supponitur vnita: vnio enim est conditio prærequisita ad eum motum vitalem & progressiuum; & tamen non supponitur pro eo priori approximata: nam in eo priori nec corpus nec anima vllam habent vbicationem: eam enim acquirunt eo ipso instanti per eum motum in posteriori naturæ; duas autem non possunt in eodem instanti habere, ergo. Eodem fortè modo potest dici pro priori naturæ, ante vnionem in instanti creationis non præcedere vllam vbicationem ex parte animæ. Et miror, quòd in hoc 35 maiorem inuenerint difficultatem argumentantes quàm in ipso Angelo. sicut enim Vasquez dicit, Angelum pro suo libitu producere posse vnionem sui cum corpore, etiamsi non præcedat approximatus, multò faciliùs explicare poterit, quomodo Deus possit in instanti generationis humanæ eam vnionem producere, etiamsi non præcedat vlla approximatio. parum ergo roboris addit ea instantia.

Respondetur quinto de approximatione.

Relictis ergo his argumentis, reijciendus est P. Vasquez ex dictis à nobis; quæ maiorem habebunt vim, si ostenderimus, nullam ipsum pro se habere alicuius momenti rationem.

SVBSECTIO QVINTA.

Solutis aliquibus obiectionibus concluditur quæstio.

PRIMÒ ergo posset obijci. Quamdiu res aliqua in alterâ includitur, vt v.g. vinum intra vas, semper retinet eumdem locum, siue vas illud sit in cellario, siue in foro, &c. ergo Angelus quamdiu est vnitus eidem corpori, semper retinebit eumdem locum. Respondeo Primò, hîc iam supponi Angelum occludi corpore, sicut vinum in vase. quod à nobis negatur: dicimus enim non vniri corpori, & etiamsi vniatur, non proptereà in eo contineri. Secundò respondeo: Sicut, licet duo asseres inuicem sint vniti, non sequitur propterea, si ambo ferantur aliò, vnum tantùm ex illis mutare locum, alterum verò non: vterque enim æquè primò illum mutat: ita eodem modo de Angelo dicendum, etiamsi vniretur corpori, necessariò tamen eo ipso quòd corpus moueretur aliò, Angelum debere habere diuersam vbicationem respondentem diuerso puncto imaginario: nam etiam res inter se vnitæ habent distinctas vbicationes, licet eidem spatio respondentes; aut saltem vnam, quæ immediatè vtramque efficiat.

Argumenta Vasquez pro se diluuntur.

Ad eam instantiam de vino respondeo, non 36 semper etiam apud homines dici vinum esse in eodem loco: si enim rogo, Vbi habes vinum, respondetur, in cellario; si verò esset in foro, diceretur, non in cellario, sed in foro, etiamsi esset

Respondetur instantia de vino allata.

esset intra idem vas. Quòd si aliquando ob corpus continens dicitur esse in eodem loco, ideò est, quia etiam illud corpus vulgariter censetur locus. At qui philosophicè discurrit, sine dubio dicet, tunc etiam vinum in se mutasse vbicationem, licet tractum à vase; sicut homo qui ab alio trahitur violenter, etiam mutat vbi.

Secundò posset obijci, Si Angeli habent vbi independens à loco reali, ergo possunt ire pro libitu extra cælum empyreum, cùm tamen Patres supponant, Angelos semper esse intra mundum. Respondeo, argumentum esse contra Vasquez, qui docet Angelos posse absolui ab omni loco; vnde infertur etiam contra doctrinam Patrum, eos posse non manere in hoc mundo, neque in cælo, siue iuerint vltrà, siue non. de quo nihil speciale in Patribus.

P. Tannerus disp. 5. quæst. 2. dub. 2. dubitat circa hoc argumentum, an ex naturâ rei Angeli possint separare se ab hoc vniuerso: quia, sicut Angelus non potest discontinuare res vniuersi, ita fortè nec se ab illis. Nihilominùs tamen probabilius multò est quod docet Suarez, & Alensis ab eo citatus, omnino posse naturaliter, quia nulla est ratio vel apparens inducens vllam repugnantiam. Quod verò P. Tannerus dicit de separatione, parum vrget: nam in meâ sententiâ ideò res materiales non possunt discontinuari inter se, relinquendo vacuum in medio, quia non est locus vbi ponantur ea corpora: penetratio enim naturaliter repugnat; at in Angelis, quia omnia penetrant, non est difficultas, si exeant, intrent, &c. Vel si vis recurrere ad influentias cæli, vt ratione illorum repugnet discontinuatio corporum, etiam hæc ratio omnino cessat in Angelo, per quem nec deriuantur nec impediuntur influentiæ. nec video quid magis hîc faciat Angelus, quàm in cælo, aut extra, pro continuatione rerum corporearum. Concessâ ergo possibilitate ex se, dico, eos de facto non ire extra cælos ad spatia imaginaria, quia esset inutilis & impertinens motus talis; Angeli autem beati nihil operantur nisi ordinatissimè, & propter honestissimos fines. de dæmonibus nullum est periculum, quia non possunt ad cælum empyreum pertingere.

Angeli naturaliter possunt esse extra cælum empyreum in spatiis imaginariis.

37

De facto tamen numquam existunt in spatiis imaginariis.

Secundò obijcies, Si vbi angelicum est independens à corporibus, ergo possunt Angeli magis vel minùs inter se distare, etiamsi nulla corpora intermedia aut extrema, in quibus ipsi sint, absolutè existant. quod videtur absurdum, quandoquidem distantia videtur proprietas corporis habentis extensionem, & partem extra partem.

Respondeo, falsum omnino esse, distantiam solis corporibus conuenire: nam sicut vnum punctum materiæ est extra aliud localiter, cur non possunt etiam duo Angeli indiuisibiles vnus esse extra alterum? vt suprà dixi. Neque est vlla ratio, ob quam possit corpus ab alio corpore distare independenter à tertio corpore; & non possint duo Angeli inter se distare independenter à corpore formaliter per suas vbicationes. vide quæ dixi num. 27.

Satisfit secundæ obiectioni.

Angeli possunt inter se distare independenter à corpore.

Tertiò & vltimò obijcies, Si Angelus non habeat eam vnionem cum corpore reali independenter ab omni spatio imaginario, non possumus concipere, illum posse transire ab extremo in extremum, non transeundo per medium. quod sine absurdo negari non potest. Respondeo, fortè è contrario absurdum videri, eam virtutem iis concedere, de quâ infrà. Iam autem consequentiam eam nego, dicoque minùs benè id posse intelligi in sententiâ Vasquez quàm in nostrâ: nam si, licet ea vnio respiciat essentialiter corpus, & corpus Romanum sit hinc distans; potest tamen Angelus iam hîc existens pro suo libitu sibi dare eam vnionem, quâ hinc vniatur corpori Romæ existenti, nec requirit præuiam approximationem ad eam vnionem; certè multò meliùs facere poterit eum saltum, si habeat vbicationem omnino absolutam à corpore; quia cùm tunc temporis non operetur circa aliquod corpus, non videtur necessaria approximatio, nec caussa præsupponitur approximata effectui, sed passo; sibi autem ipsi semper est approximatus, ergo multò minùs indigebit approximatione pro vbicatione absolutâ à passo seu corpore, quàm pro eâ vnione respiciente corpus distans.

38

Diluitur Tertia.

Ex his omnibus constat, Angelum habere suam positiuam vbicationem independentem à corporibus, & respicientem spatium imaginarium, non minùs quàm eam habent res omnes materiales. Neque veritas hæc maiorem probationem exigit quàm præcedentem, his adiunctis, quæ ex Philosophiâ suprà perstrinxi. E quibus, vt ibi dixi, suppono, etiam Angelum nec quidem diuinitus posse ab omni loco absolui. de quo nihil hîc ampliùs.

Maneat ergo, Angelum habere vbi positiuum independens à corporibus.

DISPVTATIO DECIMASEXTA.

Cetera quæ ad vbi angelicum desiderantur.

1 VLTA sub hoc titulo continentur, quæ breuiter sunt expedienda eo ordine quo dubium vnum ex alio emanat.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angelus sit capax loci extensi.

Status quæstionis proponitur.

PRIMÒ ergo quæritur, vtrùm Angelus occupare possit simul locum diuisibilem, contiguum tamen. Nonnulli, quos D. Thomas qu. 52. art. 2. reprehendit tamquam non transgredientes imaginationem, dixêre, Angelum, eò quòd in suâ substantiâ indiuisibilis est, non posse etiam nisi indiuisibilem locum occupare. Quos ait ibi sanctus Doctor manifestè deceptos, quia Angelus est indiuisibilis, extra genus tamen quantitatis & situs existens; vnde non est necesse eum determinari ad locum indiuisibilem secundùm situm.

Angeli possunt simul diuisibilem locum occupare.

Communis ergo sententia docet, Angelos posse simul occupare diuisibilem locum. Ego in

in hac quæstione, sicut in multis aliis similibus, primò discutio, quid sit de conceptu substantiæ spiritualis vt sic; posteà vero secundo loco descendo ad ea quæ his substantiis in particulari ex propriâ & specificâ ratione conueniunt.

2 *Conclusio Prima. Non repugnat, qui non possit ex naturâ suâ existere nisi in loco indiuisibili.*

Dico ergo Primò, non repugnare substantiam aliquam spiritualem angelicam, quæ ex naturâ suâ existere non possit nisi in loco indiuisibili. Et hoc do auctoribus à D.Thomâ suprà reiectis. Probatur autem manifestè ea conclusio.: nam necessitas existendi in indiuisibili loco non repugnat essentialiter nec cum spiritualitate, nec cum vi intellectiuâ, nec cum alio prædicato eius Angeli; ergo non est neganda in ordine ad potentiam absolutam. Consequentia est bona: prima pars antecedentis suadetur, quia spiritualitas non consistit in eâ extensione ad locum (imò potiùs multis videtur esse contra conceptum illius:) diuersitas enim rei spiritualis à materiali, iuxta probabiliora principia, consistit in penetrabilitate cum alio per se indiuiduo eiusdem speciei. Hoc autem multò meliùs conueniet illi, si indiuisibilem locum occupet; quàm si oppositum dicatur, ergo. Fortè dices, eam penetrabilitatem etiam conuenire puncto materiali: nam si tangatur punctum à puncto, sine dubio se penetrabunt. Respondeo tamen, me alibi docuisse, posse duo puncta quantitatis sibi esse contigua, non tamen penetrata inter se. Quòd si id negetur, tunc addo, repugnare naturaliter vt se duo puncta tangant; quia in omnium ferè sententiâ naturaliter loquendo, non possunt eumdem indiuisibilem locum occupare duo puncta quantitatis: & in hoc differunt duo illi Angeli qui possent se omnino penetrare.

Premouetur argumentum.

Faciliùs adhuc ea prima antecedentis pars suadetur in sententiâ aiente, conceptum rei spiritualis solùm dicere negationem partium extensionis: clariùs enim apparet ex conceptu formali rei spiritualis, non sequi eam existentiam in spatio extenso, seu indiuisibili. Denique in omnium sententiâ facilè idem suadeo:

3

dicunt enim de facto, pro suo libitu Angelum posse ad punctum indiuisibile coarctari (de quo nos infrà:) atqui ea vbicatio, quam tunc haberet, esset spiritualis, vt supponitur, quia per materialem Angelus non est in loco, & tamen illa numquam, nec quidem diuinitus, esse posset in loco extenso; ergo non est de conceptu omnis rei spiritualis capacitas existendi in loco extenso. Secundò, nec vis intellectiua petit locum extensum, quia intellectio, species, volitio, &c. cùm sint indiuisibiles extensiuè, esse possunt in loco indiuisibili. Denique nullum aliud caput assignari potest vnde id repugnet, ergo.

Non est de conceptu omnis rei spiritualis capacitas existendi in loco extenso.

Dices, Ille Angelus esset perfectior animâ rationali; sed hæc potest esse in loco extenso, ergo & ille: ea etenim potentia dicit perfectionem. Obiectio hæc haberet locum contra omnes illos, qui eo ipso quòd vnus Angelus sit alio perfectior, arbitrantur in omnibus prædicatis debere esse perfectiorem: quam illationem sæpè ostendi esse malam. Vnde breuiter dico, etiamsi Angelus ille esset quoad magnitudinem loci imperfectior animâ nostrâ, posse tamen ex aliis capitibus in independentiâ omnimodâ à materiâ, ex nobiliori vi intellectiuâ, &c. compensare & superare illum excessum. Addo, non esse certum, omnes Angelos possibiles diuinitus esse perfectiores animâ rationali.

In quo possint Angeli alios excedere, & ab iisdem excedi.

Dico Secundò. Neque etiam è contrario repugnat substantia spiritualis indiuisibilis capax loci extensi. In hac conueniunt omnes, etiam illi quos D.Thomas reprehendit: nam de facto Deus est substantia spiritualis indiuisibilis capax loci diuisibilis; item in creatis anima rationalis est indiuisibilis substantia, & occupat locum diuisibilem: tota enim est in toto, & tota in qualibet parte illius. Ratio autem huius conclusionis est, quia nec illa capacitas est repugnans conceptui rei spiritualis, nec aliunde requirit perfectionem infinitam (vt ex terminis constat) ergo potest conuenire substantiæ creatæ spirituali. 4

Conclusio Secunda. Non repugnat è contrario Angelus capax loci extensi.

Hinc dico Tertiò. Angelis ex conceptu spiritualis substantiæ intellectiuæ nec repugnat capacitas occupandi locum diuisibilem, nec etiam determinatio ad indiuisibilem locum. Quid autem ex propriâ & specificâ ratione eis conueniat, non possumus vllo argumento, nec à priori, nec à posteriori probare: non à priori, quia Angelos non nouimus in se; non à posteriori, quia nec quidem eorum existentiam, vt diximus suprà, possumus aliquâ ratione naturali probare; ergo multò minùs eorum existentiam localem; nec ex his quæ Scriptura de eis docet quidquam in hoc puncto infertur. Quod enim fortè aliquando apparuerint in extenso corpore, non probat eos fuisse in toto eo corpore: possent enim dici eos in vno puncto existentes operatos fuisse per totum illud corpus. Quod rursus quidam ait rationem esse, quia, etsi Angelus sit indiuisibilis, habet tamen virtutem existendi in spatio diuisibili: hoc, inquam, non est ratio conclusionis, sed formalissima ipsa conclusio. Nec sufficit, quòd addatur similitudo ex animâ rationali occupante (vt diximus) locum diuisibilem: hoc, inquam, non sufficit, quia iam notaui, posse rem simpliciter imperfectiorem esse in aliquo prædicato superiorem; 5 ergo anima imperfectior Angelo potest esse absolutè perfectior quoad capacitatem maioris loci. Vtrùm autem in hoc prædicato etiam excedatur nostra ab Angelis qui de facto sunt, dubium est, stando rationi, quia & ex se potest excedere, & ex se potest non excedere.

Conclusio Tertia. Angelis non repugnat capacitas occupandi locum diuisibilem, vti nec determinatio ad indiuisibilem locum. Quid de facto ex specificâ ratione Angelis conueniat, non potest nec à priori nec à posteriori probari.

Relinquitur ergo hæc quæstio decidenda auctoritate Theologorum simul ac Patrum, qui sine dubio persuadent, Angelos, qui de facto existunt, esse è numero illorum qui possunt occupare locum diuisibilem: & licet argumentum ab animâ rationali non conuincat, vt dixi paulò antè, est tamen congruentia satis probabilis pro hac materiâ.

Suppositâ possibilitate sola auctoritas persuadet, Angelos posse occupare locum diuisibilem.

SECTIO SECVNDA.

An vbicatio angelica in loco diuisibili sit in se diuisibilis.

Secundum dubium ex præcedenti ortum est, quandoquidem Angelus potest esse in spatio diuisibili, qualis debeat esse illa vbicatio, quâ in eo constituitur, an diuisibilis habens partes

Secundum dubium.

tes distinctas; quarum vna vni parti spatij respondeat, altera verò alij; an verò formaliter indiuisibilis, sicut & ipse Angelus, respiciens tamen ex se spatium illud diuisibile.

Priùs tamen quàm quæstioni satisfaciam, aduerto P. Moncæum hinc desumpsisse argumentum contra vbicationem Angeli in spatio imaginario absolutam à corpore: illa enim, inquit, nec posset diuisibilis esse, nec indiuisibilis; quia neque esset corpus diuisibile, aut punctum indiuisibile, cui commensuraretur. Hæc tamen obiectio facilè soluitur, quia licet non esset actu corpus aut punctum; posset tamen explicari per ordinem ad corpus, vel punctum, quod ibi poterat esse: neque enim, vt homo dicatur habere duas vlnas in altitudine, oportet vt semper habeat vlnam secum, quâ actu illum metiamur. Et miror eum non notasse, sicut Angelus in se independenter à corpore est indiuisibilis, ita posse vbicationem concipi indiuisibilem, esto nullum esset corpus.

6 Dices, etiamsi repugnaret omne corpus, posset tamen Angelus habere eam vbicationem; quomodo ergo tunc explicaretur diuisibilitas vel indiuisibilitas præsentię angelicæ? repugnaret enim corpus in ordine ad quod eam Angeli extensionem declararemus. Respondeo, Nos, qui eam vbicationem in se ipsâ non videmus, etiam non posse eam in se explicare; non tamen propterea sequitur, ipsam in se non habituram eam extensionem: sicut licet de facto non possemus explicare spiritum, nisi in ordine ad corpus, non propterea sequitur, in se rem spiritualem pendere à corpore. Adde, posse id tunc à nobis explicari per ordinem ad corpus, siue hoc posset esse, siue non, in illo loco, quia corpus solùm tunc deseruit ad excitandas in nobis species diuisibilitatis vel indiuisibilitatis; ad quod non requiritur, vt illud ibi aut in se possit esse, sed per conditionalem impossibilem declarare id possemus; omisso ergo hoc Moncæi argumento,

Non repugnat vbi indiuisibile respiciens spatium diuisibile. Non repugnat etiam vbi habens partes.

In quæstione hac procedo, vt in præcedenti, dicoque Primò, non repugnare vbicationem aliquam indiuisibilem respicientem spatium imaginarium diuisibile: quæ enim in hoc vel apparens esse potest contradictio? Secundò dico, neque è contrario esse repugnantiam in eo, quòd sit alia spiritualis composita, & habens partes iuxta partes spatij cui correspondet; quia (vt sæpè dixi) non desumitur spiritualitas ex negatione partium integrantium; quantumcumque, vt suprà dixi, talem sententiam miretur P. Vasquez; quam autem ex his duabus vbicationibus de facto petant Angeli, dubium est.

7 *Resolutio duby. Probabilius est, vbicationem Angelorum esse diuisibilem in loco diuisibili. Tannerus contra Vasquez.*

Probabilius videtur eam esse diuisibilem, ita Tannerus quæst. 2. dub. 1. secutus P. Suarium, qui fusè cap. 17. per totum agit contra P. Vasquez, vt paulò antè dixi, valdè admirantem eos, qui rebus spiritualibus extensionem concedunt: adducit autem ibi Suarez probationes ex vnione humanâ, quam necessariò dicit esse compositam: quia verò in eo puncto dixi satis multa in libris de Animâ, non iudico quidquam hîc repetendum.

Illud solùm addiderim Primò, non fieri efficax argumentum ex vnione ad vbi angelicum (nisi quatenus rectè probatur, rei immateriali seu spirituali vt sic non repugnare extensionem:) nam ea vnio necessariò (vt suo loco vrsi) debet esse extensa; at præsentia angelica potest dici indiuisibilis in se sine magnâ difficultate, si præcisè admittatur, ad minimum motum Angeli totam mutari, quod præter mutationem nimis frequentem non videtur habere aliud inconueniens. Secundò ideò non benè discurritur ex vnione hominis; quia probabilior sententia dicit, illam esse materialem, vnde cessat totum argumentum: & propterea ego paulò antè dixi, rem hanc esse quodammodò incertam, & vt probabiliorem tantùm defendo sententiam Patris Suarez.

Ratio quæ suadet Angelos habere vbi diuisibile.

Moueor, quia, si semel concedimus rem spiritualem posse esse extensam, certè id de vbi angelico meritò dicimus; ne cogamur admittere, quòd si Angelus occupans totam aream v.g. velit vel vnicum punctum illius indiuisibile deserere, non possit id præstare, nisi totam præsentiam ad totam aream mutare cogatur. 8
Simili argumento multi hîc nobis aduersarij vtuntur alibi, ad probandum in mari v.g. subsistentiam esse multiplicem, iuxta multitudinem partium maris; ne cogantur dicere, vnâ guttâ aquæ solâ accedente, totum Oceanum mutare subsistentiam: qui dum in Angelo ponunt præsentiam indiuisibilem, quæque tota mutetur, si Angelus existens in vno milliari deserat vel vnicum punctum, certè ipsi deserunt consequentiam doctrinæ. Idem ampliùs ostendo ad hominem contra nonnullos, qui, cùm negent vllam rem spiritualem posse habere partes extensionis; vt tamen probent, dari in Angelis vbicationem distinctam ab operatione, sic argumentantur: Pro priori instantis, quo Angelus mouet lapidem, supponitur vbicatus ante motionem lapidis; ergo non per operationem in ipsum lapidem, nec per lapidis vbicationem. Antecedens probant, quia debet supponi approximatus pro priori naturæ. Scio argumentum non esse bonum, quia, vt suprà dixi, cùm pro eo priori lapis nullam supponatur habere vbicationem, non potest ei esse approximatus Angelus, esto haberet vbicationem, quia approximatio duas requirit vbicationes. Scio, inquam, hoc; iam tamen argumentum proprium contra hos sic retorqueo: Demus Angelum in mediâ areâ priùs naturâ vbicatum quàm moueat lapidem, vt supponis, & tamen mouere se pro posteriori naturæ simul cum lapide ad spatium proximum illi medietati (quod procul dubio naturaliter fieri potest) in eo instanti habet Angelus duas vbicationes non totales, quia hoc naturaliter repugnat, ergo partiales; ergo vbicatio angelica est composita ex partibus. Probo tunc habere duas vbicationes (cetera enim 9
non egent probatione) quia, vt hi admittunt, habet vnam priùs naturâ ante motum lapidis, quâ approximetur, aliam habet, dum se simul mouet cum lapide, habet ergo duas.

Occurritur tacitæ quorumdam responsioni.

Fortasse posset aliquis respondere, etiamsi Angelus se moueat simul tempore cum lapide, priùs tamen naturâ mouere se quàm lapidem, ideoque in eo instanti solùm habere vbicationem, quam acquisiuit mouendo se priùs naturâ quàm lapidem, & hanc solam vbicationem debere præcedere ex parte Angeli. Sed contrà, pro eo priori naturæ, quo supponitur applica-

tus lapidi ante motum illius, Angelus est indifferens pro suâ libertate, vt moueat lapidem solùm projiciendo illum extra se per impulsum; vel vt simul se moueat cum lapide illum secum trahendo; quia ad neutrum ex illis motibus est Angelus necessitatus determinatè: ergo ea vbicatio, quæ præsupponitur, non est illa quam acquirit se mouendo, quandoquidem est prior quàm quæ acquisita est per motum; est ergo distincta: ergo in eo instanti sunt vbicationes duæ, sicut suprà intuli. non ergo loquuntur hi consequenter.

Ego non vtor hoc argumento, vt dixi, quia non est necessum, Angelum pro priori naturæ ante operationem ad corpus esse illi approximatum positiuè, maximè ante motum ipsius corporis. de quo fusiùs in Physicis. Solùm ergo hîc argumentor, vt dixi, ad hominem. absolutè verò ex dictis suprà conclusionem probo.

Posset tamen ei argumento occurri ex doctrinâ quorumdam recentiorum, negantium ex vnâ parte rei spiritualis partes extensionis, ex aliâ verò concedere recusantium eam mutationem

10 totius vbi angelici: Dicunt ergo in omni loco extenso existere per multa partialia vbi indiuisibilia; non tamen inter se vnita; quando autem Angelus nouum spatij punctum acquirit, retentis antiquis vbicationibus, acquirere vnam nouam, eamque amittere quando se coarctat. Nec reputant inconueniens, concedere Angelo simul multa vbi partialia non vnita inter se.

Quidam partialia vbi indiuisibilia, non vnita constituunt.

Quòd si contra hanc solutionem obijcias, sequi ex illâ, si potest Angelus habere multa vbi non vnita, etiam posse habere ea dissita inter se, licet non existeret in medio: quia si non debent vniri, ad quid est necessaria eorum contiguitas; concedere autem posse dari talia vbi dissita, videtur absurdum, vt dicemus infrà, ergo. Si hoc, inquam, obijcias, respondere poterunt sicut in communi sententiâ, quam tradimus infrà, etiamsi omnes partes vbicationis sint inter se vnitæ, non tamen concedi, Angelum posse dilatare suam vbicationem in vnam lineam longam à cælo ad terram; cuius rei ratio independens est à puncto vnionis earum vbicationum; ita etiam posse in præsenti dici independenter ab vnione, non posse ea vbi totalia Angeli esse inter se distantia. Sæpè enim vna res pendet ab aliâ vicinâ, non tamen vnitâ sibi. sic ignis non calefacit passum nisi approximatum, non tamen propterea vnitur ei passo; eodem ergo modo dici posset, Angelum non posse eas multas vbicationes habere, nisi vicinæ sint. Et certè defectus vnionis parum valdè vrget difficultatem. Hac ergo impugnatione omissâ,

11 Ex dictis suprà facilè reijcitur ea doctrina de vbicationibus totalibus Primò: nam cùm aliunde supponamus, rem spiritualem posse habere partes, non est cur recurramus ad eas vbicationes partiales non vnitas. Secundò, quia (vt alibi dixi eamdem solutionem impugnans) si semel admittantur in Angelo illa partialia vbi contigua, non est ratio, cur negetur ea inter se vniri: quis enim credat, eo ipso quòd vniantur, iam amittere suam spiritualitatem? ea enim vnio perficit potiùs ea vbi quàm minuit perfectionem, nec auget dependentiam vnius ab aliâ: nam eodem modo potest vna sine alterâ existere; siue concedatur eas esse capaces vnionis, siue negetur: nec spiritualitas adeò est inimica mutui connexus, vt non possit esse, nisi vbi est illius carentia. Tertiò eodem modo ego dicere potero, chartam, siue aquam, habere quidem multas alias quasi partes, quæ videntur habere extensionem, non tamen inter se esse vnitas, sicut de eis vbicationibus angelicis ab his dicitur; quo ergo argumento mihi ostendetur oppositum? certè sola experientia potest nos in hac materiâ dirigere. At hæc iam cessat, quia nos solùm videmus partes aquæ, seu aquas, vt sic dicam, partiales, vnam iuxta aliam; at vniones non videmus: non secùs ac si oculis intueremur eas partes vbicationis angelicæ, non videremus eas vnitas. quo ergo argumento potiùs rei materiali tribuetur vnio earum partium quàm rei spirituali? ergo, vniuersaliter loquendo, vtrisque conceditur ea vnio. & hæc circa primum dubium.

Reijcitur doctrina ponens vbi partialia non vnita.

Vrgetur.

SECTIO TERTIA.

De magnitudine loci angelici, & an teneatur semper totum illum occupare.

ALTERUM verò ex primo natum, & ordine tertium dubium est; quandoquidem Angelus potest occupare locum extensum, quanta sit ea extensio, & an omnes Angeli in eâ sint æquales. Respondeo breuissimè Primò, de magnitudine eius loci penitus esse nobis occultum; vnde nihil est quòd diuinando hæreamus. Secundò quoad æqualitatem inter Angelos etiam breuiter dico, omnes qui sunt eiusdem speciei videri probabiliùs habituros eamdem capacitatem: sunt enim inter se æqualis perfectionis. 12

Non potest assignari ad quantam magnitudinem loci possit se Angelus extendere.

Dico videri probabilius: nam alibi dixi, etiam inter indiuidua eiusdem speciei posse aliquam inæqualitatem in perfectione admitti: nec enim quòd vnus Angelus possit nouem vlnas, alter sesquinonam occupare, caussat diuersitatem sufficientem, vt dicantur esse diuersæ speciei; dummodò in aliis prædicatis conueniant. Secundò dico, etiamsi differant specie, non propterea eos fore inæquales in eâ capacitate. Dixi enim alibi sæpè, duas species esse posse æquales in perfectione. quod fusè in libris de Animâ probaui. Addo Tertiò, licet vna sit alterâ nobilior absolutè, non propterea debere etiam in capacitate maioris se excedere. Sicut docent multi, Angelos omnes etiam diuersæ speciei conuenire quoad multitudinem obiectorum cognitorum; differre tamen in modo & perfectione quâ illa cognoscunt. Quod idem de spatio locali dici posset, perfectionem scilicet maiorem esse in eo nobiliori modo respiciendi spatium, non in eius magnitudine maiori. Imò Quartò addo, etiam posse ab inferiori quoad punctum spatij excedi superiorem Angelum, licet ex aliis capitibus hic compenset & superet excessum illum: passim enim species minùs perfecta excedit in aliquo prædicato nobiliorem; sic leo in fortitudine hominem, & auis in velocitate vtrumque; & in olfactu canis superat innumera 13

Probabile est, perfectiorem Angelum habere maiorem capacitatem se extendendi.

numera animalia se perfectiora. & res est ita clara, vt non oporteat ei ampliùs inhærere.

Hæc quoad punctum consequentiæ dicta sint, an scilicet ex diuersitate specificâ, aut scilicet ex maiori perfectione inferatur diuersitas circa magnitudinem loci. Quia verò potest etiam contingere, vt aliqua species perfectior excedat inferiorem in omnibus prædicatis, vel saltem in hoc de capacitate spatij; manifestè inde infertur, dubium omnino esse, an se in hoc de facto Angeli excedant, an non; multò verò magis esse dubium, casu quo sit aliquis excessus, quantus ille: nihil enim in hoc punctoex Scripturâ & Patribus, nec à ratione, vt dixi, ideò nihil penitus in hoc puncto decido. quod non benè, vt sæpè dixi, à multis consideratum est, dum eo ipso quòd Angelus sit perfectior, inferunt eum habiturum maiorem localem extensionem. Concludo ergo rem hanc totam nobis esse occultam, ideò nihil vel cum probabili fundamento dici posse.

Quid de extensione locali Angelorum sentiendum

Quartum dubium esse potest, an possit aliquis Angelus esse ita perfectus, qui occupare queat totum mundum, imò & omnia spatia imaginaria. P.Suarez cap. 11. obiter tangens hanc difficultatem, putat, quoad capacitatem vniuersi non esse difficultatem, & quoad alia 14 spatia finita; vbi tacitè innuit, in omnibus spatiis possibilibus esse non posse. Ego tamen suprà huic dubio respondi, non videri id repugnare omni creaturæ, etiam quoad omnia spatia possibilia, quia id non arguit infinitatem simpliciter: differret enim à Deo ea creatura vbique existens. Primò, quia non necessariò esset vbique. Secundò, quia id haberet per vbicationem à se distinctam. Tertiò, quòd potuerit non produci, & consequenter nec vllibi esse. Confirmo. Non magis repugnat aliquem Angelum petere esse vbique, quàm intellectum cognoscere omnia possibilia. quod contradictionem nullam inuoluere sæpè ostendi; non est ergo, cur id negetur alicui Angelo possibili. Imò addo, etiamsi diceremus, eum necessariò & per suam substantiam esse vbique, adhuc tamen haberet satis quo limitaretur ea perfectio: esset enim essentialiter pendens à voluntate Dei, potentis illum pro libitu suo vel annihilare, vel conseruare. Quod sufficit vt distingueretur à Deo, & consequenter, vt ea perfectio non repugnet creaturæ. Nec potest dici eam distinguendam & non distinguendam à Deo: hoc, inquam, dici non potest, quia nulla ratio efficax adducitur, vt dicatur ea perfectio futura infinita simpliciter in genere entis, & consequenter Deo soli identificanda; ergo nec probatur ea altera pars contradictionis, scilicet, eam creaturam non distinguendam à Deo.

Non implicat Angelus qui habeat capacitatem se extendendi per spatia infinita.

15 Quintum dubium, vtrùm Angelus teneatur semper occupare totum locum quem potest; an verò possit pro suo libitu se in minori ponere. Hac de re fusè P.Suarez cap.11. à num.5. probans ex D.Thomâ & aliis multis, non teneri ad maximum locum, quia nihil apparet quod inducat hanc necessitatem; & sicut est indifferens ad occupandum hunc vel illum locum, etiam potest esse ad totum quem potest, vel ad partem præcisè illius. Eamdem tenet Tannerus dubio 4. à num.9.

Vtrùm Angelus teneatur occupare totum locum quem potest.

Videtur tamen P.Suarez discurrere in hoc puncto non admodum consequenter ad ea quæ de voluntatis actibus docuerat; ibi enim probauit, non posse Angelum cessare ab omni actu, imò nec à toto numero sibi possibili, etiamsi posset inter hos vel illos eligere, quia Angelus habendo illos omnes actus non defatigatur & aliunde sunt magna eius perfectio; ergo non est in potestate ipsius eis carere. Hoc autem argumentum eamdem vim in præsenti contra ipsum mutatis terminis retinere videtur: nam Angelus occupans totum locum suum adæquatum non defatigatur; & ea occupatio ex se est maior perfectio quàm carentia illius, ergo tenebitur semper occupare, quia non est vlla ratio cur se eâ priuet.

Suarez non satis consequenter suis principiis hic discurrit.

Nec potest responderi, occupare totum locum esse perfectionem liberam, quâ potest pro libitu carere: nam iam ibi petitur principium. ego enim volo probare, non esse liberam, sed teneri ad eam Angelum. quod idem est. Respondetur autem non teneri, quia est libera, 16 quod est perinde dicere, *Non tenetur, quia non tenetur.* Adde, eodem modo etiam me dictum de actibus voluntatis, eos scilicet esse perfectionem liberam; imò addo, fortè faciliùs posse inueniri rationem aliquam boni, in eo quòd Angelus non habeat omnes actus voluntatis quos potest; quia scilicet cùm in eis reperiatur formaliter libertas vt ea ostendatur, potest illos omittere; at in carentiâ vbicationis non exercetur immediatè libertas, ideò non est ibi tam proxima ratio cessandi quàm in actibus voluntatis. Verùm quidquid sit de hac consequentiâ doctrinæ,

Opinor, in præsenti (eodem modo hîc discurro quo in primo dubio) si spectemus naturam Angeli secundùm se, & in communi, non repugnare, illùm esse determinatum ad occupandum semper maximum locum quem potest, ita vt non habeat libertatem, nisi ad mutanda æqualia loca: quæ enim in hoc possunt esse duo contradictoria? Secundò etiam dico, nec è contrario secundùm rationem communem repugnare, habere libertatem se coarctandi aut extendendi pro libitu; nec enim in hac indifferentiâ inuenitur aliquid naturali rationi vel leuiter repugnans. Iàm autem quid de facto ex propriâ & specificâ Angelorum existentium naturâ eis conueniat, stando rationi dubium, si attendantur item, quæ de eis Scriptura docet, etiam est planè incertum: nihil enim in eâ de tali extensione aut coarctatione, vnde meritò potuit dicere Scotus, rem hanc esse dubiam.

Non repugnat ex se, Angelum esse determinatum ad occupandum semper locum maximum quem potest.

Non repugnat etiam ex se, eum habere libertatem se coarctandi.

Dices, Anima rationalis habet capacitatem eam: iam enim minorem iam maiorem occupat locum pro magnitudine corporis, ergo necessariò est dicendum, etiam Angelum habere eam virtutem: nulla enim potest assignari disparitas, ideò multi eam consequentiam vt validè bonam iudicant. Respondeo tamen Primò, disparitatem esse manifestam: nam cùm anima debeat informare corpus capax nutritionis & 17 augmenti, necessariò debuit habere eam capacitatem, in quâ non liberè, sed necessariò procedit. At in Angelis non datur vlla positiua ratio exigens illam capacitatem se extendendi & coarctan-

Argumentum pro libertate Angeli desumptum ab animâ rationali non vrget.

coarctandi. Secundò respondeo, etiamsi nos non videremus vllam disparitatem, adhuc consequentiam non esse bonam; quia proprietates illæ, quæ non necessariò inferuntur ex ratione communi, nec item ei repugnant, vt de eâ necessitate se extendendi ostensum est, possunt vni speciei conuenire ob particularem eius naturam, alteri verò non; licet nos rationem à priori, vnde ea diuersitas oritur, non videamus.

Tertiò tamen dico, tum propter auctoritatem communem, quæ eam facultatem Angelis concedit; tum quia iuxta dicta à me in simili de voluntate, quando non ostenditur caussa necessi- *Standum pro libertate Angelicâ.* tans, voluntas possidet ius suæ libertatis; & saltem nos pro libertate caussam dicere debemus, licet fortè re ipsâ propter occultam rationem fallamur; ideò in præsenti cùm nulla penitus ratio sit, ob quam eis auferre debeamus eam libertatem se extendendi aut coarctandi, videtur illis concedenda.

Obijcies tamen Primò, Corpus non est indifferens, vt maiorem vel minorem locum occupet. Secundò, Deus etiam est necessitatus ad eamdem semper extensionem retinendam. Tertiò, intellectus non potest non esse in actu adæquato suæ virtuti, licet pro arbitrio voluntatis *Obiectiones soluuntur.* possit hæc vel illa obiecta cognoscere; ergo similiter Angelus non erit indifferens, vt se ad minorem locum coarctet, licet iam hîc iam ibi esse possit, vbique tamen debebit esse æquè extensus. Patet consequentia; quia non videtur magis necessitatus intellectus ad actum adæquatum, quàm potentia motiua ad vbicationem adæquatam.

18 Respondeo ad primam instantiam è corpore, fortè in eâ supponi falsum: nam corpus est indifferens ad rarefactionem & condensationem, in illâ autem plus, in istâ minus loci occupat; omissâ tamen hac doctrinâ, quia in meis principiis falsa (eadem enim quantitas nec plus nec minus naturaliter occupare potest) Respondeo, punctum quantitatis non posse naturaliter nisi vnum punctum spatij occupare, quia non habet eam perfectionem rei spiritualis, vt queat esse simul in duobus locis sibi æqualibus. & idem dico de parte proportionali, scilicet non posse nisi aliam sibi omnino æqualem. Hinc fit, vt punctum non possit se extendere, nec item se coarctare: minorem enim locum quàm indiuisibilem non potest occupare, quia non datur. de maiori iam dixi. At respectu Angeli occupantis spatium diuisibile, & maius se, formaliter loquendo, potest esse vis, vt se ad minorem coarctet. Ad secundum de Deo, dico Deum esse incapacem mutationis localis, sicut & omnis alterius, ideoque non posse iam maius spatium occupare, vel iam hoc, iam illud; Angelus autem supponitur capax mutationis localis, & ex hac parte nulla est repugnantia, quòd possit iam maiorem iam minorem locum occupare pro suo libitu.

Tertia. Ad tertium de intellectu dico, eo nimium videri probari, scilicet, Angelum esse necessitatum ad efficiendum semper omnia quæ simul potest, quia potentia operatiua tam videtur necessitata quàm intellectus; hoc autem ab omnibus negatur, & est manifestè contra experientiam, quia non mouent Angeli apud nos omnia quæ possunt, &c. non ergo valet argumentum ab intellectu ad omnes alias potentias operatiuas. Hinc Secundò respondeo, eas magis subiacere voluntati quàm intellectum, vt experien- 19 *Eidem Secundò respondetur.* tia in nobis etiam manifestè ostendit. Ratio disparitatis est, quia (vt alibi dixi) intellectum cessare ab omni cognitione sibi adæquatâ, nullam habet vtilitatem aut bonitatem, ideoque quoad hoc non potest subiacere voluntati. Angelum verò non necessariò operari ad extrà quantum potest, aut iam hunc iam illum locum occupare, iam maiorem, iam minorem, prout necessitas requirit, est valdè vtile & expediens Angelo; poterit ergo quoad hoc subesse potentia motiua voluntatis imperio: sicut enim quando se mouet, non tenetur id facere summâ velocitate quâ potest, ita nec se ponere vbicumque potest; aliquando enim vt fortiùs in aliquod passum operetur, expediet illum non extendi ad totum spatium, sed solùm ad punctum, aliquando etiam vt vicino alteri Angelo occultetur, &c.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Angelus possit esse in indiuisibili.

DVBIVM hoc oritur ex sect. præced. si enim potest se coarctare, oportet explicare quousque id valeat præstare; vtrùm ad minus & minus semper spatium in infinitum, etiam vsque ad indiuisibile. Pro solutione verò *Explicatur status quæstionis.* aduerto, posse nos loqui vel in sententiâ de punctis & partibus solùm finitis in continuo; eâ autem datâ, vno verbo dicitur, Angelum non posse se in minori & minori loco ponere in infinitum; quia etiamsi sola puncta paulatim deserat, veniet ad vnicum, infra quod non possit se ampliùs restringere, vtrùm autem in solo vno 20 esse possit, paulò pòst dicetur. Si verò loquamur in sententiâ Aristotelicâ de partibus & punctis infinitis, si verum est quod suprà diximus, illum scilicet non necessariò se extendere ad summum; videtur etiam dicendum, per partes proportionales posse in minori & minori loco in infinitum se ponere, etiamsi esset ei determinatus locus mediæ leucæ v.g. infra quem non possit: nam in vnâ solâ parte determinatâ etiam vnius palmi, quam supra illam mediam leucam v.g. poterat habere, reperiuntur infinitæ partes proportionales, per quas poterat semper & semper descendere in minus & minus spatium in infinitum, antequam ad illam mediam leucam veniret.

Hinc reijciendus est Scotus, qui cùm dicat Angelum posse esse in solo puncto, negat tamen eum posse esse in minori & minori: quæ duo (vt benè Suarez notauit cap. 11.) sine dubio pugnantia sunt inter se, quia, si accipiat mediam leucam vnâ vice, alterâ quadrantem, alterâ medium quadrantem, & sic per partes numquam veniet ad finem, nec ad locum tam paruum, vt in eo esse non possit: nam si potest se ad solum punctum reducere, à fortiori esse poterit in maiori loco. quod ex terminis videtur esse manifestum.

Difficultas ergo tota reuocatur ad hoc; an possit

An possit Angelus esse in indiuisibili. possit esse in vno puncto, an verò habeat certum terminum, v.g. vnius hominis magnitudinem, infra quam non possit esse, & quanta ea sit. P.Suarez cap.11. quem sequitur Tannerus dubio 4. cum aliis multis ab eo citatis, asse-
21 runt, etiam in solo puncto eos posse esse. Fundamentum illorum est, quia cùm Angelus in se sit indiuisibilis, potest consistere totus in indiuisibili. Imò, etiamsi sit in spatio extenso, debet tunc in quolibet puncto spatij illius consistere totus; ergo non potest probabiliter negari, cum pro suo libitu se reducere posse ad punctum; quapropter mirantur, à Scoto & P.Vasquez difficultatem hanc relinqui sub dubio.

P.Vasquez verò ea disp. 192. cap.2. vt magis confirmet sententiam Scoti, quòd scilicet dubium omnino sit, an posset Angelus esse in puncto indiuisibili, aliqua miscet quæ indigent examine: & in primis ait, si locetur Angelus per operationem, cum non posse esse in loco indiuisibili, quia operatio non potest recipi in solo indiuisibili, ergo nec applicatio ad operandum. quod etiam verum censet de totâ superficie indiuisibili. Additque Secundò, etiam agens corporeum, quia per contactum agit, debere in solâ superficie indiuisibili tangere aliud corpus, alioquin, si profunditatem tangeret, penetraretur cum corpore; Angelum tamen, quia non potest tactu quantitatis corpus contingere, tactus verò virtutis non potest esse indiuisibilis (operatio enim debet esse diuisibilis) necessariò debere esse in maiori loco quàm punctum aut superficies indiuisibilis sint. Hinc colligit & docet, non posse (nisi per impulsum moueat corpus) in parte etiam determinatâ esse, sed necessariò debere esse in toto, quia totum mouet, quia nec priùs tempore nec caussalitate mouetur vna pars corporis solidi quàm altera. Vbi Quattò per digressionem probat, Angelum posse imprimere motum in corpore, quia aliter corpus tenere non posset suspensum in aëre; concludit tamen, sine impulsu distincto posse corpus moueri ab Angelo.

Sententia Vasquez exenitur.

22 Ex hac doctrinâ reijcit quod dicit D.Thomas, Angelum cæli motorem solùm esse in parte determinatâ quâ motum imprimit; reijcit etiam Aristotelem 2.de Cælo cap.2. docentem, in motu cæli posse aliquam partem primò moueri, eamque posse esse dextram, nisi motus fuisset ab æterno, quia ait Vasquez, in tali corpore etiam omnes partes simul naturâ mouentur. Hæc in sententiâ de existentiâ Angeli per operationem. Si verò Angelus sit in loco per suam substantiam, ait, non propterea posse esse in puncto; quia, vt notauit S.Thomas, indiuisibilitas Angeli est valdè diuersa ab indiuisibilitate puncti, nec hæ duæ sibi semper respondent. Imò si, quia substantia Angeli indiuisibilis est, posset eo ipso esse in puncto, sequeretur, in puncto semper debere locari, sicut bipedalis quantitas semper sequitur bipedalem locum.

Denique in propriâ sententiâ de vnione Angeli cum corpore ait, non posse certò determinari, an Angelus esse possit in puncto, quia non scitur quantam ea vnio sibi vendicet magnitudinem. Hæc ille fusiùs.

SECTIO QVINTA.

Ostenditur etiam per operationem Angelum posse esse in indiuisibili.

Non meliùs totam hanc difficultatem expediemus, quàm per partes nostram sententiam contra Vasquez proponendo. 23

Vt verò ab hoc vltimo de vnione nos expediamus, libenter illi concedo, dubium fore eo casu quantam magnitudinem exigeret talis vnio; neque animus est in hoc puncto ampliùs immorari, quia est quæstio ex falsâ suppositione & ratione alienâ. Quoad punctum verò primum de vbicatione per operationem iam ostendi, quomodo Angelus in solo vno puncto possit operari, v.g. vnum punctum aquæ mouendo è loco, non motis aliis partibus. in quo nulla est difficultas. Quod verò addit, agens corporeum solùm tangere superficiem corporis moti, Angelum verò necessariò debere tangere etiam partes diuisibiles, omnino displicet. Videtur enim æquiuocatio latere in eo quòd ait, agens corporeum operari per contactum, Angelum non: nam contactus lapidis cum lapide nihil est aliud formalissimè quàm duæ vbicationes vtriusque lapidis sibi contiguæ, neque ibi est alius tactus, aut sensus lapidum, aut quidquam imaginabile; atqui etiam Angelus potest habere vbicationem contiguam lapidi, etiam in sententiâ Vasquez, si v.g. vniatur alteri lapidi immediato; ergo tam verum & proprium contactum habet Angelus cum lapide quàm lapis cum altero, nisi fortè faciamus quæstionem de nomine, & non vocemus contactum quascumque duas vbicationes contiguas, sed illas quæ sunt corporum. In quo sensu libentissimè fatebor Angelum non habere contactum. At tunc pro præsenti quæstione nihil dicetur per hoc: nam cùm re ipsâ (siue dicatur contactus, siue non) corpus non applicetur alteri nisi per vbicationem contiguam, & Angelus etiam possit talem habere, oportet iam ostendere, cur corpus non debeat habere vbicationem nisi contiguam superficiei, Angelus verò parti extensæ, neque poterit recurri iam ampliùs ad eam vocem *contactus*.

Angelus per operationem etiam potest esse in loco indiuisibili.

Reijcitur Vasquez negans Angelum per operationem posse esse in indiuisibili.

Similiter reijcitur quod addit de actu quantitatis, quia ille tactus re ipsâ non est nisi solæ illæ vbicationes contiguæ (vt iam probaui) quòd si corpus potest tangi à corpore in solâ superficie, à fortiori poterit à spiritu qui subtilior est ad tangendum; ergo ex hac parte non minùs Angelus poterit in puncto solo tangere globum perfectè sphæricum, quàm cum tangit corpus perfectè planum in sententiâ Patris Vasquez, & verâ: ergo Angelus esse poterit in indiuisibili. quòd verò repetit, tactum virtutis non esse indiuisibilem, quia operatio debet esse diuisibilis, iam est reiectum. 24

Altera pars reijcitur.

Faciliùs autem reijcitur quod addit Tertiò, corpus solidum nec posse priùs naturâ moueri secundùm vnam partem quàm secundùm aliam; reijcitur, inquam: nam si ego apprehendam baculum in vnâ parte, illumque traham, sine dubio priùs naturâ mouebo illam partem quam apprehendi; & quia illa est vnita cum ceteris,

teris, & ego non destruo eam vnionem; inde fit vt ceteræ partes moueantur, ideò in fluidis motus vnius non sufficit ad mouendum totum corpus, quia dissoluitur vnio. Vnde sic argumentor euidenter, pono me apprehendere duas partes corporis, solidi vnam, & alteram fluidi, & conari ad me trahere vtrumque corpus; quæro pro priori naturæ, mouéne solas illas partes quas tango, an totum corpus? si solas quas tango, teneo intentum; si omnes, ergo etiam debeo trahere ad me non minùs secundam & tertiam partem corporis fluidi quàm primam, quia primam traho, eò quòd immediatè eam moueo, sed etiam alias immediatè moueo, ergo etiam illas traho. quod tamen apertè est contra experientiam.

Argumentum contra Vasquez.

25 *Responsio reiecta.*

Respondebis, in fluidis me non imprimere motum immediatè in omnes, secùs in solidis. Sed contrà manifestè, quia quòd vnio partium fluidarum facilè cedat, non reddit illas partes incapaces motus immediati: si ergo ego applicatus corpori duro sufficientem habeo approximationem, vt in toto producam motum immediatum, ita applicatus corpori fluido, potero in totum immediatè producere motum: nam potentia loco motiua non scit corpus illud esse fluidum, vel durum, vt propterea se determinet in vno ad producendum motum in solâ primâ parte, in alterâ verò in toto. Confirmo Primò: demus, Deum non velle concurrere ad dissolutionem vnionis vnius guttæ à ceteris, si apprehendo eam, & traho, traham ceteras, sicut in corpore solido; at non potest probabiliter dici, meam potentiam loco motiuam ob voluntatem illam extrinsecam Dei, de non dissoluendâ vnione fuisse liberaliorem in producendo immediatè motu, & determinatam ad producendum in totâ aquâ, cùm, si Deus voluisset solui vnionem, non produxissem nisi in vnâ guttâ. Certè non diuinat impetus, quid secuturum sit posteà circa dissolutionem aut tenacitatem vnionis, sed ex se æqualiter imprimit motum, quidquid posteriùs naturâ sequatur.

Confirmatio.

Confirmo id Secundò euidenter: demus, corpori solido esse alligatum aliud corpus; tunc immediatè mouendo primum corpus, traho secundum; & tamen non potest dici, quòd immediatè in priori naturæ produco motum in eo alio corpore alligato: quis enim potentiam loco motiuam meam, aut equi trahentis primum corpus, instruxit, vt aliter ob eam obligationem imprimeret immediatè motum in primo corpore, quàm si non fuisset alligatum? atqui, si non fuisset alligatum, non produxisset pro priori naturæ, nisi pro eâ primâ parte, ergo neque de facto imprimet.

26 *Obiectio.*

Dices, Certum est, hominem in eo instanti reali imprimere motum in totum illud corpus, quia defatigatur totum mouendo magis quàm si vnam partem solam moueret; quomodo ergo constat, non imprimi etiam in illo primo signo naturæ? nam argumenta à me facta non videntur specialiter aliquid de priori instanti naturæ probare magis quàm de instanti temporis. Respondeo, verum esse imprimi motum toti corpori, at id solùm fit quasi remotè & per accidens, quatenus prima pars, quæ priùs natura trahitur, non potest superari à reliquis, quia vnio non cedit; ideò dum primò trahitur ea pars, secundariò mouentur aliæ. Nego autem argumenta à me facta non probasse quidquam de eo signo primo rationis, imò omnia ad id tendebant, vt scilicet ostenderem, motum illum primæ illi parti impressum non fuisse alium, quàm si illa prima pars non ita strictè vnita esset reliquis; per quod non nego eo ipso quòd posteriùs naturâ ea vnio non dissoluitur, cogi motorem etiam imprimere motum ceteris partibus; quem non impressisset, si ad motum primæ partis dissoluta fuisset vnio illius cum ceteris.

Quod per digressionem Quartò docet, scilicet non posse Angelum tenere corpus in aëre nisi per impulsum, reijcietur infra fusiùs; & ostendam, Angelum immediatè conseruare posse eam vbicationem, sicut immediatè potest mouendo corpus illi dare eam vbicationem.

Ex his verò, antequam pergam vlteriùs ad reliqua ipsius dicta, aduerto, cùm doceat Angelum posse imprimere impulsum in corpus, & ad eum imprimendum videatur supponere non requiri Angelum esse in parte diuisibili (id enim denotant illæ exceptiones, *debet esse in parte extensa, nisi imprimat impulsum*) sequi absolutè, Angelum posse esse in puncto per operationem, v.g. si imprimendo puncto sphæræ impetum illam proijciat: impetus enim ille in eo puncto productus potest esse talis, vt producat in totâ reliquâ sphærâ alium impetum, eamque moueat. certè hoc probabilissimè dicitur. 27

Impugnatur ex proprijs principijs Vasquez.

Ex dictis constat, optimè dixisse D. Thomam, Angelum cæli motorem posse esse in parte vnâ determinatâ vbi motum imprimit; iam enim ostendi posse in vnâ parte priùs naturâ imprimi, & dependenter ab eo motu & soliditate corporis posteriùs naturâ trahi ceteras, seu imprimi motum in ceteras. Constat etiam, Aristotelem benè potuisse concipere partem dexteram, seu quæ primò mota fuisset, si motus initium habuisset. quod recidit in eamdem diui Thomæ doctrinam.

Defenditur S. Thomas & Aristoteles.

Obijcies fortè, in motu circulari non potest intelligi vna pars priùs mota. quod sic ostendo. Ponamus te dicere inceptum motum à parte B, sic argumentor, ea pars B si mouetur, debet certè moueri in locum partis A, quæ alioquin esset vltima: atqui pars B non potest occupare locum partis A, nisi & hæc etiam moueatur: ergo tam citò debet moueri vltima, in cuius locum prima succedit, quàm ipsa prima succedens, ergo non est ibi vnus motus prior altero. Respondeo, obiectionem esse communem omni generationi & corruptioni: nam etiam non potest intrare calor vbi est frigus; & tamen priùs naturâ, iuxta veriorem sententiam, est ingressus caloris quàm expulsio frigoris. item quando vnum corpus expellit aliud, se in locum prioris introducendo, priùs naturâ est ingressus huius quàm expulsio alterius. Hinc ad obiectionem in formâ respondeo, priùs naturâ moueri partes B, in quo priori pars A nec mouetur, nec occupat locum, sed præscindit, vt in omni priori ante vbicationem non intelligitur vlla vbicatio in subiecto. Ratio est, quia, sicut dixi in Physicis,

Soluitur argumentum probans, in solidis omnes partes moueri simul naturâ. 28

Physicis, aduentus caloris v.g. est caussa cur expellatur è subiecto frigus; non è contrario egressus frigoris caussa vt intret calor, ideoque priùs naturâ est caloris ingressus quàm eiectio frigoris. ita planè in præsenti motus partis B est caussa quòd cedat illi pars A, non verò è contrario. Quòd verò sit caussa, probatum est suprà, dum ostendi, posse ab vnâ parte motum incipere, & reliquas dependenter moueri. In præsenti enim solùm respondeo argumento, ostendendo ex eo quòd vna in locum alterius intret, non esse necessarium, vt simul naturâ vtriusque sit motus; id quod aliarum productionum & generationum exemplo & ratione satis ostensum est: sufficit enim, si in eodem instanti reali non reperiantur simul duo contraria. quod optimè intelligitur, etiamsi in eo priori naturæ non sit carentia illius, dummodò nec tunc sit positiua existentia, sed præscindatur ab vtraque. quod non habet in præsenti peculiarem difficultatem.

SECTIO SEXTA.

Quomodo per substantiam Angelus possit esse in indiuisibili.

29 VENIO nunc ad alteram sententiam, ponentem Angelum in loco per suam substantiam, de quâ ait Vasquez, Angelum non necessariò esse in loco indiuisibili; imò putat, si esse possit, eò quòd indiuisibilis sit, necessariò debere semper esse in indiuisibili. quod est absurdum. In quâ doctrinâ duo possunt confundi, quæ sunt inter se valdè diuersa: vnum est, Angelum totum esse in indiuisibili; alterum, solùm esse in indiuisibili. & vtrumque videtur negare P. Vasquez sequi ex eo, quòd Angelus in se sit indiuisibilis. Ad hoc enim adducit notationem D. Thomæ, quòd indiuisibilitas Angeli sit diuersa ab indiuisibilitate puncti. Ego verò dico, si de primo sensu loquamur, necessum omnino esse, etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, vt totus Angelus sit in puncto, eo ipso quòd in se sit indiuisibilis. Probatur autem manifestè; quia, si occupat indiuisibile, non occupat illud secundùm vnam sui partem, cùm partibus caret, ergo secundùm se totum; ergo, si aliquid eius est indiuisibile, totum debet esse in illo. Quo sensu etiam ipse Deus totus est in quolibet puncto: quia si ibi est, non per partem, ergo totus. Neque id negauit D. Thomas; concedere autem hanc necessitatem existendi in indiuisibili, non est absurdum vllum, sed omnino necessarium in re indiuisibili.

Quis sit status quæstionis, explicatur.

Necesse est Angelum esse in quolibet puncto totum.

Si verò loquamur de secundo sensu, vt scilicet solùm sit in vno indiuisibili, & non in pluribus, libenter fateor rem esse dubiam, vt & suprà notaui, vtrùm Angelus, eo ipso quòd indiuisibilis sit, possit se ad vnicum solum punctum coarctare indiuisibile; & quoad hoc dixi suprà, sententiam Patris Vasquez & Scoti id in dubium reuocantium probabilem esse. Addo

Vtrùm verò in solo puncto possit existere, est dubium.

30 tamen, non rectè doceri ab ipso Vasquez, si posset esse in solo puncto, necessariò sequi debere, semper esse in eo solo: nam sicut ipse dicit, Angelum se posse coarctare ad minorem locum, non tamen propterea tenetur dicere, necessariò semper debere esse in minori: ita eodem modo ego dicerem de loco indiuisibili. Neque ad hoc affertur benè instantia de magnitudine bipedali, quæ semper bipedalem locum occupat: nam illæ partes corporis non possunt se penetrare, ideò non possunt esse in minori spatio, nec se extendere, quia vnum punctum materiæ non potest occupare duo puncta spatij; at in Angelo supponimus capacitatem se coarctandi & dilatandi, quomodo ergo Vasquez infert ex eo quòd ego dicam, Angelum, quia indiuisibilis est, posse se coarctare ad indiuisibile? quomodo, inquam, infert, *Ergo necessariò se coarctat, & numquam poterit se extendere*? Certè id non sequitur vllo modo ex libertate se coarctandi. Et hæc sufficiant circa eas notationes Vasquez: quæ fusiùs tetigi, vt appareat, quid sit necessariò dicendum in qualibet sententiâ, & quid possit adhuc in dubium verti.

Quo posito, in primis censeo, ratione quidem magnitudinis, vt sic dicam, ipsius Angeli, nullatenus repugnare cum esse in solo puncto. quod benè conuincit ratio facta à Suario & Tannero: si enim indiuisibilis est, potest; & verò aliter fieri non potest, quin totus sit in puncto, vt paulò antè dixi.

Ratione magnitudinis quilibet Angelus potest esse in l.co.

Hinc Secundò dico, non repugnare substantiæ spirituali creatæ, vt possit se ad solùm punctum coarctare, & hoc do libenter Patri Suario, Tannero, & alijs suprà; quia reuerâ in tali existentiâ in puncto non possunt vlla ostendi contradictoria. Addo tamen Tertiò, neque è contrario repugnare aliam, quæ sit determinata ad spatium certæ magnitudinis, infra quod nequeat se restringere, etiamsi fortè dilatare se ampliùs possit. Quæ conclusio à fortiori constat ex dictis suprà, vbi ostendi, non esse repugnantiam in aliquâ, quæ nec se dilatare nec coarctare posset, sed certam & fixam semper deberet habere extensionem. 31

Non repugnat substantiæ spirituali, vt possit se ad solum punctum coarctare.

Nec repugnat substantia spiritualis determinata ad spatium diuisibile.

Hinc Quartò dico, meritò potuisse Scotum & Vasquez dubitare, an Angeli, qui de facto existunt, sint è numero earum creaturarum, quibus ea restrictio ad punctum repugnet ex propriâ & specificâ perfectione; an vero è numero earum quibus id non repugnet, cùm neque ex Scripturâ, neque aliâ ratione naturali, quidquam in hoc puncto deprehendere possimus.

Dico tamen Quintò & vltimò, probabiliorem esse sententiam Patris Suarij. tum propter auctoritatem communem; tum quia in dubiis, quando in contrarium non obijcitur nobis sufficiens ratio, debemus semper in fauorem angelicæ libertatis caussam dicere, vt suprà in simili obseruaui: hîc autem nullum est argumentum, quo vel apparenter cogamur dicere, eos non posse in puncto manere, ergo debemus eis liberum id relinquere.

Probabilius est, de facto esse vtrumque pro libertate Angelos.

Imò addo, conclusionem hanc locum habere etiam in sententiâ docente, eos esse in loco per operationem: rectè enim poterit Angelus mouere vnum punctum aquæ v.g. aut arenæ maris, ergo per eam operationem in rem indiuisibilem esse poterit in loco indiuisibili, vt fusiùs suprà. 32

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

De loci angelici figurâ.

ALTERA è dubio quinto resultans difficultas est, an spatium summum, quod occupare potest Angelus, possit ab ipso ad quamcumque figuram, siue sphæricam, siue quadratam, siue oualem, efformari, & possit demere de latitudine, & totum illud in vnam longam lineam conuertere. Videtur enim ita fieri posse, quia, vt supponitur ex Euclide lib. 1. demonstrat. 25. omne illud quod potest esse in aliquo loco adæquato, potest esse in æquiualenti etiam alterius figuræ, si talis figura non repugnat locato; atqui Angelis non repugnat quælibet figura, ergo. Aliunde verò, cùm ex vno quadrato solùm bipedali, si conuertatur in longum, possit fieri vna linea, quæ cælum & terram transgrediatur, imò omne spatium etiam finitum, si demus compositionem continui ex infinitis punctis & partibus; sequeretur, Angelum quemlibet naturaliter ita posse se ad longum extendere, vt cingat totum orbem & cælos ipsos. quæ videtur nimis magna potestas se collocandi in tam distantibus extremis.

An possit Angelus spatium summum, quod occupare potest, ad quamcumque figuram efformare.

33 Tota hæc res valdè est dubia, quia nec videtur repugnare creaturæ intellectuali vt sic ea vis se dilatandi prædicto modo: non enim propterea sequeretur in eâ creaturâ infinita aliqua perfectio in genere entis; quia, vt dixi suprà, nec quidem esse simul in omnibus spatiis imaginariis, repugnat creaturæ. E contrario item, non repugnat alia, vt ex præcedentibus dubiis constat, omnino determinata ad certam longitudinem aut latitudinem, quæ non possit ex propriâ suâ naturâ in eo genere maiorem habere, etiam auferendo de aliâ magnitudine: vbi locum non habet demonstratio Euclidis, quia in eâ solùm ostenditur ratione quasi extensionis vnam non esse maiorem alterâ: at non pertinet, ad demonstrationem, vtrùm ex aliquo capite corpori ipsi repugnet hæc vel illa positio; ergo nec ea virtus nec coarctatio repugnat creaturæ & substantiæ creatæ intellectuali. Vnde ergo inferemus, quid ex his duobus Angelo conueniat?

Res est dubia, quia neutrum implicat, nec argumenta pro alterutrâ parte sunt efficacia.

Ex dictis paulò antè consequenter videtur inferri, eos posse; quia, quando non habemus rationem in contrarium, debemus pro libertate Angelorum sententiam ferre. Nihilominùs tamen, quia etiam ibi communis auctoritas stabat pro eâ libertate, in præsenti verò Patres videntur supponere, Angelos simul non posse esse in locis valdè distantibus, quod procul dubio fieret, si se ita extendere posset; probabilius etiam iudico, eos non posse se eo modo extendere in longum, sed, si habent pro loco adæquato v.g. mediam leucam in rotundum, posse eos retinere totam indiuisibilem circumferentiam inter se coniunctam, etiamsi non sint in medio, vel vnicam lineam rectam solius mediæ leucæ; at vlteriùs se in longum extendere nullatenus posse.

Probabilius est, propter auctoritatem non posse.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm Angelus possit duas habere vbicationes adæquatas, seu esse in duobus locis non contiguis.

DIXIMVS paulò antè, Angelum posse habere vbi extensum, inde iam potest quæri, 34
vtrùm possit pro libitu hîc Pragæ vnam partem, alteram Romæ, aliam Constantinopoli habere; ita vt ex omnibus vnum vbi integretur tam magnum, quàm simul habere potest.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ sententiæ.

ADVERTO, quæstionem hanc proponi etiam sub aliis terminis, an scilicet habere possit simul duas vbicationes adæquatas. quæ dubitatio duplicem sensum habere potest. Primus est, vt accipiatur *τὸ adæquatum* prout sonat, siue quæ adæquent capacitatem naturalem ipsius Angeli. Quo sensu ex terminis videtur notum, non posse eas habere, imò nec vnam adæquatam, & alteram inadæquatam; quia, si vna adæquat capacitatem naturalem, ergo non relinquit locum pro vllâ aliâ. Poterit tamen diuinitus etiam in hoc sensu duas, tres quatuórve adæquatas habere, sicut corpus diuinitus poni potest in duobus locis sibi naturaliter adæquatis.

An Angelus possit habere vbi non contiguum.

Status quæstionis explicatur.

Secundò ergo potest accipi *τὸ adæquatum* pro vbicatione, in se quidem totali, seu adæquata, id est non vnitâ cum alterâ, licet, si attendatur capacitas Angeli, non sit adæquata. In quo sensu eam vocem accipimus in præsenti; agimus autem de vbicationibus non solùm non vnitis, nec contiguis, sed inter se distantibus: agimus etiam de potentiâ ordinariâ: nam diuinitus etiam omnino adæquatas potest habere, vt dixi paulò antè, non solùm duas, sed & infinitas, si ex alio capite omne infinitum non repugnat.

Diuinitus id non repugnat; quæritur, vtrùm naturaliter fieri possit.

35 Caietanus & aliqui apud Suarium cap. 10. num. 4. putant id fieri posse, dummodò maneat Angelus intra totam sphæram, quam simul potest occupare: id est, posse in duobus extremis scholæ v.g. & non in medio manere, non tamen posse ampliùs se elongare. Hi auctores fortè loquuntur de operatione Angeli, id est, eos posse in locis distantibus operari, & non in medio. id quod omnino verum censeo, dummodò existant etiam in medio; & propterea videntur hi auctores requirere, vt ea duo extrema sint intra summam distantiam quam simul possunt Angeli habere, vt hoc modo existant etiam in medio: nam si in hoc non existant, nihil interest, quòd plùs minúsve distent ea extrema.

Caietanus affirmat & alij, dummodò maneat intra sphæram, quam simul potest occupare.

Explicatur mens Caietani.

Alij verò apud Suarium eumdem num. 9. affirmant absolutè id fieri posse, quia anima informat partes corporis non contiguas, medullam scilicet & sanguinem; ergo potest esse in locis distantibus, ergo & Angelus. Hoc tamen argumentum non vrget; quia, si medulla & sanguis informantur animâ rationali, continuantur

Alij affirmant id fieri posse absolutè.

nuantur inter se saltem mediatè, vt in libris de Animâ dixi; sicut etiam manus inter se distantes continuantur per medium. Secundò non vrget, quia, vt suprà diximus, malè ex hoc capite discurritur ab animâ ad Angelos: nam si in
36 eo casu daretur ea informatio partium dissitarum, proueniret sanè ex necessitate viuentis; at in Angelis nulla est necessitas ponendi vbicationem in partibus distantibus, ergo.

Meliùs possunt Secundò argumentari, quia in talibus vbicationibus simul habitis nulla videtur esse repugnantia, neque inde sequitur aliquid excedens capacitatem naturalem Angeli; imò posset aliquis dicere, maiorem esse perfectionem, Angelum simul posse totam sphæram occupare quàm solùm duos angulos oppositos, non occupato medio: carentia enim vbicationis in medio non est formaliter perfectio, sed imperfectio: atqui potest totam scholam simul occupare, ergo & angulos oppositos, licet non sit in medio. Huius argumenti solutio videatur paulò pòst infrà.

SVBSECTIO SECVNDA.
Vera sententia.

Sententia communis negans, naturaliter Angelos posse esse in locis non contiguis, [illegible]probatis. Difficultas est in reddendâ ratione.

COMMVNIOR ergo & ferè omnium sententia est, Angelum non posse esse in locis distinctis, non contiguis inter se. eius auctores vide suprà apud Suarium num.10. Ratio difficillimè redditur. Vasquez id probat à simili, quia præter miraculum, quod contingit in Eucharistiâ in penetratione partium corporis Christi Domini, est etiam aliud nouum, quòd scilicet ponatur sub pluribus & pluribus hostiis, licet nulla hostia sit adæquatus locus corpori Christi Domini; ergo etiam erit miraculum in Angelo, si ponatur in dissitis locis, etiam
37 inadæquatis. Hoc argumentum fusè refutat Suarius à num. 14. omissâ autem eius impugnatione, Primò reijcitur euidenter, quia hinc non redditur ratio conclusionis, sed probatur exemplo, in quo fortè erit eadem difficultas, cur scilicet id repugnet naturaliter. Secundò, quia miraculum illud nouum perinde est, quando hostiæ sunt contiguæ, ac quando sunt distantes; in præsenti autem supponitur, Angelum posse esse in partibus spatij contiguis, licet non in distantibus; ergo ex mysterio Eucharistiæ nihil ad punctum præsens.

P.Vasquez argumentum reijcitur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Tertiò, quia etiam in minimâ hostiâ partes materiæ corporis Christi Domini occupant locum sibi adæquatum (quod non considerauit P.Vasquez:) nam punctum materiæ non potest occupare nisi punctum spatij; hoc autem occupat etiam sub minimâ parte hostiæ; vnde quando in alterâ hostiâ ponitur, punctum quodlibet materiæ occupat spatia sibi adæquata, scilicet vnum in priori, alterum in secundâ. quid ergo mirum, si tunc sit nouum miraculum? id quod etiam esset in Angelo, si occuparet duo spatia sibi adæquata. Quæ responsio etiam habet vim in sententiâ Aristotelicâ de punctis & partibus infinitis: nam etiam in eâ sententiâ miraculum Eucharistiæ solùm consistit in eo, quòd duæ partes ponantur, vbi tantùm deberet esse vna: hoc autem non denotat vnam non habere locum sibi adæquatum, sed præcisè alteram esse in eodem. quod est contra exigentiam quantitatis. Vel, si vna pars proportionalis ponatur in puncto spatij, etiam miraculum consistit in eo, quòd duo, quæ constituunt eam partem, ponantur vbi non nisi vnum 38
debebat esse; & reducendo in infinitatem minorem & minorem eam partem, semper venitur ad eam rationem, quòd occupent multa eumdem locum, quem aliàs vna sola occupare debebat. Ratio autem à priori reddi potest ex conceptu ipso penetrationis, quæ in eo consistit, quòd vnum sit simul cum alio localiter; ergo si vnum illud secundùm se & solum accipiatur, habebit locum sibi adæquatum; ergo in Eucharistiâ partes, si quælibet secundùm se considerentur, locum habent sibi adæquatum. Quòd autem vnica hostia non sit adæquatum spatium toti corpori Christi, non prouenit ex eo, quòd quælibet pars non habeat spatium sibi adæquatum; sed quia quælibet debebat illud habere extra alteram partem. quo etiam casu quodlibet punctum non occuparet nisi punctum spatij, quod iam de facto occupat, licet miraculosè existat; quia deberet habere punctum loci distinctum ab eo quod occupat alterum materiæ punctum. Idem clariùs ostendo ex eo, quòd corpus Christi Domini in cælo saltem habet extensionem sibi debitam, & occupat locum adæquatum; quid ergo mirum, si miraculum sit, alibi poni siue penetratum, siue non penetratum?

Quomodo Hurtadus Patrem Vasquez arguat inconsequentia.

Vbi aduerto P.Hurtadum disp.12. Metaphysicæ, sect.6. obijcere Vasquezio, non consequenter ab ipso negari, posse Angelum esse in locis dissitis, etiamsi non sit in medio: nam si simul habet vbicationem in aceruo lapidum contiguorum, aut in quatuor hominibus contiguis, illa vbicatio, iuxta Patrem Vasquez, est independens à loco imaginario, & solùm respicit vel lapides vel homines; da ergo, eos homines vel lapides inter se separari, proculdubio manebit Angelus in illis, & non in medio; quia solis illis erat præsens, & hæc præsentia pendebat à solis illis hominibus, siue hîc siue alibi essent, ergo non loquitur Vasquez consequenter. 39

Quid Vasquez respondere posset.

Posset tamen Vasquez respondere, etiamsi illæ vbicationes solùm respiciant eos quatuor homines, seu aceruum, & non spatium imaginarium, pendere tamen vt à conditione ad eas simul habendas à contiguitate eorum hominum inter se; eodem planè modo quo nos dicimus, Angelum non posse respicere partes spatij non contiguas inter se. Quoad hoc enim non inuenio specialem difficultatem in sententiâ Patris Vasquez præ nostrâ: quòd enim homines illi quibus vnitus erat Angelus, possint se ab inuicem separare, non auget nec in minimo difficultatem: nam etiam in nostrâ sententiâ sunt semper spatia imaginaria inter se dissita, quibus Angelus quodammodò vniri possit per vbicationem; sicut sunt quatuor illi homines, quibus in sententiâ Vasquez vnitur per eum modum alium: & sicut nos dicimus, eis spatiis dissitis non posse vniri ob defectum contiguitatis; ita etiam dicit Vasquez, eis quatuor hominibus, cùm primùm separantur, ob eumdem defectum contiguitatis vniri non posse.

Hæc notaui, vt Patrem Vasquez ostenderem in

in hac sententiâ haud deseruisse consequentiam; iam ad probationem communem conclusionis accedamus.

40 *Hurtadi ratio, quâ probat, Angelos non posse occupare locum dissitum, reijcitur.*

Eam probat P. Hurtadus suprà exemplo animæ, quæ non informat digitum, si abscindatur, eò quòd sit dissitus à reliquo corpore, ergo nec poterit Angelus spatium dissitum. Hoc argumentum non reddit rationem conclusionis, sed relinquit eamdem difficultatem in Angelo, & in animâ. Secundò, instantia non videtur esse ad rem, quia etiamsi digitus abscissus iterùm applicetur manui, ita vt sit contiguus, non informabitur ab animâ; id autem non prouenit ex intermedio spatio non occupato ab animâ, quia nullum est: immediatè enim ipsa anima existit in primâ superficie manus, ergo inde nihil infertur de repugnantiâ vbicationis angelicæ discontinuæ: nam Angelus benè potest esse in rebus diuersis in specie, in mari v.g. in terrâ, si contiguæ sint, eo modo, quo digitus & manus in casu posito. Tertiò, hoc argumentum non est bonum; desumitur enim ab vno singulari ad aliud: qui modus argumentandi nullus est, nisi quando redditur ratio vniuersalis vtrique, quæ hîc desideratur.

Aliud argumentum reijcitur.

Alij Tertiò probant communem sententiam, quia ex oppositâ sequeretur, Angelum posse esse in infinitis locis distantibus simul. quod videtur absurdum. Sequela patet, quia spatium vnius manus potest diuidi in infinitas partes; ergo si eam magnitudinem loci diuidat in indiuisibilia, poterit Angelus poni simul & semel in infinitis locis distantibus; id quod videtur esse contra communem sensum Theologorum & Patrum; ergo non est eis concedenda ea capacitas. Respondéri tamen adhuc posset pro oppositâ sententiâ, hoc absurdum non sequi in sententiâ Zenonis de punctis finitis; & licet in Aristotelicâ sequatur, nondum ostendi, cur id debeat reputari absurdum, quandoquidem suprà dixi, non esse contra conceptum creaturæ, occupare etiam omnia loca possibilia.

41

Dices, Non potest successiuè fieri ea diuisio infinita. Benè; ergo etiam in sententiâ Aristotelicâ non sequeretur, Angelum posse esse in infinitis locis; & consequenter cessabit absurdum illud. Adde, licèt non successiuè simul, tamen vnico momento se ponere in eis locis etiam distantibus, quandoquidem non teneretur transire per medium, non videtur habere vllam repugnantiam.

Obiectio. *Respondeo.*

Replicabis, Ergo esset infinitæ virtutis, si posset se in infinitis locis ponere. Respondeo, non ostendi ab obijciente, cur magis inferat, virtutem infinitam habere eas partes vbicationis dissitas inter se, quàm habere eas vnitas, cùm tot sint in vtroque casu: atqui simul contiguas habet infinitas; ergo potest diuisiuè seu distantes etiam habere infinitas, nec ideò infinitus erit. Denique P. Suarez probat conclusionem auctoritate Patrum, qui dicunt, Angelos non posse esse simul in locis distantibus; quia id videtur excedere capacitatẽ naturalem creaturæ.

Suarez probat auctoritate Patrum.

Esse in locis dissitis, & non in medio, non excedit capacitatem Angeli.

Ego in hac quæstione discurro eodem planè modo quo in præcedentibus. *Et Primò dico, hunc modum existendi in locis dissitis, & non in medio, non videri excedere capacitatem creaturæ; quia non sequeretur inde immensitas propria aut infinitas aliqua in creaturâ, vt ex ipsis terminis manifestè constat; vnde potest esse diuinitus aliqua creatura, cui id conueniat etiam naturaliter; imò & suprà dixi, non repugnare creaturæ, esse in infinitis spatiis omnia implendo.

42 *Potest esse Angelus, cui ex specificâ ratione repugnet naturaliter esse in locis dissitis.*

Secundò dico, etiam non esse vllam repugnantiam in eo quòd sit alia creatura, quæ ex propriâ ratione specificâ nequeat habere distinctas vbicationes, siue hæc sit maior, siue minor perfectio, quàm illas habere coniunctas; quia etiam in hoc nulla prorsus est contradictio: neque licet inferre (vt sæpè diximus) Aliqua creatura potest habere eas vbicationes dissitas, ergo omnis potest habere eas: item nec infertur, Ergo hæc quæ de facto existit etiam potest: est enim argumentum à singulari ad aliud singulare indiuiduum, quod nullam habet vim.

Probabilius est, ob communem auctoritatem, Angelos de facto non posse esse in locis dissitis.

Dico Tertiò, propter communem auctoritatem & Patrum doctrinam, probabilius multò est, Angelos qui de facto existunt, esse è numero illarum creaturarum, quæ non possunt habere vbicationes dissitas. Vnde reddimus pro ratione ipsam naturam angelicam, non quidem experientiæ cognitam, sed auctoritate; quæ, vt etiam alibi sæpè dixi, in quæstionibus de facto, id est, an hoc vel illud sit à Deo productum, magnam habet vim.

Respondetur argumentis in contrarium adductis.

Hinc facilè respondetur secundo argumento contrariæ sententiæ. Primò enim dicimus, Transeat, esse aliquid maius, totam simul scholam occupare, quàm solos duos angulos distantes, adhuc nego bonam esse consequentiam: *Potest esse Angelus simul in totâ schola, ergo & in duobus angulis solis distantibus:* nam ex propriâ & specificâ naturâ potest aliqua res esse determinata ad id quod perfectius est, vt in intellectu etiam aduersarij fatentur: licet enim maior perfectio sit cognoscere omnia quæ potest simul quàm aliqua, aut nihil, non valet; *Potest intellectus illa omnia cognoscere, ergo & cessare à cognitione illorum.* Esset quidem hæc bona consequentia, si in excessum perfectionis, & non in propriam & specificam naturam intellectus, id reduceretur. 43

Secunda responsio.

Secundò respondeo, Licet & intra spatium connaturale Angeli non maior perfectio sit, simul esse in totâ scholâ, quàm in solis angulis; quia tamen, si semel hoc concedimus vt possibile, sequitur euidenter, posse Angelum id ipsum habere, etiamsi anguli illi infinitè distarent: si enim semel non existit in medio, patum est, quòd medium illud sit paruum, magnum, vel infinitum; posse autem Angelum esse simul in locis valdè distantibus, v.g. Romæ, Pragæ, Babylone, etiamsi non occupet nisi minus spatium, quàm dum est in totâ scholâ; certum est maioris esse perfectionis, & magis esse expetibile, quàm præcisè esse Pragæ, licet totam occupet scholam; ergo eò quòd Angelo concedimus virtutem vt simul sit in totâ scholâ, non propterea debemus etiam concedere hanc maiorem perfectionem, vt possit spatium scholæ quasi diuidere per loca valdè inter se distantia. Et hæc sit simul solutio argumenti, & probatio conclusionis nostræ, quia non debemus sine fundamento, & contra communem auctoritatem, multiplicare tantas perfectiones in Angelo.

SECTIO

SECTIO NONA.

Vtrùm duo Angeli possint simul esse in eodem loco.

44 DVo vel tria sub hoc titulo in dubium verti possunt, omnia tamen facilia, ideò breuiter expedienda. Primum est, an duo Angeli possint simul respondere eidem loco, seu eidem spatio imaginario, siue id fiat per vnam, siue per duas vbicationes. D.Thomas qu.52. art.3. negat, eò quòd Angelus sit in loco per virtutem & continentiam corporis, vnde duos simul esse repugnat. Diuus verò Bonauentura in secundâ,dist.2. par.2. art.2. & alij apud Tannerum dub.5. aliam reddunt rationem, quòd scilicet rectæ dispositioni totius vniuersi videatur repugnare ea penetratio. Caietanus verò, Ferrariensis, & alij apud Tannerum limitant ibi eam D.Thomæ doctrinam, vt non excludat casus extraordinarios, quando Angelus vult partialiter concurrere. Alij denique apud Suarium distinguunt mirabiliter inter modos essendi in loco perfectè, imperfectè, adæquatè, inadæquatè.

Duos Angelos eidem loco simul posse respondere negat S. Thomas.

CONCLVSIO tamen est,omnino eos posse esse simul. ita Suarez, Tannerus & omnes ferè è Societate, cum aliis quos refert Tannerus suprà. Et quidem in meis principiis de constitutiuo rei spiritualis videtur conclusio per se nota: nam, cùm spiritualitas consistat in penetrabilitate cum aliâ quacumque re in ordine ad locum, necessum est, Angelos qui sunt omnino spirituales,posse se penetrare. Quæ conclusio locum habet, etiamsi dicamus Angelum esse in loco per operationem, prout sentit D.Thomas: nam in idem passum possunt naturaliter duæ caussæ partialiter concurrere. Præterea possunt duo in eodem loco diuersos effectus efficere: sic diabolus potest simul in intellectu aut phantasiâ excitare species ad peccandum, & Angelus Custos ad benè operandum. Quod verò obijciebatur de vniuersi ordine, non est magni momenti: nam ordo vniuersi solùm est respectu rerum materialium, quæ impenetrabiles sunt; & si in eodem loco ponerentur, caussarent vacuum, impedirentque influxus cælestes, &c. iuxta varias rationes, quæ contra vacuum afferuntur; at in substantiis angelicis non magis ille ordo turbatur per hoc quòd simul sint duo, quàm si vnus esset extra alium.

Vera conclusio est, eos posse esse simul.

45

Soluitur obiectio desumpta ab ordine vniuersi.

Nec probabile puto,quod aliqui dicunt, bonos cedere sibi ob reuerentiam, nec vllum esse vmquam intra locum alterius: in quo enim reuerentia illa consistit, vel in quo impedit vnus alterum, vt propterea debeant sibi loco cedere? certè non magis impediuntur intra se quàm Deus intra nos, & intra Angelos omnes,

46 nos & illos impediat, aut impediatur ab illis. In cælo, propter maiorem ornatum & maiestatem, censet P.Suarez eos semper occupare distinctum locum. Mihi tamen adhuc id videtur dubium: si corporalibus illi videndi essent oculis, omnino crederem, necessum fore vnum esse extra alium, quia oculi corporales obiecta inter se penetrata non ita distinguere possunt: at cùm Angelorum loca diuersa non tam debeant esse propter ipsos, quàm propter intuentes; cognitio autem seu intuitio spiritualis non curet vllo modo eam in eodem loco coëxistentiam, vt in exemplo de Deo & ipsis Angelis constat; non video, cur etiam in cælo ea separatio locorum requiratur. Res ergo hæc planè est dubia quoad factum.

Suarez censet ob maiorem ornatũ numquam esse in eodem loco Angelos de facto; sed tamen est dubium.

Circa alias verò opiniones de existentiâ in loco perfectâ & imperfectâ,adæquatâ & inadæquatâ, benè discurrit P.Suarius suprà, ostendens, esse eos terminos pro præsenti quæstione impertinentes: nam cùm substantia Angeli sit indiuisibilis, si realiter semel est in loco, debet esse tota, & consequenter perfectè & adæquatè: non enim in existentiâ locali est magis & minùs. Iam autem non disputamus, quantum loci quilibet Angelus deberet habere. Addo ego, fortè in hoc sensu locutos fuisse hos auctores, vt solùm admitterent duos Angelos non posse in eodem loco, nisi semper mediâ aut aliquâ ex parte vnus deberet esse extra alium; & hoc vocare potuerunt, *inadæquatè & imperfectè duos esse in loco eodem*; nec fuissent abs re hi termini. At reijciendi sunt ex paulò antè dictis; quia si mediâ ex parte se possunt penetrare, etiam totaliter: nec enim spiritualitas, nec vllus alius effectus requirit eam inadæquatam positionem extra se. & de hoc nonnihil in secundo dubio.

De existentiâ eorum adæquatâ & inadæquatâ benè P.Suarez.

Est ergo secunda difficultas, vtrùm duo esse possint in loco adæquato, id est, vt quilibet occupet quantum potest; & tamen ambo in eodem sint spatio, & nec plùs nec minùs vnus quàm alter occupet. Quæstio hæc non habet aliam difficultatem, quàm,vtrùm sint duo Angeli, qui æqualiter se possint extendere. de quâ difficultate egi suprà breuiter, dixique,non rectè à P.Tannero, Suario & aliis communiter supponi,Angelum, eo ipso quòd perfectior sit, posse se ad maius spatium extendere: nam, vt ostendi ibi, & alibi sæpè, non quælibet res perfectior simpliciter debet in omnibus prædicatis esse perfectior alterâ: sufficit enim si vel in vno. imò dixi,non repugnare Angelum aliquem simpliciter minùs perfectum altero, posse tamen maiorem illo habere locum: sicut leo simpliciter minùs perfectus est homine, & tamen in fortitudine longè est homine superior. Tandem nunc addo contra Tannerum, hanc quæstionem ex alio etiam capite non pendere ab eo quòd dari queant duo Angeli eiusdem speciei: nam etiam duæ species diuersæ æquales esse possunt in perfectione; ergo etiamsi omnes Angeli specie differrent,possent esse duo, qui æquè magni loci capaces essent. Vnde concludo, probabilissimum esse, etiam in eodem adæquato loco duos simul esse posse: & quia probabilius est, multos esse eiusdem speciei, & omnino similes ac æqualis virtutis, etiam in ordine ad locum; & quia etiam inter diuersos specie potest probabilissimè admitti ea æqualitas, sicut suprà dixi,ab ipso Suario & aliis;in intellectu omnium etiam inæqualium admitti æqualitatem quoad obiecta naturalia cognoscibilia, non video hîc vllam rationem dubitandi.

47 *Vtrùm duo Angeli possint simul esse in loco adæquato.*

Valdè probabile est, posse esse duos in eodem loco adæquato.

Tertia ergo difficultas esse potest, an per eamdem vbicationem duo possint esse in eodem loco. Nonnulli recentiores vt omnino certum,& quasi 48

quasi extra controuersiam supponunt, Angelos duos non posse habere idem vbi intrinsecum, eò quòd vbi identificetur cum re, & solùm modaliter ab eâ distinguitur; vnde inferunt, sicut duo Angeli inter se non possunt realiter identificari, ita neque vnum modum posse cum vtroque. Cui sententiæ subscribit P. Tannerus num. 3. Hæc tamen ratio nullo modo subsistit, quia (vt alibi notaui) distinctio modalis in ratione distinctionis tanta est, quanta omnis alia;& tam realiter ego non sum mea vbicatio, quàm non sum mea quantitas & intellectio. Dicitur autem ea distinctio modalis, eò quòd vnum extremum est modus, quod ad rationem distinctionis per accidens se habet; modus autem ideò præcisè dicitur, quia nec diuinitus separari à subiecto potest. Vnde colligitur manifestè, vt vna vbicatio seu modus sit in vtroque extremo, non requiri vt vtrumque extremum inter se identificetur; sed sufficere vt ea vbicatio ab vtroque ita pendeat, vt nec diuinitus sine vtroque esse possit, vt in vnione receptâ in vtroque extremo iuxta communissimam sententiam manifestè patet: non enim propterea identificantur inter se materia & forma, eò quòd recipiant eumdem vnionis modum.

Nonnullorum recentiorum opinio reijcitur.

Modus tam non est idem cum subiecto, quàm quælibet alia res distincta.

49 Et miror, quòd hi auctores non intulerint ex eâ identitate, sicut repugnat aliquid separari ab eo quod secum identificatur, ita etiam repugnabit hominem vel Angelum separari ab hac vbicatione v.g. quia cũ hac realiter identificantur: quæ consequentia esset bona, si ea identitas esset vera, vt videntur supponere hi Doctores.

Non repugnat ex se, *duo subiecta vbicari per eamdem vbicationem.*

Respondeo ergo quæstioni Primò, ex se non repugnare, duo subiecta vbicari per eamdem formam: quæ enim in hoc esse potest contradictio? eo autem casu, si vnum se vellet mouere, deberet necessariò alterum amittere, etiam illam numero vbicationem, quia non posset manere in subiectô inadæquato. Loquor etiam in communiori sententiâ docente eam esse modum: nam etiam idem modus ex naturâ suâ potest respicere duo subiecta inadæquata. sic vnionem eamdem posui alibi in materiâ & formâ. In meâ enim dicente, illam esse accidens reale, nullum est dubium, quin possit simul inadæquatè in duobus subiectis recipi.

Probabilius est, Angelos non habere virtutem ad eiusmodi vbicationem.

Secundò tamen dico, probabilius videri, Angelos non habere virtutem ad eiusmodi vbicationem producendam, sed quemlibet debere suam distinctam habere, etiamsi in eodem loco extrinseco sint. Ratio à priori non facilè reddetur: nam, vt dixi, contrarium non repugnat simpliciter alicui creaturæ; à simili tamen de aliis formis rectè videtur suaderi: nam Angeli non sunt indifferentes, vt duo durent per eamdem durationem, aut eamdem in vtriusque intellectu & voluntate intellectionem aut volitionem, quâ ambo reddantur cognoscentes & amantes, producant; imò in Physicis dixi, etiam materiam & formam, quæ tamen inter se connexæ sunt per eamdem vnionem; non tamen reddi durantes aut vbicatas per eamdem durationem & vbicationem, sed quamlibet habere suam propriam. Ratio etiam potest esse, quia, sicut quodlibet subiectum est ex se absolutum ab aliis, ita etiam debet informari connaturaliter formis tam accidentalibus quàm modalibus, etiam absolutis, vt sic in formis ipsis cum subiecti naturâ sit ea conformatio quæ potest esse.

Probatur à simili. 50

Probatur ratione.

DISPVTATIO DECIMASEPTIMA.

De motu angelico.



Explicatis his quæ ad vbicationem angelicam spectant, agendum est de motu, quo eam vbicationem acquirere & amittere potest.

SECTIO PRIMA.

In quo consistat motus localis Angeli.

P. Suarez quomodo inquirat de motu angelico.

1 Pater Suarez à cap. 12. per tria sequentia disputat, an Angelus, dum se mouet, mutetur intrinsecè, an solùm id fiat per denominationem extrinsecam, vel per operationem. Hanc tamen quæstionem ego censeo, suppositis sententiis de modo quo Angelus est in loco, facillimam esse, nec operæ pretium videri immorari aut impugnando aut referendo varias sententias: nam omnes consequenter discurrunt ad propria principia de vbicatione angelicâ, nec refutationem merentur, nisi quâ parte mala supponunt principia; ideò, refutatis suprà eis principiis, iam nihil aliud restat hîc dicendum.

Discurri hic debet secundum principia propria cuiuslibet.

Quid dicendum, si *Angeli sint in loco per operationem in corpus.*

Quod breuissimè sic ostendo: nam qui dicit, Angelos esse in loco per operationem in corpus, cùm operatio seu actio non recipiatur in agente, sed in passo, necessum est vt dicat, Angelos non moueri, nisi mutando actionem in corpora, & consequenter in se nihil recipiendo, sed solùm per denominationem extrinsecam.

Secundùm sententiam P. Vasquez quomodo respondendum.

Qui verò cum P. Vasquez diceret, Angelum non esse in loco nisi per vnionem realem cum corpore, & quidem independentem à spatio imaginario, eo ipso debebit dicere, manente eâdem vnione, etiamsi corpus moueatur: vt si nauis feratur in Indiam, Angelus verò non deserat vnionem ad illam sine vllâ mutatione intrinsecâ, Angelum tunc dicendum motum denominatiuè & extrinsecè, intrinsecè verò & in se non esse motum. Quòd si verò è contrario fluente aquâ Angelus velit non retinere vnionem cum eâdem numero, sed in eodem loco, iam cum hac, iam cum succedente, tunc Angelus mutabitur intrinsecè propriè; quia mutauit vnionem, quæ sibi erat intrinseca, licet denominatiuè dicatur semper respondere eidem puncto spatij imaginarij. Hæc consequenter docuit Vasquez, & meritò, supposito eo principio.

Videntur

2 *Alia quorundam explicatio.* Videntur tamen aliqui contendere, etiamsi detur ea vnio, non posse tamen Angelum, nec quidem per accidens, moueri, nisi in se mutetur intrinsecè; quia etiam corpus quasi inclusum in altero, quodque non mouetur nisi ad motum alterius, acquirit tamen in se propriam vbicationem intrinsecam: & eodem modo, quando Christus Dominus ad motum specierum mouetur, etiam acquirit in se nouam vbicationem intrinsecam; ergo pari ratione Angelus, etiamsi per accidens moueatur ad motum corporis, cui est vnitus, acquiret tamen vbicationem propriam, & consequenter etiam intrinsecè mutabitur.

3 *P. Vasquez non rectè explicatur: vel sit quæstio de voce.* Nihilominùs tamen arbitror, vel hîc fieri quæstionem de solâ voce, vel non rectè impugnari Patrem Vasquez. De nomine quæstio esse potest, an naui, vt dixi, ad Indos latâ, Angelo verò vnionem ad illam retinente, dicendus sit mutasse locum, casu quo nullam aliam vbicationem acquireret. P. Vasquez dicit, denominatiuè & extrinsecè mutasse locum, quia ratione nauis cui est vnitus, dici potest iam esse in Indiâ. Si hoc nolimus vocare mutationem, nec quidem per accidens, quæstio est de modo loquendi. Quòd si eo casu (siue dicatur Angelus motus, siue non) velit arguens etiam in sententiâ Vasquez debere acquiri nouum vbi intrinsecum, & ad hoc afferantur ea exempla corporea, tunc dico non placere vllo modo hoc argumentum: cùm enim P. Vasquez doceat, Angelum posse absolui ab omni loco, & numquam respicere spatium imaginarium, non tenetur dicere, imò nec potest, eo ipso quòd cum corpore, cui vnitur per accidens, trahatur Angelus, debere acquirere vbicationem nouam, respondentem nouo spatij imaginarij puncto. *Exempla pro confirmatione allata nil probant.* Neque ad hoc propositum benè afferuntur ea exempla: nam in corporibus supponimus dari vbicationem respicientem non alia corpora, sed spatium imaginarium; vnde necessum est, quomodocumque ea ponantur sub alio spatio, nouam vbicationem acquirant; quod in Angelo ob dicta locum non habet. Et eodem modo *Exemplum item à B. Virgine in cælos ascendente non vrget.* respondendum est ad alia exempla, quæ ipsi recentiores adducunt de B. Virgine cælos ascendente; vbi non solùm corpus, sed anima etiam ipsa mota est. Ad hoc enim respondetur, non esse maiorem difficultatem in motu, quàm si in cælo simul creata fuisset, an tunc verè fuisset ibi eius anima, & per quid, quod ad præcedentes pertinet quæstiones: tunc enim si sine vbi proprio per solam vnionem cum corpore dici potuit verè fuisse in cælo, ergo etiam sine acquisitione nouæ vbicationis, per solum motum corporis in cælum, dicetur etiam anima illi vnita ad cælos assumpta. Vides ergo nullam penitus esse in hoc puncto nouam difficultatem.

4 *Quomodo discurrere debent ij, qui motum per denominationem extrinsecam explicant.* Idem esto iudicium de his, qui dicunt per solam denominationem extrinsecam Angelum posse fieri præsentem de nouo alteri spatio imaginario. Nam si his semel conceditur, vbicationem non esse in corpore, & in Angelo aliquid distinctum intrinsecum, sed nescio quam denominationem extrinsecam, de quo nos suprà; consequenter tenentur hi dicere, solâ eâ denominatione extrinsecâ mutatâ, posse de nouo fieri præsentem Angelum, imò & corpus alteri puncto spatij; ergo tota difficultas ad præcedentia deuoluitur.

Igitur ex præcedentibus vno verbo dicendum est, Angelum, siue seipsum moueat, siue ab altero Angelo violenter, siue vnitus alicui corpori per impossibile trahatur, ad motum corporis necessariò semper intrinsecè mutari. *Angelus se mouens necessariò mutatur intrinsecè.* Ratio est in nostris principiis certa, quia in omnibus his casibus respondet nouo spatio, seu puncto fixo: diximus autem suprà, necessariò eam correspondentiam prouenire ab vbicatione, ergo noua correspondentia à nouâ vbicatione; sed eo ipso quòd nouam recipiat intrinsecam vbicationem, mutatur intrinsecè, vt est per se notum; ergo in omni motu locali mutatur Angelus intrinsecè, imò communiter sola ea actio dici solet motus.

Addo, non solùm mutari per ipsam vbicationem formaliter, sed & per actionem quâ ea vbicatio producitur: nam, vt suppono ex Physicis, actio semper recipitur in passo, ergo cùm, siue à se siue ab alio moueatur Angelus, semper ipse sit passum suæ vbicationis, vt dictum est; semper etiam erit subiectum actionis productiuæ talis vbicationis, & consequenter per eam etiam actionem formaliter mutabitur intrinsecè. *Non solùm per vbicationem, sed & per actionem mutatur Angelus.* quæ omnia ex principiis à nobis suprà & Physicis traditis facillima sunt, nec maiori indigent probatione.

Tria nunc breuiter discutienda sunt. Primum, an Angelus moueri possit per accidens ad motum alicuius corporis, vt quasi trahatur simul cum corpore; sicut homo in equo aut naui sedens trahitur per accidens ad motum Angeli, vel nauis. 5 *Quæritur, an Angelus moueri possit per accidens ad motum alicuius corporis. Responsio.* Respondeo, Si Deus diuinitus, siue per formam intrinsecam, siue alio modo, alligaret Angelum alicui corpori, vt non posset se ab eo dissoluere, fore vt tunc possit per accidens moueri vel ab alio Angelo fortiori, qui illum etiam renuentem traheret, trahendo fortiter corpus illud; vel possit etiam ab alio homine, aut Angelo debiliori moueri, dummodò non vellet resistere motui: tunc enim, quia alioquin nullatenus grauaret corpus, posset sine dubio moueri per accidens ab homine illud corpus mouente.

Dices, homo non habet virtutem producendi vbicationem in Angelo, neque item corpus illud, quod trahitur, potest efficienter concurrere ad eam vbicationem; ergo vel Angelus non mouebitur, vel ipse sibi dabit etiam tunc vbicationem; ergo Angelus non mouebitur per accidens ab alio, sed ipse se formaliter mouebit: nam mouere se, nihil est aliud, quàm dare sibi vbicationem. 6 *Obiectio.* Respondeo quoad hoc, eamdem esse difficultatem in Angelo, & in animâ rationali, quis scilicet illam moueat, quando mouetur ad nauis motum: non enim magis proportionata est nauis ad producendum in meâ animâ spirituali vbicationem, quàm in Angelo. *Respondetur obiectioni.*

Dices, per accidens illam produci, eò quòd sit vnita meo corpori, quod trahitur à naui. *Replica fit satis.* Benè; ergo per accidens etiam eam vbicationem producet nauis in Angelo, eò quòd supponimus illum de facto esse alligatum à Deo eidem naui. Quòd enim vnio animæ cum corpore sit naturalis, illa verò Angeli cum corpore sit

sit supernaturalis, parum facit ad rem præsentem: nam hîc & nunc tam est inseparabilis Angelus quàm anima, & naturalitas vel supernaturalitas vnionis non dat maiorem virtutem naui ad producendam vbicationem spiritualem.

Vbicatio animæ non potest à solo corpore produci.

In Physicis egi de caussâ producente vbicationem in animâ in similibus casibus, dixique, eam, quia spiritualis est, non posse à solo corpore produci, sed vel à Deo, vel ab ipsâmet animâ necessariò tunc produci. quod idem de Angelo dici potest. Vbi obseruandum, si producatur ab ipso Deo, tunc clarè apparere, Angelum non se mouere; si verò ab ipso Angelo, iam erit quæstio de nomine; an, quia quasi necessariò & coactus eam producit, dicendus sit se mouere; an verò moueri ab alio, quæstio est de nomine. rem intellige, reliquum parui est momenti.

De facto Angelus potest moueri liberè cum corpore, si velit.

Hæc dicta sunt in eo casu miraculoso; at de facto, quia Angelus potest penetrari cum corpore, & nulli est alligatus, non potest ad vllius corporis motum per accidens moueri; sed ipse liberè debebit, si velit cum corpore ire, in se producere vbicationem, alioquin manebit in proprio loco, & corpus ibit vias suas.

An, quando Angelus mouetur ab alio, sit idem motus specie, qui est, quando seipsum mouet. Respondetur quæstioni cum distinctione.

7 Secundò quæri potest, an, quando Angelus mouetur ab alio, sit idem motus specie, qui est, quando se mouet; & quæ varietas mouentium causset varietatem motus. Dixi paulò antè, motum sumi posse vel pro vbicatione ipsâ, quâ etiam Angelus mutatur formaliter; vel pro actione productiuâ ipsius vbicationis: vnde cum distinctione respondeo; si de ipsâ vbicatione loquamur, tunc certum videri, eamdem numero esse posse, siue ab hac, siue ab illâ caussâ, siue à se moueatur; sicut idem numero calor potest produci à sole, vel ab igne, vel ab alio calore: vnde in hoc sensu motus non variabitur ob varietatem agentium. Si verò loquamur de actione ipsâ, vnum est certum, alterum sub dubio. Certum est, distinctam numero necessariò esse actionem, quâ se mouet, seu quâ in se producit vbicationem, ab eâ quâ alius in ipso eamdem produxisset: nam, vt sæpè dixi, essentialiter actio respicit eam numero caussam, à quâ de facto oritur, vnde eadem actio non fuit indifferens, vt ab hac vel ab illâ prodiret, sed naturâ suâ est determinata ad talem vel tales numero caussas. Dixi *aut tales*; quia etiam duas vel plures potest respicere, omnes tamen determinatè. Illud verò dubium est, an actiones illæ diuersæ sint specie, si à diuersis caussis specie procedant. Quæstio est vniuersalis & philosophica, de quâ egi suo loco; & meo iudicio manifestè probaui, actionem, cùm non minùs essentialiter pendeat ab agente quàm à termino, tam diuersificari specie per respectum essentialem ad diuersam specie caussam, quàm per respectum essentialem ad specie diuersum terminum: vnde colligitur, si Angelus moueatur ab alio à se specie diuerso, motum illum futurum specie diuersum ab eo quo seipsum moueret, vel quo ab alio specie diuerso moueretur; si verò sit alter Angelus eiusdem speciei, tunc motum futurum eumdem specie. quæ ex dictis è Philosophiâ principiis clarissima sunt.

Actio diuersa est numero, quâ seipsum Angelus mouet, ab eâ quâ ab alio mouetur.

Actio diuersa est specie, si caussæ sint diuersæ speciei.

Triplex motus ab Aristotele assignatur.

8 Tertiò quæri potest, quot modis Angelus moueri queat. Pro quo aduerte, tres motus assignari ab Aristotele; vnum à priuatione ad habitum, quando scilicet nil amittendo aliquid acquirimus; vt cùm aër ex tenebroso fit lucidus. Secundum huic oppositum, ex habitu ad priuationem, vt quando amittimus aliquid nil loco illius acquirendo; vt cernitur in ipso aëre, dum ex lucido fit obscurus. Tertium, ex vno habitu ad alium, id est, quando amittendo vnam formam, aliam in eodem genere acquirimus. Hos tres motus locales potest habere Angelus in nostrâ sententiâ. Primum enim existens in spatio paruo, & eam vbicationem retinens, potest se dilatare, nouam partem acquirendo; qui est motus à priuatione ad habitum, non quidem à priuatione simpliciter, sed à priuatione eius nouæ partis ad nouæ acquisitionem, nihil de antiquâ amittendo. Secundò è contrario, quando est dilatatus, potest se contrahere, amittendo partem vbicationis, nihil de nouo acquirendo; quod est ab habitu ad priuationem. Tertiò, æqualem locum pro æquali mutando. hæc omnia clara sunt ex dictis.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelus possit se mouere ab extremo in extremum distans, non transeundo per medium.

Potest diuinitus id Angelus efficere.

ID à Deo diuinitus fieri posse, est extra dubium: sicut enim potuit mihi primam vbicationem dare Romæ, potest etiam nunc, licet immediatè antè habuerim Pragensem; nec enim me habere Pragensem ligat Deo manus, aut illum cogit ad ponendum me præcisè in locis intermediis, aut relinquendum me Pragæ. 9

Naturaliter id ab Angelo fieri posse quidam affirmant.

Quæstio ergo est, an Angelus propriâ virtute queat id præstare. Affirmant nonnulli apud Suarium cap. 18. sed quia falsis nituntur fundamentis circa modum quo Angelus existit in loco, & à nobis suprà impugnatis, non est animus eos ex proposito hîc refutare, quia nonnisi dicta repetendo id fieri posset. qui voluerit, legat P. Suarium à cap. 18.

SVBSECTIO PRIMA.

Breuis digressio contra P. Vasquez.

P. Vasquez eâ de re sententia.

NON possum tamen non ante quæstionis decisionem cum P. Vasquez disp. 196. cap. 2. & 3. nonnihil immorari; arbitratur enim in sententiâ suâ de vnione Angeli ad corpus facilè explicari, quomodo possit transire ab extremo in extremum distans, non transeundo per medium; quia, inquit, vbicatio Angeli non respicit spatium imaginarium, sed corpus; atqui pro suo libitu se vnit corpori; ergo potest, relicto Pragensi corpore, se vnire Romano. Imò putat idem dicendum esse de corporibus ablatâ quantitate, scilicet, ea nec posse esse in loco per vbi, & posse per vnionem cum alio corpore transire sine medio à loco in locum distantem; quia cùm extensio localis sit ipsa quantitas, hac ablatâ, non potest corpus esse in loco per vbi; ad vnionem autem nouam cum alio, non requiritur prior existentia prope illud.

Tota

10 *Impugnatur Vasquez.* Tota hæc doctrina videtur minùs probabilis, & quidem corpus ablatâ quantitate posse manere in loco, licet tunc esset penetrabile cum aliis, ac ad punctum reduci posset, alibi ostendi, & constat ex dictis suprà de Angelis; vbi probaui, rem nullam creatam posse absolui ab omni vbicatione. *Impugnatur Secundo ratione à priori.* Idem ratione à priori suadetur: nam illud corpus etiam sine quantitate esset quid creatum, & consequenter deberet habere suam vbicationem. Miror autem valdè, P. Vasquez specialiter eam capacitatem existendi in loco potiùs tribuere quantitati quàm ipsi corpori: confundit enim in vnum duo quæ sunt valdè diuersa, *Aliud est dare impenetrabilitatem, aliud, dare esse in loco.* scilicet, dare impenetrabilitatem, & dare esse in loco. Primum admitto libenter prouenire à quantitate; de secundo negamus vllo modo ab eâ prodire. Nec potest vel leue argumentum pro hoc adduci. *Quantitas non est ipsa extensio localis.* Quòd verò dicit, quantitatem nihil aliud esse quàm ipsam extensionem localem, manifestè est falsum: nam ipse admittit in quantitate vbicationem distinctam quâ respondet diuersis punctis spatij imaginarij: atqui ea vbicatio est ipsa extensio in ordine ad locum, & ea mutatur quoties corpus mouetur; non tamen mutatur quantitas, vt per se patet; ergo quantitas non est ea extensio, sed repugnantia cum alio corpore in ordine ad eumdem locum. quæ repugnantia semper manet eadem, siue quantitas sit hîc, siue alibi. *Doctrina P. Vasquez & auctoritati communi & rationi repugnat.* Vnde colliges, haud ita benè ipsum ibi admirari contrarium sentientes, cùm potiùs ipsius doctrina, vtpote & auctoritati communi & rationi repugnans, valdè sit admiranda.

11 *Ad quæstionem propositam non faciliùs respondere est P. Vasquez in suâ quàm nobis in nostrâ sententiâ.* Quoad punctum verò vniuersale de motu Angeli in distans sine medio, dixi suprà, rem non esse faciliorem in Patris Vasquez sententiâ quàm in nostrâ. quod iam clarè ostendo: ille in hoc tantum differt ab opinione communi & nostrâ, quòd vnionem, quâ Angelus est in loco, dicit respicere corpus reale, in nostrâ verò respicit puncta fixa cæli. Quo posito sic argumentor, & meo iudicio euidenter: Ab Angelo in hoc instanti vnito huic corpori Pragensi, vel, vt ego dico, vbicato in puncto fixo Pragensi, non solùm distat punctum fixum spatij in quo est Roma, sed & ipsum corpus reale Romæ, seu ipsa etiam Roma distat, vt per se est manifestum: atqui propter distantiam ducentarum v.g. leucarum eius puncti fixi imaginarij, non potest Angelus in instanti immediatè transire ab hoc puncto fixo in punctum fixum, sub quo est Roma, vt arguit contra nos Vasquez; ergo ob hanc eamdem distantiam, quam ipsum corpus Romanum, vt supponimus, habet à corpore Pragensi, non poterit ab isto corpore transire in instanti ad ipsam Romam, seu ad corpus Romanum. Vel, vno verbo, cur poterit à corpore ad corpus distans, & non à spatio ad spatium distans? certè nulla assignari potest sufficiens disparitas.

Replica diluitur. Dices, quia corpus vnitur Angelo pro libitu. Sed contrà, quia etiam pro libitu fit præsens huic vel illi spatio: nam etiam in meâ sententiâ habet Angelus potestatem se mouendi; si verò dicas, pro libitu se posse vnire corpori distanti, tunc reddis conclusionem pro ratione. Constet ergo eamdem esse in ipsius & nostrâ sententiâ difficultatem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de quæstione.

Posset ergo absolutè in omnium principiis dici possibilem Angelis motum in instanti. 12 *Probatur possibilem esse motum Angelis in instanti.* Primò, quia velocitas Angeli nullam habet resistentiam in medio, ergo poterit in instanti se mouere in distans. Hoc tamen argumentum iam videtur supponere, Angelum transire per medium, aliàs frustrà dicitur medium non impedire eius velocitatem; si autem debet per medium transire, facilè ostendetur infrà repugnantia naturalis, imò & supernaturalis in tali motu in instanti.

Probatur Secundò ex non repugnantiâ. Secundò ergo posset probari, quia in eo motu non transeundo per medium nulla videtur esse repugnantia, neque sequitur aliquid excedens capacitatem naturæ, ergo. Huic argumento respondebitur infrà.

Contraria ergo sententia, quam Suarez capite 19. defendit, & pro quâ multos ibi refert auctores, communior & probabilior est. difficulter autem valdè probatur. *Pro contrariâ & probabiliori sententiâ argumentum primum reijcitur.* Primum quorumdam fundamentum est, quia Angelus est pars vniuersi, ergo non potest esse sine ordine in hoc vniuerso; esset autem, si in instanti ab extremo in extremum distans, & non per medium moueretur. Verùm nullum est hoc argumentum. Primò, quia existentia localis Angeli non pendet ab existentiâ vniuersi: vnde in vacuo est eadem difficultas, vtrùm scilicet possit ab extremo ad extremum distans sine medio se mouere. Secundò, non turbaretur ordo vniuersi per talem motum sine medio, præsertim cùm rerum spiritualium præsentia aut penetratio nō turbet vniuersi huius materialis ordinem.

Ideò alij Secundò, ab absurdo ex tali motu in instanti, iuxta sententiam Aristotelis, de partibus & punctis infinitis secuto eam reijciunt, 13 *Argumentum secundum pro eadem sententiâ reijcitur.* quia sequeretur, duo instantia temporis posse sibi esse immediata; illud, in quo deserit spatium præcedens, & aliud, quo nouum acquirit. Sed neque hoc argumentum premit; ei abundè respondet P. Suarez, probans vnum idemque instans esse posse vltimum præcedentis loci, & primum noui, ita tamen vt sit intrinsecum respectu vnius, respectu verò alterius extrinsecum, vt docetur, dum de inceptione rerum agitur. Ego magis ad rem respondeo, eamdem planè esse difficultatem in motu ad spatium vicinum, vnde argumentum non est ad rem præsentem.

Ostenditur quòd sit eadem difficultas. Porrò eamdem esse difficultatem patet, quia non est minor difficultas ratione temporis, quòd possit totam leucam A v.g. relinquere, & immediatè pòst accipere leucam C, quàm si acciperet leucam B contiguam: tam enim non potest in instanti vno duas contiguas retinere quàm duas distantes; supposito enim quòd vna sit adæquata illi. *Obiectio reijcitur Primò.* Nec potest responderi relicturum partem, & partem nouæ occupaturum. hoc, inquam, dici non potest. Primò, quia, sicut potest partem post partem, ita totum post totum. *Reijcitur Secundò.* Secundò, quia hîc loquimur de desitione totali & acquisitione totali, quæ fieri potest ad locum contiguum, vt dicemus infrà; ergo solutio non est ad rem.

14 *Ratio melior aliorum ex conceptu ſubſtantiæ creatæ deſumpta.*

Meliùs alij argumentantur. Neceſſitas tranſeundi per medium non prouenit ex ratione quantitatis, ſed ex conceptu ſubſtantiæ creatæ; ergo etiam Angelus id debet habere, quandoquidem eſt ſubſtantia creata. Putant aliqui hoc argumentum debile, aſſignantque differentiam, quia quantitas eo ipſo quòd habeat extenſionem, & occupat diuerſas partes ſpatij, non poteſt ſe in inſtanti mouere, niſi deſerendo priùs vnam partem, & poſteà aliam; ergo non poteſt in inſtanti tota tranſire ad locum diſtantem. quæ ratio in Angelo, quia indiuiſibilis eſt, non habet difficultatem.

Refellitur replica contra rationem facta Primò. Refellitur Secundò.

Arbitror tamen differentiam hanc nullam eſſe. Primò, quia etiam Angelus, licet in ſe indiuiſibilis, poteſt tamen occupare locum extenſum; ergo ſaltem tunc non poterit ſe mouere ad extremum diſtans. Secundò, quia, quando quantitas mouetur, tota mutat in eodem inſtanti locum; quia omnia indiuiſibilia relinquunt antiquum, & occupant nouum (loquor in quantitate ſolidâ, in quâ clariùs conſtat totam ſimul moueri) licet aliquæ partes ſuccedant in locum aliarum. quod longè aliud eſt, & debuiſſet hîc diſtingui. Hoc ergo poſito, vrgetur hoc argumentum ſuprà factum, quandoquidem tota quantitas locum mutat in inſtanti, ſicut illum mutat Angelus; quid illi oberit, quo minùs poſſit locum diſtantem extenſum occupare? quòd non etiam obſit Angelo, quo minùs poſſit diſtantem indiuiſibilem locum occupare, non tranſeundo per medium, ergo argumentum ſuprà factum benè oſtendit per accidens ad hoc punctum ſe habere quantitatem, ergo benè ex illâ ad Angelos concludit. Melior fortaſſe aſſignari poſſet diſparitas, ex eo quòd non liceat à re imperfectiori ad perfectiorem argumentum deſumere, vt ſcilicet negetur ſuperiori enti ea perfectio, quæ negatur inferiori.

Vrgetur ratio ſuprà facta.

Replica ex diſparitate deſumpta refutatur.

Nihilominùs, etſi vltima hæc ſolutio probabilis ſit, putarem hoc argumentum deſumptum ex motu corporum non eſſe contemnendum, ſed ex eo noſtram confirmandam ſententiam: quando enim aliunde non habemus argumentum vrgens, vel à ratione vel ab experientiâ deſumptum, vel ab auctoritate, debemus diſcurrere de iis quæ non videmus iuxta ea quæ videmus; vnde cùm de motu Angeli ab extremo in extremum diſtans, non tranſeundo per medium, nullum habeamus indicium, nullam inter ipſum & alias creaturas diſparitatis rationem, nullam vllius momenti auctoritatem, quæ in hoc puncto cogat nos aliter diſcurrere de quantitate quàm de Angelis & aliis rebus ſpiritualibus exiſtentibus, vt ex dictis conſtat, ſatius eſt dicere, Angelum non poſſe ſe prædicto modo mouere.

15 *Confirmatur ratio ſuperior, & contraria diluitur.*

Confirmo (& ſimul rationem in oppoſitum explico) quia ea poteſtas ſe mouendi in inſtanti ad locum diſtantem, licet non dicat infinitam perfectionem, ideoque fortè non repugnet alicui creaturæ diuinitus producibili (& hoc ſolùm obiectio pro contrariâ ſententiâ probat;) nihilominùs tamen valdè magna eſt perfectio, poſſe pro ſuo libitu in hoc inſtanti eſſe hîc, & in ſequenti in cælo empyreo, aut etiam in loco infinitè diſtanti ſe collocare; quod vltimum poteſt, ſi ſemel dicatur non debere ſe ponere in medio: tunc enim idem eſt, extrema diſtare finitè, ac diſtare infinitè. Imò modus iſte ſe mouendi localiter videtur excedere noſtrum modum concipiendi; cur ergo ſine fundamento hanc tantam perfectionem debemus nos Angelis de facto tribuere? Fortè eam aliquis habebit: at quamdiu nos non poſſumus id coniectare, connaturaliùs & conſequentiùs diſcurrimus, id eis non concedendo.

Confirmatur Secundò, & oppoſita explicantur.

Adde, ſi licet dæmoni credere, certè motum ad loca tam diſſita non poſſunt facere in inſtanti, neque corporibus quæ mouent tales vbicationes tribuere, ſed debent neceſſariò per medium tranſire: ſæpè enim id faſſi ſunt in energumenis aliquibus. Neque poteſt dici, dæmones in pœnam peccati eſſe tardiores: nam naturalis eorum actiuitas non eſt per peccatum ablata. Si reſponderis, Angelos perfectiores id habere, contrà eſt, quia in naturalibus ferè Lucifer eſt perfectiſſimus, & multi ſunt dæmones qui è ſupremis choris cecidêre.

16 *Obiectio contra concluſionem.*

Obijcies tamen contra concluſionem. In priori naturæ inſtantis, quo Angelus hîc Pragæ v.g. ſe mouet à ponte ad ſpatium immediatum, tam non eſt approximatus illi ſpatio, quàm non eſt approximatus ſpatio quod eſt immediatum ponti Romano, quia in eo priori nulla adhuc eſt in eo Angelo vbicatio; ſine vbicatione verò non eſt propria ad vllum corpus localis approximatio, vt per ſe patet: ergo in eo inſtanti reali tam ſe poterit ponere iuxta pontem Romanum quàm iuxta Pragenſem, aut è contrario, non magis iuxta hunc quàm iuxta illum. Poſſet aliquis reſpondere pro eo priori naturæ, Angelum eſſe negatiuè approximatum ſpatio Pragenſi. Sed contrà, quia negatiuè approximatum idem eſt ac non approximatum: ſicut ſi aliquis diceret negatiuè lucidum, idem ſignificaret ac non lucidum. Quòd ſi velis dicere, pro eo priori non eſſe propriè diſtantem, ſed præſcindere à diſtantiâ & indiſtantiâ; idem ego dicam reſpectu ſpatij Romani, quia pro eo priori naturæ tam non habet vbicationem Pragæ quàm Romæ; iam item conſideratur ſubſtantia Angeli capax ex ſe vbicationis Romanæ quàm Pragenſis; eadem ergo eſt de vtraque ratio.

Reſponſio quorumdam refellitur.

Replica diluitur.

Hoc argumentum difficile eſt, maximè in multorum ſententiâ, qui numquam volunt admittere, cauſas poſſe pendere in ſuis operationibus ab aliquâ conditione iam non exiſtente, ſed præteritâ.

17 *Difficultas ex prioritate naturæ deſumpta communis eſt corporibus.*

Nihilominùs in primis oſtendo, argumentum etiam eſſe commune corporibus, & conſequenter non poſſe fauere his qui Angelum in inſtanti ad locum diſtantem ſe poſſe mouere ſpecialiter contendunt: nam etiam in priori naturæ eius inſtantis, quo ego moueor à ponte ad ſpatium immediatum, non ſum illi ſpatio poſitiuè magis approximatus quàm Romano: potero ergo in inſtanti Romam ſaltare, & non per medium, non ſecùs ac Angelus, quantum attinet ad præſentem difficultatem de approximatione.

Reſoluitur obiectio.

Secundò abſolutè reſpondeo, in motu locali, vt poſſit acquiri ſpatium Pragenſe v.g. in inſtanti B, requiri vt res illa quæ mouetur fuerit in præcedenti reali immediato vicina ei ſpatio; cuius

cuius rationem à priori non possumus tradere; à posteriori experientia ipsa id ostendit, ex quâ inferimus eam esse naturam rei se mouentis localiter: sicut in multis aliis exemplis quæ ab omnibus admittuntur, cur scilicet agens non possit operari in distans, non operando in medio; cur aliquæ qualitates diffundantur in instanti per medium, aliæ verò non. quæ omnia non nisi ex experientiâ didicimus, imò & post experientiam nullam aliam possumus reddere rationem, nisi in naturam earum caussarum id reuocare. Hinc in formâ dico, in priori naturæ Angelum tam non habere vbicationem vicinam ponti Pragensi, quàm non habet vicinam Romano; negando tamen inde inferri, ergo sicut potest Pragensem acquirere, poterit & Romanum. Ratio est, quia in instanti reali præcedenti fuit vicinus Pragensi, non Romano; vnde ibi potest acquirere vbicationem, non hîc.

Responde-tur in formâ.

18 Fortè hoc reipsâ volunt dicere, qui docent, pro priori naturæ Angelum non esse distantem positiuè ab vbicatione Pragensi. quod non ita debet intelligi, vt in illo priori intelligatur existens vbicatio aliqua Pragensis, non verò Romana: ostendi enim neutram intelligi, sed per denominationem extrinsecam ab vbicatione reali instantis præcedentis in spatio vicino & immediato, quæ, vt diximus, requiritur ad talem motum.

Explicatur quorumdam responsio.

SECTIO TERTIA.

Concluditur ex dictis, Angelum in primo instanti suæ creationis sibi dare non posse vbicationem.

Ex ratione immediatè antè datâ videtur manifestè inferri, non posse Angelum primo instanti suæ creationis sibi dare vbicationem; quia non præcessit immediatè aut realiter approximatus alicui spatio, prout diximus requiri, vt ipse producat in se vbicationem in aliquo determinato loco. Recentiores tamen nonnulli contrarium sentiunt: dicunt enim, Non est cur Angelus non habeat eam virtutem: pro priori enim naturæ habet libertatem, & potest eligere hoc potiùs quàm illud obiectum: supponunt enim, & meritò, in primo instanti reali illum esse liberum, aliunde verò continet omnes vbicationes, neque est ab vllo loco elongatus; cur ergo non poterit sibi dare quàm velit? Neque si id concedatur, tribuetur illi aliquid excedens capacitatem creaturæ.

Obiectio ex libertate angelicâ desumpta.

19 Ego in hac difficultate omnino fateor, non excedere capacitatem creaturæ eam virtutem dandi sibi primam vbicationem. Nihilominùs, quia (vt sæpè dixi) non licet Angelis tribuere sine aliquo positiuo argumento omnem perfectionem alicui creaturæ è possibilibus non repugnantem, maximè quando habemus in Angelo positiuum argumentum vtcumque probabile ad eam negandam; quale est, quòd non possit sibi dare vbicationem, nisi in loco vicino ei in quo immediatè paulò antè fuit; è quo probabilissimè sequitur, non posse sibi in primo instanti dare vbicationem, ideò absolutè censeo eum non posse.

Potest aliqua creatura dare sibi primam vbicationem.

Angelus non potest sibi dare vbicationem in primo instanti.

Neque, quæ in contrarium obijciuntur, nos premunt. Primum enim, si è libertate ad alios actus quidquam inferretur, etiam probaretur, posse in secundo instanti dare sibi Romanam, licet fuerit in primo instanti Pragæ; quia eo instanti potest eligere hoc obiectum præ illo, & continet omnes vbicationes; pro priori autem naturæ non est elongatus, & ea perfectio non exceditur à capacitate. Ecce omnia, quæ allata sunt pro primo instanti, habent eamdem vim pro secundo: sicut ergo dicimus in secundo non posse, quia pendet à positiuâ vicinitate in instanti reali immediato præcedenti; ita etiam, quia in primo instanti non præcessit ea vicinitas, non poterit sibi dare talem vbicationem. Et certè non videtur fuisse in manu ipsius, creari potiùs in cælo quàm in terrâ.

Obiectionem nimium probare ostenditur.

Responsio.

20 Obijcies Secundò. Angelus potest in primo instanti reali dare vbicationem suæ intellectioni, ergo & sibi ipsi. Respondent nonnulli, Angelum ante productionem suæ intellectionis supponi iam vbicatum, ideò posse intellectioni dare eam vbicationem; at sibi ipsi nullo modo posse, quia non determinatur à præuiâ illâ vbicatione. Solutio tamen hæc vt iacet non est bona: nam vbicatio subiecti non est conditio requisita ad productionem intellectionis in se: hæc enim solùm oritur ab intellectu & specie, siue in hoc siue in illo loco sint; ergo non est prior naturâ vbicatio Angeli quàm productio intellectionis. Imò potest esse prior intellectio quàm vbicatio; & verò necessariò omnes debemus fateri, de facto sæpè esse priorem: nam quando Angelus se mouet liberè pro priori naturæ, habere debet cognitionem quâ dirigatur vt velit se mouere, ergo prior naturâ est intellectio & volitio quàm ipse motus; & consequenter quàm vbicatio quam habet in eo instanti.

Obiectio Secunda à paritate.

Responsio quorumdam non satisfacit.

Vbicatio subiecti non est conditio requisita ad productionem intellectionis.

Soluitur obiectio.

Aliter ergo respondeo, vbicationem subiecti esse priorem vbicatione intellectionis, non tamen priorem productione intellectionis; quia, vt in Physicis dixi, subiectum secum trahit accidentia ad locum, non è contrario. Et hoc modo locum habet ea solutio recentiorum, quia ante productionem vbicationis intellectionis iam supponitur subiectum determinatum per proprium vbi, at, vt in se producat vbicationem, nihil præcedit determinans.

21 Obijcies Tertiò. Potest Angelus in primo instanti suas producere passiones, ergo & vbicationem, quæ est illius passio. Aliquis fortè negaret consequentiam, eò quòd Angelus est indifferens ad diuersas & distantes vbicationes; nec est maior ratio, cur hanc quàm illam acquirat. ita nonnulli recentiores, qui inde facilè reijciuntur. Primò, nam illa indifferentia tolli potest per voluntatem: Angelus enim cognoscens in primo instanti vbicationes omnes, aut certè multas, quarum est capax, posset se liberè determinare ad hanc potiùs quàm ad illam, sicut suam indifferentiam ad hunc potiùs actum amoris vel odij determinat per hanc particularem volitionem. Contrà Secundò, quia in ipsis sequentibus instantibus (quando sine dubio potest producere in se vbicationem) est eadem difficultas: positus enim in hac scholâ v. g. est indifferens, vt ad quatuor oppositas

Obiectio Tertia ex passionibus Angeli.

Responsio quorumdam refutatur Primò.

Secundò.

partes se moueat, eligendo quam voluerit: ergo sicut tunc, non obstante indifferentiâ ad multas vbicationes, potest sibi dare vnam ex illis quatuor, poterit etiam in primo suæ creationis instanti, si sola indifferentia ad multos obstaret; ergo non debet solutio desumi ex indifferentiâ.

Satisfit obiectioni. Respondemus ergo ex doctrinâ præcedenti, vt Angelus in se producat vbicationem, requiri vt in instanti præcedenti fuerit vicinus ei loco quem de nouo acquirit, ideoque, etiamsi vbicatio sit passio Angeli, non posse in primo instanti produci ab ipso, quia non præcessit approximatus vlli loco; *Vbicatio differt ab aliis passionibus.* quia verò hoc in aliis passionibus non requiritur, neque in aliis operationibus: vt enim in hoc instanti amet, non est necessum vt in præcedenti quasi aliquid vicinum & proximum amori habuerit: potest enim ab odio ad amorem, & à nihil operante ad operantem transire. inde fit, vt etiam in primo instanti & amorem & alias operationes habere possit liberè, non tamen sibi dare vbicationem.

22 *An, datâ vbicatione actioni producenti Angelum, possit tunc Angelus dare sibi alteram. Probant quidam Primò.* Rogabis, an, si Deus det vbicationem actioni productiuæ ipsius Angeli, possit tunc Angelus suæ substantiæ dare vbicationem: videtur enim iam satis determinatus per vbicationem actionis, vt propriam possit producere. Res est incerta: aliquis doceret, non posse. Primò, quia ea vbicatio actionis non est prior naturâ *in quo*, neque *à quo* respectu Angeli; nullo ergo modo poterit Angelum sufficienter determinare. Probatur antecedens quoad primam partem, quia neque ipsa actio est prior *in quo* quàm Angelus: repugnat enim concipi actionem existentem, non concepto termino existente; sicut repugnat concipere albedinem vnitam subiecto capaci, & non concipere album. Multò ergo minùs vbicatio actionis erit prior *in quo*, sed neque est prior *à quo:* quia licet per ipsam actionem producatur Angelus, ideoque hæc dicatur prior *à quo*; per vbicationem tamen actionis non producitur Angelus, neque vbicatio ipsius Angeli, quia vna vbicatio non est productiua alterius. & ita supponitur in præsenti argumento, quo intenditur eam vbicationem ab ipso Angelo producendam: habet ergo se vbicatio actionis concomitanter ad Angelum, & ad eius vbicationem; imò fortè consequenter, quia vbicatio actionis sequitur vbicationem substantiæ; vnde diuinitus potest poni subiectum in aliquo loco sine actione, dummodò eam habeat alibi; actio verò nullibi potest esse, nisi vbi est subiectum. *Probatur Secundò.* Secundò, idem probaret quis experientiâ ostendente, in præcedenti instanti reali debuisse Angelum esse vicinum loco. quod non habet, etiamsi priùs naturâ vbicetur eius actio, ergo per hoc non constituitur potens se vbicare.

23 *Resoluitur quæstio.* Nihilominùs tamen probabilius puto, casu quo vbicatio actionis sit prior (quod sine dubio diuinitus non repugnat, vt statim ostendo) posse Angelum suam vbicationē producere. *Experientia refellitur.* Nec experientia sufficit pro illo casu miraculoso (vt ostendit secunda ratio) quia maius multò determinatiuum est vbicatio præuia actionis, ad quam ita necessariò sequitur vbicatio substantiæ in eodem loco, vt nec diuinitus impediri queat. Maior, inquam, determinatio est, quàm præcessisse in loco vicino immediatè antè. Porrò vbicationem actionis posse esse priorem, patet: *Vbicatio actionis potest esse prior vbicatione substantiæ.* nam, licet ex naturâ suâ ea vbicatio non sit prior, potest tamen ex voluntate Dei fieri: si enim Deus decernat hoc modo, Nolo dare substantiæ Angeli vbicationem, nisi præuiâ vbicatione actionis, quâ producitur; sine dubio in hoc casu ea vbicatio esset prior etiam *in quo*; ergo saltem tunc posset Angelus producere suam vbicationem, quia determinaretur per vbicationem actionis.

Replica quorumdam soluitur. Negaret fortè aliquis antecedens, quia Deus non potest facere priora *in quo* ea quæ ex se non habent talem prioritatem. Nihilominùs tamen, quia alibi probaui, in tali volitione Dei nec apparentem esse repugnantiam, necessariò inde infero, posse eam actionis vbicationem esse priorem, & rursus in tali casu posse Angelum suam vbicationem producere; quia ex eo quòd actio sit in hoc loco, necessariò infertur, debere hîc esse subiectum: non enim potest actio à subiecto elongata manere; illi enim vnitur necessariò: ergo essentialiter sequitur ea vbicatio subiecti in hoc loco ex vbicatione præuiâ actionis in eodem: quod si essentialiter sequitur, non mirum si Angelus sit magis determinatus ad eam producendam, quam si immediatè antè fuisset in vicino loco. quo manet satisfactum vtrique rationi in contrarium factæ.

SECTIO QVARTA.

Duo dubia circa motum Angeli.

PRIMÒ quæritur, vtrùm Angelus in instanti A occupans totam scholam v.g. tamquam spatium sibi adæquatum, possit in instanti B transire ad aliam scholam immediatam primæ; 24 an verò solùm per indiuisibilia queat nouum locum acquirere, & antiquum relinquere; Dico, in vno instanti vnum occupare, in altero verò sequentem, non, quia quæstio pendeat ab eo, *Angelus in vno instanti occupat vnum spatium sibi adæquatum, in altero alterum.* quòd vnum instans sit immediatum alteri, à quo nunc abstraho; sed nomine instantis præcedentis includo id quod immediatè præcessit, siue fuerit pars diuisibilis, siue instans: eodem modo quo in aliis generationibus, ante creationem v.g. animæ, præcessit immediatè forma alia substantialis in materiâ.

Respondeo, non esse nobis certum, quid in hoc puncto possit Angelus, probabile tamen esse, posse in instanti de nouo integram scholam occupare: *Potest Angelus de nouo in instanti integram scholam occupare.* quia, sicut caussæ physicæ ad operandum non requirunt immediatum contactum cum omnibus partibus passi, sed sufficit cum vltimâ superficie, nec ideò dicuntur operari in distans; ita sufficit, quòd duæ areæ v.g. se immediatè in vnâ lineâ contingant ad hoc, vt ex vnâ totâ ad totam aliam in instanti possit Angelus transire, quia tunc vbicatio in nouâ areâ est absolutè contigua præcedenti. Imò id probo exemplo animæ rationalis, quæ 25 hoc modo se mouet in instanti: *Probatur à paritate Anima in instanti occupat partem diuisibilem materiæ.* quando enim nutritur, non solùm in instanti informat de nouo vnum punctum materiæ v.g. sed partem aliquam diuisibilem iam vltimò dispositam ad formam rationalem; ergo tunc in instanti occupat partes aliquas, vel puncta, quæ non erant in

in præcedenti instanti contigua immediatè ipsi animæ: nam pars illa de nouo acquisita, quandoquidem diuisibilis, non poterat secundùm omnia sua puncta tangere partes corporis vbi anima erat, sed solùm secundùm superficiem.

Confirmatur conclusio.

Idem clariùs videtur, quando abscinditur homini auricula, vel pars nasi, &c. si enim immediatè adhuc sanguine calido iterùm ea pars applicetur, reunitur corpori de nouo; tunc autem in instanti, in quo fit continuatio nouæ partis applicatæ, anima informat non solùm eam superficiem, quâ se tetigere duæ partes illæ, sed totam auriculam additam: cùm enim tota sit continuata, & eodem modo disposita, si anima informat vnam partem illius, totam informat: ergo tunc in instanti anima acquisiuit vbicationem distantem quoad aliquas partes, licet absolutè indistantem, quia continuatur per alias. Idem ergo erit de Angelo suo modo.

26 *Angelus non potest se collocare in locis valdè distantibus in vno instanti.*

Secundò potest dubitari, an Angelus in instanti, transeundo tamen per medium, possit se collocare in locis valdè distantibus. Respondeo, non posse: cuius facilis est ratio, quia tunc in eodem instanti esset in locis illis omnibus simul; & hinc rursus sequeretur, quòd (cùm supponamus illum simul non posse occupare spatium nisi vnius areæ v.g.) simul tunc occuparet quatuor, quinque, &c. Neque potest dici vnam occupandam post aliam: nam in eodem instanti reali & indiuisibili non potest vnum esse realiter post aliud, sed necessum est, vt quæ intra illud instans sunt realiter, sint simul; ergo si in eodem instanti simul esset in medio, & in locis distantibus, occuparet simul maius spatium quàm potest.

Replica diluitur.

SECTIO QVINTA.

De velocitate motus angelici.

Qværimvs, quanta sit velocitas angelici motus, an scilicet possit habere terminum. In sententiâ de punctis finitis facilis est affirmatiua responsio: demus v.g. in ictu oculi esse centum temporis instantia, Angelus tunc se mouens, etiamsi summam habeat velocitatem, non poterit occupare nisi spatium centum arearum v.g. in quolibet enim instanti non poterit occupare magis quàm vnam aream: nomine areæ intellige spatium adæquatum, quod simul Angelus retinere potest; ergo in centum instantibus centum areas, etiamsi summè velociter moueatur. Imò hinc constat, etiam in ordine ad potentiam absolutam non posse esse motum velociorem prædicto. Potest quidem diuinitus Deus, Angelum, simul replicando in multis locis ei adæquatis, intra centum instantia ponere in mille aut infinitis locis; at hic non est motus localis propriè, sed replicatio vbicationis, quæ & in vnico instanti potest fieri; motus autem localis, qui est ab vno termino, vt *à quo* ad alium acquisitum, non potest maior excogitari, nec diuinitus, quàm si intra centum instantia successiua centum spatia relinquantur, & simul vnum post aliud acquiratur.

Non potest, etiam diuinitus, in vno instanti Angelus acquirere duo loca adæquata per motum.

27 *Velocior motus non consistit in eo, quòd res mota sit in duobus locis.*

Occurrebat hîc sententia eorum, qui dicunt motum velociorem in eo consistere, quòd simul sit re in duobus locis res mota; at quia eam sententiam vt omnino improbabilem reieci fusè in Physicis, hîc vnicum tantùm contra illam argumentum propono: nam in motu locali priùs homo ponit se in loco viciniori, dein in remotiori; est enim transitus ab vno ad alium locum: repugnat ergo vt simul in vtroque existat, quantumuis velociter percurrat illud spatium, quia per velocitatem non se rarefacit.

Hoc ipsum euidenter ostendo in motu circulari molaris lapidis; in quo etiam potest reperiri sine dubio maior & minor velocitas: cumque totum illud spatium, intra quod vertitur lapis, sit plenum partibus ipsius lapidis, repugnat, vt in maiori velocitate punctum A v.g. occupet duo puncta spatij; alioquin simul deberent se penetrare illæ partes, & vna poni in loco alterius & suo. quod naturaliter est impossibile. Præterquam quòd etiamsi id concederemus, non solueretur difficultas: nam parum iuuat ad velocitatem motus ponere se simul in nouo spatio, si antiquum tunc non deserit: non enim tunc per velociorem motum citiùs elongabitur à termino, licet citiùs ad illum accedat. Constat autem manifestè per velociorem motum, sicut citiùs accedit ad terminum, ita citiùs elongari à loco vnde exierat. hæc ergo sententia vt improbabilis omittenda est.

Confirmatio ex motu lapidis molaris.

In sententiâ verò de punctis & partibus infinitis res est obscurior; quia cùm in qualibet parte determinatâ sint instantia temporis, & partes plures, & plures in infinitum, potest intelligi motus ille magis & magis velox in infinitum. Et hoc argumentum illud saltem probat, diuinitus non posse esse motum ita velocem, vt alius velocior nequeat fieri. 28

Difficultas explicandi motum velociorem in sententiâ Aristotelis.

Malè tamen hinc nonnulli inferunt, Angelos, naturaliter loquendo, non habere terminum velocitatis; malè, inquam: nam eadem ratio esset in ordine ad motum nostrum, & aliorum animantium, quia etiam ibi est illa multitudo infinita partium; constat autem, nos non posse motum velociorem & velociorem in infinitum habere. Idem est in animantibus, quæ possunt v.g. intra ictum oculi vnum vel alterum passum facere, & non ampliùs, vt experientia docet: quando enim mouentur secundùm vltimum potentiæ, fugiendo v.g. imminens periculum, non habent motum infinitè velocem. Idem ergo esse poterit in Angelis suâ proportione. Quod confirmo. Angelus potest se mouere totâ velocitate quâ potest naturaliter: est enim propositio identica, *Potest totâ quâ potest.* rogo, in ictu oculi quousque Angelus hinc veniret? demus Romam vsque; iam ergo in ictu oculi non poterit ire magis procul. Neque potest dici, Angelum tunc non applicare totam suam actiuitatem: nam vel hæc non applicatio oritur ex necessitate, vel ex libertate: si ex necessitate, teneo intentum, quia iam nihil amplius potest; si ex libertate, rogo, cur Angelus non poterit omnia velle liberè, quæ potest velle liberè? Neque quoad hoc excogitari potest vlla ratio, cur ego possim velle currere quantum possum, & non possit idem Angelus de se velle; illam autem propositionem, *Potest facere naturaliter quæ potest naturaliter*, non esse falsam, sed verissimam, nec de subiecto non supponente, fusè ostendi tom.1. disp.40. à numero

Malè infertur hinc, Angelos, naturaliter loquendo, non habere terminum velocitatis.

Confirmatio assertionis.

29 *Replica dissoluitur.*

mero 10. vel si sub his terminis non vis habere eam propositionem, saltem accipe sub his: *Nolo omittere quidquam ex his quæ facere possum circa velocitatem motus.*

Confirmatio Secunda ex progressu in infinitum.

Confirmo: quia aliàs sequeretur euidenter, Angelum in ictu oculi posse se mouere ad spatia infinitè categorematicè distantia. Quod sic probo: Gabriel v.g. in ictu oculi potest ire vltra Romam; rogo, an etiam vsque Constantinopolim, & non ampliùs: si non ampliùs, ergo Constantinopolis erit terminus: si ampliùs, redit argumentum de loco distantiori, & sic in infinitum; vnde in ictu oculi posset Angelus & millies, & infinities, totum orbem circuire. quod à nullo concedetur. Et licet hi auctores aliquos Patres pro se afferant, qui dicunt in breuissimo tempore posse Angelos valdè procul se mouere; nullus tamen dicet, quòd possint quocumque velint, in quacumque determinatâ parte temporis, quantumuis minimâ: imò semper supponunt habere illos aliquem terminum. Ratio huius à priori manifesta est; quia, licet in ordine ad potentiam absolutam Dei possit maior & maior velocitas excogitari; creatæ tamen virtuti Angeli & limitatæ non video cur non debeat præfigi terminus, sicut præfigitur in ordine ad actus intellectus, voluntatis, &c.

Nullus dicit, Angelos posse se mouere quocumque velint.

Ratio à priori.

30 *Obiectio Prima.*

Dices tamen Primò, Nos supponimus, non posse diuinitus motum esse ita velocem, vt non possit esse velocior alter: inde autem sic argumentor, Sicut Deus non habet terminum suæ virtutis, nec potest aliquem motum ita velocem producere, vt non possit alium velociorem. nec ibi est inconueniens, voluntatem Dei non posse velle totum facere quod potest, cur id erit inconueniens in Angelo? Respondeo, falsum omnino supponi in hac obiectione: non enim docui, nullum motum diuinitus ita posse esse velocem, vt velocior esse nequeat; sed naturaliter nullum esse posse ita velocem, quo diuinitus alter velocior esse nequeat: alibi enim docui, produci à Deo posse creaturam aliquam summè perfectam. quod hoc ipso argumento paulò antè facto clarè meo iudicio probaui; & specialiter de motu summè veloci ostendi in Physicis, illum diuinitus dari posse; futurum autem eum, in quo nullæ essent morulæ: nam in omni sententiâ, etiam Aristotelicâ, has morulas admittendas ibidem ratione & multorum auctoritate probaui.

Respondetur obiectioni.

Potest dari diuinitus motus summè velox.

31 *Obiectio Secunda.*

Dices Secundò cum prædictis auctoribus, Angelus potest ex vnâ areâ, quæ est adæquatum illius spatium, transire in instanti ad aliam integram; ergo, si vellet illam nouam non vnâ vice sed per partes acquirere, posset citiùs & citiùs in infinitum, quia numquam veniret per illud citiùs ad vnum tantùm instans. Patet consequentia, quia plus est in vno instanti totam acquirere quàm in tempore, quantumuis minori & minori in infinitum: qui autem efficere potest id quod plus est, potest sine dubio id quod minus. Respondeo, argumentum pati manifestam instantiam: nam Deus potest vno instanti producere simul infinitos homines v.g. aut Angelos, & tamen eos omnes non potest producere successiuè in minori & minori tempore in infinitum, imò non nisi in tempore determinatè infinito; & tamen plus virtutis denotare videtur posse eos simul producere quàm successiuè. Nec potest propterea negari suppositio, & dici repugnare infinitum in actu: nam licet ob alia capita fortè repugnet, non tamen ex hoc capite, quòd in momento vno produci non posset, vnde pro præsenti quæstione debet admitti.

Instantia contra obiectionem.

Replica diluitur.

Meliùs fortè replicabis, repugnantiam in casu nostræ instantiæ prouenire ex ipso infinito, quod per partes non potest successiuè percurri; totum verò vnâ vice produci aut cognosci potest: at in casu argumenti, cùm spatium illud non sit infinitum, & pertransiri successiuè possit, faciliùs erit illud in minori & minori morulâ percurrere quàm in vnico instanti.

32 *Solutio quorumdam refellitur.*

Respondeo, In meâ sententiâ non posse quodlibet spatium loci acquiri successiuè in qualibet parte temporis, sed tantùm spatium loci sibi vendicare tantùm temporis; nec in breuiori etiam diuinitus acquiri posse per motum localem successiuè, alioquin fieret, vt in medio ictu oculi posset Angelus per motum localem infinita etiam spatia determinata peragrare successiuè. quod omnes negant, & meritò. Id verò sequi, si non esset terminus velocitatis, probatum est suprà, quia vel in medio ictu potest occupare Angelus plures quàm mille areas, in qualibet se ponendo per nouum motum, vel non: si non potest plures, ergo velocitas illius summa erit, intra eam morulam occupare illas mille; si potest plures, ergo mille & duas, & sic, donec vel detur terminus, & tunc ibi erit motus summè velox; vel si terminus non detur, venietur vsque ad infinitas, quod contendo; ergo debemus illis assignare terminum velocitatis.

33 *Soluitur obiectio suprà facta*

Ex his ergo respondeo ad obiectionem in formâ, maiorem quidem perfectionem ex se esse, occupare in instanti totam aream quàm per velociorem & velociorem motum; at quia quando diuiditur in partes area, & qualibet respondet diuersæ parti temporis, sunt plures partes loci in areâ, quàm in minimâ parte temporis sint partes temporis: inde fit, vt non possint successiuè occupari; sic verò omnes simul, non ex defectu virtutis in Angelo, sed ex contradictione in ipso obiecto, ita vt id efficere nec Deus ipse possit. Quod licet clariùs intelligatur in sententiâ de punctis finitis; est tamen verum etiam in Aristotelicâ: nam etiam in eâ duæ quantitates bipedales habent (vt ex terminis constat) æquales partes proportionales, & non est vna in plures partes diuisibilis quàm alia, ac si media accipiatur, & comparetur cum integrâ, sine dubio vna est successiuè & per partes proportionales necessariò breuiori spatio quàm altera peragrabilis: id quod lumine naturæ notum est; ergo tempus, quod sufficit pro vnâ parte etiam respectu Dei ad mouendum vnum corpus, non sufficit pro decuplo maiori longitudine; deberet autem sufficere in sententiâ quàm impugno, quia ad vtrumque terminum eodem modo potest in breuiori & breuiori tempore eiusdem ictus oculi peruenire. quod tam falsum est quàm dicere, tot esse paruas partes. & magnas, & æquales in duobus palmis, quot in mille.

Ratio, cur non possint successiuè occupari partes loci, possint autem omnes simul.

In sententiâ Aristotelicâ non aliter soluì debet hæc difficultas.

Secundò obijcies, Spatium non impedit An- 34

gelum,

Obiectioni aliquorum fit satis. Repugnantia non à corpore intermedio, sed à distantiâ desumi debet.

gelum, ergo potest motus illius esse velocior & velocior sine termino. Respondeo ex dictis, repugnantiam non desumi à corpore intermedio, sed à distantiâ, quæ semper est eadem; vnde etiam respectu Dei est eadem repugnantia, vt eo modo corpus mouere queat; alioquin, quod suprà dicebam, in medio ictu oculi possent diuinitus peragrari infinitæ leucæ, vna post aliam. quod non potest probabiliter dici, sicut nec quòd in ictu oculi successiuè vnum post alium (quod idem est) potuerit Deus producere infinitos Angelos categorematicè. sed satis de hac velocitate, quæ ob sententiam de punctis & partibus valdè est intricata. & sect. seq. adhuc aliam ferè similem tangemus, è quâ fortè ratio deducetur eorum quæ diximus: ostendimus enim, valdè esse probabile, non posse Angelum habere motum localem continuum sine aliquâ quiete.

SECTIO SEXTA.

An motus angelicus possit esse continuus.

Potest Angelus in quouis instanti acquirere vnum indiuisibile spatij, imò locum sibi adæquatum.

DIFFICVLTAS hæc, si sequeremur claram Zenonis sententiam de punctis finitis, nulla esset; quia posset per viginti instantia temporis v.g. se mouere, vel acquirendo in quolibet instanti vnum tantùm indiuisibile, vel, vt paulò antè dixi, nouum spatium adæquatum, qualecumque illud sit. In quo motu continuo nulla videtur esse repugnantia; nisi fortè, quia alibi docui, motum non summè velocem necessariò intercipi per aliquot morulas: vnde aliquis diceret, non quemlibet Angelum habere summam velocitatem, sed vnum alio velociorem; & propterea necessariò illum, qui tardior est, debere interrumpere motum per morulas, qui propterea continuus non esset. Fa-
35 teor ex hoc capite, quia nobis non constat, an quilibet Angelus summam habeat velocitatem, non posse eam continuationem motus, nec quidem in sententiâ Zenonis, tam certò à nobis statui. Addo tamen, quia etiam illæ morulæ in tardiùs se mouentibus non ita debent poni, vt post quodlibet instans motus necessariò debeat esse aliud quietis, sed fortè post tria quatuórve motus erunt alia sex, vel octo, aut plura quietis; ideò non dubitarem asserere, omnes Angelos in eâ sententiâ Zenonis posse aliquamdiu saltem moueri continuè, licet vnus nonnisi per sex, alius verò per decem instantia; erunt enim plus minúsve continui omnes illi motus.

Continuatio motus non conuenit Angelis de facto, simpliciter loquendo.

Angeli de facto mouent se continuè per aliquot instantia.

In sententiâ Aristotelis debent admitti morulæ.

In ordine autem ad maiorem vel minorem velocitatem motus, etiam in sententiâ Aristotelicâ (quam vt probabiliorem ob communem auctoritatem defendi) semper recurrendum est etiam ad eas morulas, vt suo loco fusiùs deduxi. Ideò, hoc puncto omisso,

Difficultas in sententiâ partes infinitas admittente proponitur.

36 Iam ad præcipuam difficultatem, quæ est in sententiâ de partibus infinitis, veniamus. Si enim Angelus continuè se moueat, cùm in quacumque parte minimâ temporis sint infinitæ aliæ minores & minores, vel debuit in aliquâ diuisibili quiescere, & sic motus non esset continuus; vel sequeretur, acquisiuisse infinita loca intra quamlibet partem determinatam temporis. quod est absurdum, ergo, &c.

Non est animus huc trahere totam difficultatem de motu; omittam quæ sunt communia Angelo & aliis corporibus, ea ad proprium locum remittendo; quæ verò sunt propria Angelorum, expediam quâ potero in tam obscuris principiis claritate.

Pro proportione partium temporis potest Angelus acquirere partes loci, licet id fiat continuè.

PRIMÒ ergo DICO, in eo quòd Angelus, qui naturaliter posset decem passus occupare, & de facto non existit nisi in vno, in eo, inquam, quòd continuè per singulas partes proportionales temporis acquirat alias partes proportionales loci, & per determinatas temporis determinatas loci, donec veniat ad magnitudinem sibi debitam, non est inconueniens vllum: si enim transierunt infinitæ partes temporis, etiam acquisiuit de nouo infinitas proportionales loci; & sicut illæ partes temporis, quia communicantes inter se, non faciunt tempus simpliciter infinitum, ita nec partes vbicationis faciunt vbicationem infinitè simpliciter magnam. In quo puncto est eadem difficultas de aliis rebus, quæ augentur motu continuo.

Potest Angelus existens in puncto, & nolens se ampliùs dilatare, moueri continuè ad instar corporis.

SECVNDÒ DICO, In eo quòd Angelus existens in puncto, & nolens se ampliùs dilatare, 37
moueatur continuè, non videtur maior difficultas, quàm in eo quòd corpus aliquod continuè moueatur. Dices eo ipso sequi, intra ictum v.g. oculi acquisitas fuisse infinitas vbicationes totales: nam quælibet fuit totalis, & non potuit durare vltra instans: nam si ampliùs durasset, iam fuisset quies, & consequenter motus non fuisset continuus, sed interruptus morulis: atqui in ictu oculi fuerunt infinita instantia, quia fuerunt infinitæ partes proportionales, quæ adhuc sunt plus quàm instantia: ergo acquisitæ sunt vbicationes adæquatæ, & totales infinitæ: repugnat autem successiuè infinitum aliquod determinatum percurri, licet infinitum ex partibus proportionalibus sine repugnantiâ admittatur; ergo non potest Angelus continuè moueri ad nouam adæquatam vbicationem, siue indiuisibilis ea sit, siue ex partibus composita.

Difficultas hæc communis est cuilibet corpori se mouenti.

Respondeo, difficultatem hanc esse grauissimam, & ferè insuperabilem, si absque passione consideretur; at illud mihi debere nunc concedi, esse difficultatem communem cuilibet corpori se continuè mouenti, ideò meritò me dixisse in hac secundâ conclusione non esse maiorem in Angelo, & non spectare huc; ostendo autem esse communem: sumo enim vnum indiuisibile corporis, seu continuatiuum, seu terminatiuum, seu quodcumque aliud: nam esse indiuisibilia, siue per modum vnionis, siue per modum termini, etiam in Aristotelicâ sententiâ communiter admittitur. Sic ergo argumentor, Illud indiuisibile, quando mouetur corpus continuè, etiam mutat continuè suam vbicationem indiuisibilem, seu locum ei respondentem; ergo in ictu oculi, quia sunt infinitæ partes temporis, illud indiuisibile mutauit suas vbicationes infinities. Probo, quia nullam retinuit vltra instans; alioquin iam fuisset quies & motus discretus, vt de Angelo mihi obijciebatur paulò antè.

Vlteriùs pergo, quandocumque illud indiuisibile 38

uisibile acquisiuit pro se nouam vbicationem, etiam omnes reliquæ partes illius corporis acquisiuerunt nouam vbicationem; & consequenter vbicatio totalis corporis fuit mutata, quoties indiuisibile illud fuit motum. Aduerte, me non dixisse, corpus acquisiuisse totalem locum extrinsecum in quolibet instanti, quia vltimæ partes sunt positæ in loco priorum; loquor ergo de vbicationibus intrinsecis, quæ totæ mutatæ sunt, quando vel vnicum punctum indiuisibile spatij magis accedit corpus: omnes enim partes mouentur in eodem instanti reali in corpore duro, licet, vt dixi contra Vasquez, possint vnæ priùs naturâ quàm aliæ moueri; ergo etiam vbicatio totalis eius corporis est mutata infinities; ergo in ictu oculi extitêre vna post aliam infinitæ categorematicè vbicationes totales, vt suprà de Angelo objiciebatur: & sicut ibi ponebantur infinitæ indiuisibiles, hinc probo ego infinitas compositas; ergo difficultas communis. Quid verò de omnibus dicendum sit, videatur sextus liber Physicorum: fortè propter hoc argumentum negabitur ab aliquo omni corpori motus localis continuus.

Corpus in vno instanti non acquirit totalem locum extrinsecum.

39 Aduerto hic à P. Suarez cap. 27. & disp. 50. Metaphysicæ sect. 7. num. 8. motum hunc Angeli existentis in indiuisibili ita poni continuum, vt verba quidem id sonent, re autem ipsâ sit discretus, & habeat quietem: ipsa enim instantia angelica non sumit in ordine ad certam aliquam mensuram communem, qualis esset, si ad imaginarium tempus instantaneum recurreret, vt sine dubio debet recurri, quoad modum nostrum concipiendi, sicut in ordine ad vbicationem; sed ex ipsis operationibus denominationem sumit instantis, hoc modo, vt vna operatio Angeli sit vnum instans, alia aliud; & solùm in hoc sensu dicit illum posse habere vbicationes indiuisibiles in continuo motu acquisitas. quod sine dubio est valdè æquiuocam reddere quæstionem, &, vt iam ostendo, non ponit re ipsâ successionem vel quietem.

Sententia P. Suarij de motu continuo Angeli existentis in indiuisibili.

Pro quo interrogo, an, dum ea vbicatio Angeli extitit, potuerint duæ aliæ existere, vna post alteram; an verò tam parum durauerit, vt realiter nihil minùs excogitari potuerit. si hoc secundum, tunc fateor, erit propriè instantanea; & tunc respondebit nostro instanti, & consequenter sequetur ea successio infinitarum & infinitarum vbicationum in ictu oculi. de quâ paulò antè. Si verò dicatur primum, tunc sequitur fuisse quietem sub eâ vbicatione, quia potuit citiùs finiri, & consequenter eo momento quieuit Angelus; ergo re ipsâ motus ille non fuit continuus, sed interruptus.

Refutatur explicatio P. Suarez.

40 Quod verò ait P. Suarez, ideò vocari instantia illa, quia vbicationes & tales actus incipiunt toti simul; potest sustineri, si solam inceptionem vocet instans: at, si ob eam rationem totam illorum durationem vocet instans, manifestè redarguetur, quia alioquin totam substantiæ angelicæ durationem vocare posset instans, quia etiam totus incipit simul Angelus. His notatis redeamus ad quæstionem, in quâ,

Dico Tertiò. Si Angelus occupet spatium diuisibile & determinatum, v.g. mediam aream, leucam, aut duos pedes, non potest se mouere motu continuo ad alia æqualia spatia. Ratio est manifesta, quia tunc in ictu oculi deberet percurrere infinitas medias areas, æquales & determinatas. quod omnino repugnat. Sequela patet ex dictis, quia in ictu oculi sunt infinita instantia vel partes temporis; ergo si in qualibet mouetur ad nouam mediam aream, necessariò debebit mille medias areas de nouo occupare; hoc autem est admittere infinitum categorematicum in tempore finito; ergo dicendum est, eum non esse capacem talis motus. Et ex hac parte est specialis in Angelo difficultas, ratione spatij diuisibilis, quod occupare simul potest & totum simul deserere. quòd si faciat per omnes partes proportionales, necessariò faciet infinitas medias leucas simpliciter. Video difficultatem, quæ in Angelo est, ratione spatij omnibus corporibus esse communem, ratione intrinsecarum vbicationum; vnde tota hæc quæstio ob eam sententiam de continuo & tempore est inexplicabilis.

Angelus occupans spatium diuisibile & determinatum, non potest se mouere motu continuo ad alia æqualia spatia.

SECTIO SEPTIMA.

De potentiâ ipsâ motiuâ angelicâ.

EXPLICUIMUS locum angelicum & motum, per quem illum acquirit; iam oportet videre, qualis sit in Angelo potentia, à quâ ille procedat.

41 Capreolus apud P. Suarez cap. 23. opinatur, motum Angeli non prodire ab ipso Angelo; quia, vt dixit Aristoteles, omne quod mouetur, ab alio mouetur, alioquin eadem res esset in actu & potentiâ. quod repugnat. Contrariam tamen sententiam, vt omnino certam, & de fide, ex multis locis Scripturæ, vbi Angeli dicuntur se mouere, venire, intrare, volare, &c. benè ibi defendit P. Suarius, & refert pro illâ multos auctores.

Capreoli sententia, motum Angeli non produci ab ipso Angelo. Sententia contraria certior.

Principium autem illud Aristotelicum, vt sonat, tamquam omnino improbabile reiici sæpè, & in primis omnia viuentia se mouent ab intrinseco: & ab ipso Aristotele, Capreolo reliquisque omnibus distinguuntur duo genera actionum, immanentium vnum, alterum transeuntium; illæ autem sunt quæ recipiuntur in eodem principio à quo fiunt, & consequenter principium se mouet per illas: non enim ibi sumitur motus præcisè pro locali, sed pro motu physico in receptione nouæ qualitatis aut modi consistente. Prætereà de motu locali homo ipse se mouet & cetera animalia; nec video quid cogitare potuerit Capreolus, dum ita vniuersaliter id asseruit. Omitto alias instantias de agentibus liberis, quæ vt talia se determinant, &c. res enim est & clarissima & certissima. Obiectio autem de actu & potentiâ leuissima est: nam esse in potentiâ, dupliciter potest accipi. Primò, prout significat esse in carentiâ actus: sic autem, ex eo quòd quis se moueat, potiùs dicendum est esse in actu, in carentiâ verò nullo modo; & hoc verum est, siue producatur ab ipso patiente, siue ab alio: est enim eadem planè in vtroque casu ratio.

Responsio ad principium Aristotelicum.

42 *Obiectio de actu & potentiâ explicatur.*

Secundo modo sumi potest, *esse in potentia*, id est *habere potentiam ad illum actum*; hoc autem sine dubio sequitur. At vbi est repugnantia inter hæc duo, habere virtutem efficiendi

Non repugnat, habere virtutem efficiendi actum, & simul efficere ipsum actum.

ciendi actum, & simul efficere ipsum actum? numquid non etiam caussæ extrinsecæ sunt in actu quando operantur, licet intrinsecè non mutentur, & simul sunt in potentiâ in eo sensu? imò repugnat vllam rem esse in actu, quæ simul non sit in potentiâ, seu quæ simul non habeat potentiam ad eum actum, illo modo quo illum recipit: vnde vix quis Philosophiam in Summulis libare incipit, & iam audit, *Ab actu ad potentiam bona est consequentia affirmatiuè*, hoc est, *habet actum, ergo habeat potentiam vt illum habeat.* Et in ipso Deo est id verissimum: nam patet habet potentiam generandi, & simul actu generat, & sic de actu extrinseco productionis creaturarum; ad quam productionem sine dubio habet potentiam. Vides ergo quàm longè absunt ea duo à mutuâ repugnantiâ, vt potiùs omnino & essentialiter actus secundus dicat primum; licet non semper è contrario, potentia sit cum ipso actu, seu actus primus cum secundo coniunctus.

Potentia locomotiua Angeli non debet distingui ab Angelo, nisi aliæ potentiæ distinguantur.

Suppositâ ergo eâ veritate, difficultas præsens est, an ea potentia, seu virtus productiua motus Angelici, sit distincta ab eius substantiâ, nécne. quòd si distinguatur, an sit potentia per se, an verò intellectui aut voluntati identificata. In meâ sententiâ non distinguente alias potentias ab animâ, eâdem consequentiâ non est distinguenda potentia locomotiua. E contrario verò, in distinguente intellectum & voluntatem ab animâ, videtur etiam distinguenda potentia locomotiua: illud ergo erit dubium, an sit idem cum intellectu & voluntate, an verò tertium quid.

Sententia P. Vasquez & P. Granadi.

43 Multi, inter quos P. Vasquez & P. Granadus, eam dicunt esse idem cum voluntate, quia non est ratio ponendi aliam distinctam. Confirmant, quia in Deo eius voluntas est etiam potentia. Granadus tamen tract. 9. ita explicat eam sententiam, vt non tam cum voluntate quàm cum actu ipso volendi eam identificet: ait enim volitionem ipsam esse productiuam motus.

Impugnatur ea sententia.

Optassem in his auctoribus, vt, sicut non obstante maximâ diuersitate inter motum localem & volitionem, eo tamen quòd non apparet alia necessitas, non distinguunt tertiam potentiam; ita consequenter discurrendo docuissent, non obstante diuersitate intellectionis à volitione, nihilominùs tamen vnicam dixissent esse potentiam pro eis actibus: & adhuc meliùs discurrissent, si nec quidem vnicam distinxissent, sed ipsi animæ substantiæ totum id munus tribuissent.

Si aliæ potentiæ distinguantur, etiam locomotiua distingui debet.

44 Censeo ergo dicendum cum P. Suario cap. 24. si dantur duæ aliæ, hanc futuram tertiam ab eis distinctam. quod valdè benè probat ibidem Suarez, ostendens, si ipsi termini producti considerentur, incomparabiliter maiorem esse differentiam inter vbicationem & volitionem quàm inter hanc & intellectionem: nam hæ duæ sunt qualitates, illa in sententiâ communi modus, hæ duæ propriæ creaturarum rationalium: illa omnibus rebus communis, ipsis etiam accidentibus: hæ tendentiæ intentionales ad obiectum, illa non: hæ inter se connexæ, & per se, illa omnino independens ab omnibus his duabus: illa producitur in aliis, hæ à solo subiecto, seu ab intrinseco, seu præcisè immanenter. Si verò etiam consideretur modus quo producantur, hæ duæ procedunt vitaliter, illa verò non. Vnde manifestè concluditur, si differentia volitionis ab intellectione probat distinctas potentias, à fortiori longè diuersitatem vbicationis à volitione & intellectione probare tertiam aliam diuersam. Neque est possibilis aliqua ratio, quæ magis probet positiuam identitatem potentiæ locomotiuæ cum aliquâ ex his duabus, aut cum vtrâque, quàm harum inter se aut vtriusq; cum animâ. Quod enim dicitur, non esse necessitatem eas distinguendi, absolutè verum est; ac propterea eas ego non distinguo. At supposito quòd sit necessitas ad distinguendam voluntatem ab intellectu, maior est ad distinguendas has, quia tota illa necessitas desumitur ex actuum diuersitate; hic autem est incomparabiliter maior, ergo.

Non est maior necessitas distinguendi alias potentias, & non locomotiuam.

Resoluitur obiectio ex diuinis desumpta.

Instantia è Deo non premit, quia vel loquimur de distinctione reali: & in hoc sensu fateor, non distingui potentiam motiuam aut productiuam à voluntate. At nec distinguitur ab intellectu, & omnes tres sunt idem realiter cum ipso Deo; cur ergo inde non intulêre consequenter, etiam cum intellectu nostro identificari potentiam locomotiuam, aut meliùs, nullam à substantiâ Angeli distingui? si verò loquantur de distinctione rationis, tunc falsum supponunt: nam, vt alibi ostendi, etiam ratione nostrâ distinguitur potentia operatiua Dei ab eius intellectu & voluntate, ergo nihil inde deducere possunt. 45

Replica confutatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Fortè dicent, potentiam locomotiuam subesse voluntati, ergo est vna. Sed contrà, quia etiam in nobis subest, & tamen distinguitur ab his in nobis, & in brutis. Contrà Secundò, quia ea subiectio, si propria debet esse, meliùs intelligitur, si sint duæ potentiæ quàm si vna: nemo enim subijcitur sibi, sed alteri. Contrà Tertiò, quia etiam intellectus subijcitur voluntati, & tamen eos distinguis, ergo. Respondeo ergo, eam subiectionem nihil aliud esse quàm quòd non producatur motus, nisi præuio voluntatis actu: sicut non producitur amor, nisi præuio actu cognitionis. Ex hoc autem capite nec illi poterunt inferre identitatem, nec ego distinctionem; sed aliunde lis decidenda erit.

Potentia locomotiua quomodo subsit voluntati.

Volitio non est productiua motus.

Denique, quod ait Granadus, volitionem ipsam esse productiuam motus, multò magis displicet, quia sine vllo planè fundamento ea virtus volitioni tribuitur: communiter enim eiusmodi actibus vitalibus solùm conceditur vis productiua habituum, aut specierum, aut aliorum effectuum, nullatenus conceditur. de quo benè Suariùs suprà.

Aduerte tamen, ab ipso rursus hanc eamdem quæstionem fusè disputari cap. 28. Dico eamdem: nam licet cap. 28. solùm agat, vtrùm potentia locomotiua, quâ alia à se Angeli mouent, sit eadem cum intellectu aut voluntate, an verò quid distinctum; eadem tamen planè est ratio de potentiâ motiuâ aliorum, quæ sui: nec inter auctores oppositos vlla in hoc puncto assignatur diuersitas; nec scio vllum qui doceat, vnam distingui, aliam verò non. nec item vllam affert P. Suarez specialem rationem, ad proban- 46

Eadem est ratio de potentiâ locomotiuâ aliorum, quæ de potentiâ locomotiuâ sui.

dum potentiam motiuam aliorum debere identificari intellectui, aut voluntati, magis quàm motiuam sui.

Imò fortasse posset aliqua afferri, vt illa distingueretur, licet non hæc; quia minùs adhuc conuenit productio vbicationis in alieno subiecto cum productione intellectionis in se, quàm cum eâdem intellectione conueniat productio vbicationis propriæ; ergo maior est ratio ad distinguendam ab intellectu (& idem dico de voluntate) virtutem motiuam aliorum quàm motiuam sui. Neutram autem esse distinguendam à substantiâ, suprà diximus. Casu verò quo intellectus & voluntas distinguerentur, iam diximus futuram tertiam motiuam localiter sui, quam dicimus futuram etiam motiuam aliorum: non enim apparet necessitas etiam tunc ponendi quartam pro mouendis aliis: quæ enim posset se, posset & alia; licet in ordine ad potentiam absolutam non videam repugnantiam, quòd essent duæ, vna pro se mouendo, alia pro aliis. *Non debet distingui potentia motiua sui à potentiâ motiuâ aliorum.*

DISPVTATIO DECIMAOCTAVA.

Vtrùm Angeli possint mouere alia à se.

1 

HVc vsque actum est de intellectione, volitione, vbicatione & motu Angelorum, quæ omnia sunt ipsis intrinseca; nunc oportet de his quæ circa alios naturaliter exercere possunt breuiter disputare. An autem potentia distinguatur ab Angelo, dixi num. vlt. præcedenti disp. iam ad alia.

Supponitur, Angelos posse mouere corpora. Suppono ex Scripturâ, Angelos posse mouere corpora. ita vnus quondam duxit Habacuc per capillum; ita alter vnâ nocte centum octoginta quinque millia hominum iugulauit; ita dæmones passim huc illuc magos sagosque ferunt. Imò & ipse Christus Dominus à dæmone in montem & pinnaculum templi sublatus est. difficultas est quomodo id fiat.

Quæritur quomodo id fiat. Secundò suppono, id non fieri per apprehensionem physicam corporis moti eo modo quo à nobis fit; quando comprimendo v.g. intra manus aliquid fortiter detinemus: tunc enim, quia res illa exire foras non potest ob impenetrabilitatem, mouetur necessariò ad motum manus, & ibi retinetur cum suâ vbicatione, vbi manus hæret, & eò trahitur, quò mouetur manus; hoc autem locum non habet in Angelo, quia penetrabilis est cum quolibet corpore; ergo non potest per hanc apprehensionem illud mouere.

Duplex modus, quo Angelus possit alias res mouere. Duo ergo modi videntur restare, quo Angelus possit alias res aut corpora mouere. Primus est, imprimendo impulsum, sicut quando lapidem proijcimus. Secundus, immediatè producendo ipsam vbicationem nouam, ad eum modum quo seipsum Angelus mouet, & omne animal progressiuum se mouet. de vtroque autem potest dubitari in præsenti.

SECTIO PRIMA.

Quid de impulsu.

2

P. Vasquez docet, Angelos posse imprimere impulsum rebus à se motis. Contrà respondent aliqui, argumento PATER Vasquez relatus à P. Suario cap. 27. docet, Angelos posse impulsum imprimere, eò quòd Angelus lapidem tenere in aëre non possit, nisi imprimat lapidi vnum impulsum æqualiter oppositum illius grauitati, quo hæc grauitas reprimatur. Huic argumento respondent aliqui Primò, nihil conuinci, quia posset Angelus se applicando lapidi, etiamsi nil prorsus efficeret, resistere grauitati lapidis; sicut in sententiâ Vasquez ipsemet impulsus productus in lapide nihil aliud efficiendo resistit grauitati. *P. Vasquez nihil conuinci.* *Confirmant.* Confirmant id: si duæ caussæ contrariæ omnino æqualiter potentes ad agendum ac resistendum applicentur vni passo, vna impediet alteram, & contrà, nil prorsus efficiendo, sed solùm ibi stando; ergo, cùm Angelus habeat virtutem non solùm æqualem grauitati lapidis, sed fortiorem multò, poterit se applicando lapidi resistere grauitati illius, etiamsi nihil operetur.

Solutio recentiorum contra P. Vasquez argumentum est dura. Argumentum Patris Vasquez mihi quidem non probatur, vt statim ostendam; solutio tamen hæc recentiorum videtur esse dura: ex eâ enim sequitur, Angelum, eo ipso quòd sit approximatus alicui corpori, formalissimè resistere in actu secundo, ne moueatur tale corpus, & consequenter eo ipso non mouendum. quod falsissimum est; aliàs nos habentes Angelum Custodem prope nos, semper deberemus esse immoti, nisi fortè quando ille nos truderet. Sequela probatur, quia tunc haberet omnia quæ 3 haberet Angelus in eo casu quo lapidem in aëre teneret, scilicet approximationem suæ virtutis potentis resistere nostro motui: nec enim requiritur, vt aliquid aliud faciat ad reprimendum in actu secundo motum, iuxta hanc solutionem; ergo deberet tunc nostrum motum impedire.

Respondent recentiores contra instantiam sibi obiectam. Dicent fortè, in eo casu deesse illi Angelo voluntatem resistendi, quam habet dum tenet lapidem. *Contra responsionem recentiorum.* Sed contrà, quia, vt benè P. Suarez docet, motus localis & resistentia actualis in Angelo non fit immediatè per ipsam volitionem, sed per illam vt determinantem potentiam loco motiuam & resistitiuam, quæ in eius sententiâ, & ab Angelo & à voluntate distinguitur; ergo cùm in vtroque casu potentia loco motiua & resistitiua omnino æqualiter se habeat, necessum est, vt in actu secundo vbique æqualiter resistat, vel certè æqualiter cedat, siue in vno detur volitio, siue in alio non, siue in vtroque.

Vrgeo, Illa volitio resistendi vel non resistendi non potest habere obiectum vllum, iuxta solutionem recentiorum, ergo non potest ibi esse. Consequentia est bona. Probatur antecedens, quia actu resistere, vel non resistere, nihil prorsus est ex parte obiecti diuersum in vno casu ab alio. quid ergo magis vult in vno quàm in alio?

Respondent recentiores Secundò. Posset responderi, Angelum in vno casu velle ne moueatur lapis, in altero vt moueatur. Contrà,

Contrà Primò. trà, quia motus vel illius carentia non fit immediatè ab Angelo; ergo dum ipse vult resistentiam; quæ ab ipso fit, non vult formaliter motum corporis, aut carentiam illius, quæ fiunt ab aliis caussis. *Secundò.* Contrà Secundò, quia non potest in principiis argentium ad solum suum nutum Angelus impedire vel mouere corpo- 4 ra, ergo aliquid aliud ex suâ parte debebit ponere.

Respondent Tertiò. Contrà. Respondebitur Secundò, Angelum tunc velle ibi stare. Sed contrà; Ergo ego suprà benè intuli, quandocumque Angelus est iuxta aliud corpus, necessariò impedire motum illius. quod sine dubio est absurdum. Vnde constare videtur, solutionem suprà positam non esse bonam. *Instantia è caussis naturalibus contrariis reycitur.* Ad instantiam è caussis naturalibus contrariis, quæ ibi affertur, facilè respondeo; eo ipso quòd illæ caussæ naturaliter & non liberè resistant, rectè intelligi, quo pacto ex solâ concurrentiâ vtriusque se inuicem impediant; at in caussis liberè operantibus id non potest fieri, nisi aliquid à se distinctum producant.

Addo tamen, posse probabiliter eam solutionem è num.2. defendi; ad hanc verò nostram vltimam replicam dicendum erit, sicut in agentibus naturalibus ipsa eorum positio est formalis resistentia, ita in agentibus liberis (quale est Angelus) positionem ipsorum simul cum voluntate liberâ impediendi esse formalem resistentiam. quòd si quæratur, quod sit obiectum eius voluntatis; respondendum erit, dum Angelus vult vt conseruetur lapidis vbicatio ab aliâ caussâ, etiamsi ipse in eam non influat, caussare formaliter per eam volitionem impedimentum, ne destruatur vbicatio. quo sensu probabilis est ea solutio.

Secundò, & meliùs, respondetur argumento P. Vasquez. Meliùs tamen adhuc Secundò respondetur argumento Patris Vasquez, in eo casu posse Angelum detinere lapides sine vllo impulsu producto, sed solùm conseruando effectiuè vbicationem lapidis in aëre: inde enim fit, quia lapis non potest duas simul habere, illam autem non potest amittere, quia conseruatur à fortiori caussâ, quàm sit ipsa grauitas lapidis; inde, inquam, fit, vt non possit descendere deor- 5 sum. In quam tandem solutionem consensit *Confirmatur exemplo à resistentiâ petito.* vbi suprà P. Suarez. Confirmo autem solutionem exemplo communissimo: quando enim ego vel resisto alicui volenti me mouere, vel lapis magnus resistit mihi conanti illum mouere; certè nec lapis imprimit impulsum in me ad resistendum, nec ego in illo qui me conatur mouere; sed ego conseruando præcisè vbicationem quam habeo, fortiori actione & concursu quàm possit superari ab impellente, maneo immotus, & ob hanc caussam etiam magnus lapis non mouetur à me, quia grauitas propria conseruat eam vbicationem fortiori concursu. Vt ergo Angelus teneat lapidem in aëre, & resistat grauitati illum impellenti deorsum, non est necessum vt imprimat impulsum contrarium grauitati, sed sufficit, si conseruet vbicationem lapidis in aëre actione fortiori.

Obijcitur, Angelum non habere vim immediatam eam vbicationem producendi. Dices, Angelus non habet vim producendi immediatam eam vbicationem, tum quia nullam fortè in corpore potest; tum quia, etiamsi posset, cùm tamen eam, quam habet lapis, primò non produxerit, non poterit eam conseruare: ab eâdem enim caussa, à quâ fuit producta, debet conseruari. *Respondetur obiectioni.* Respondeo facilè, ipsum Patrem Vasquez meritò concedere Angelis virtutem producendi immediatè vbicationem in corporibus. Quod verò additur, eam non fuisse primò productam ab Angelo, non vrget: nam eo instanti quo illam conseruat Angelus, non erat alia caussa, à quâ conseruaretur illa vbicatio, vnde naturaliter debebat perire ob grauitatem lapidis; ergo potuit Angelus 6 voluntate suâ influere in conseruationem eius vbicationis. Quòd si in hoc habes difficultatem, dic, eum nouam in eodem loco produxisse in secundo instanti, eamque posteà conseruasse; ne hoc modo cogaris dicere (quod reputas absurdum) eum in alienam messem falcem misisse.

P. Suarez dubius haeret, an impulsus talis ab Angelo imprimi possit. Hæc circa argumentum Patris Vasquez; ad quæstionem verò præcipuam redeundo, vtrùm talis impulsus ab Angelo imprimi possit, P. Suarez suprà dubius in eâ hæret: nam ex vnâ parte, inquit, videtur ei posse concedi: talis enim impulsus non superat Angeli vires, & est ordinatus ad motum; aliunde autem, ne ei concedatur, duo vel tria videntur obstare. *Primum argumentum Patris Suarez contra eum impulsum.* Primum est, quia, si Angelus posset imprimere impulsum, posset mouere corpus distans à se, mittendo impulsum per medium. hoc autem videtur absurdum. *Non vrget eius argumentum.* Ego tamen non video in eo absurditatem vllam, imò, siue sit per impulsum, siue aliunde, Angelus potest mouere corpus distans à se, mouendo scilicet medium: si enim ponatur in vnâ parte scamni v.g. & illud parum trudat, seipsum mouendo deijciet, vel mouebit ea quæ sunt in oppositâ parte scamni, cui Angelus non est immediatè coniunctus.

Secundum eius argumentum contra impulsum. Respondetur huic argumento. Secundum, quod obijcit P. Suarius, est, quia Angelus non est productiuus alicuius corporeæ qualitatis, ergo neque impulsus; hæc enim esset qualitas corporea. Respondeo, duas esse qualitates corporeas: vnam quæ pertinet ad dispositiones, seu perfectiones rerum materialium, vt est calor v.g. color, &c. de quâ dicemus sect.4. non posse ab Angelo produci. Alia est qualitas, quæ pertinet ad motum ipsum localem; & hæc 7 benè potest ab Angelo produci, licet alia vel aliæ non possint. *Confirmatur.* Et confirmo id euidenter in nobis: licet enim homo secundùm suam substantiam non possit colorem, lucem, &c. in alio producere, neque in se, imò neque calorem aut frigus propriè, quia hæc non producuntur immediatè in aliis ab ipsâ substantiâ hominis, sed à calore vel frigore existente in corpore; potest tamen producere qualitatem impulsiuam. Et in hac vi conueniunt ferè omnia animantia, etsi circa alias qualitates valdè differant: videtur enim annexa virtuti loco motiuæ, quæ est communis omnibus animantibus. Cur ergo non erit etiam annexa virtuti motiuæ Angelicæ, etiamsi in ordine ad alias qualitates nil possit producere Angelus? *Respondetur Secundò.* Secundò posset responderi, impulsum non esse qualitatem, sed modum, sicut Suarez dicit de ipsâ vbicatione.

Tertium P. Suarez argumentum contra impulsum. Tertiò obijcit, quia posset Angelus semel imprimere impulsum in loco qui perpetuò duraret, & consequenter perpetuò moueret cælum, etiamsi posteà destrueretur Angelus, vel dormi-

dormiret: sequelam probat, quia impulsus in eo motu circulari non habet contrarium; ergo semel productus debet perpetuò durare. Nego sequelam, quia non omnes qualitates productæ in cælo incorruptibili sunt incorruptibiles; vt patet in luce, quam cælum acquirit & amittit; ergo, licet Angelus imprimeret impulsum in cælo, non sequeretur eum futurum perpetuum; neque quia procederet ab Angelo, id sequeretur, quia non omnia, quæ producit Angelus, sunt perpetua; posset ergo Angelus imprimere impulsum sufficientem, vt per horas duodecim moueretur cælum, non tamen per diem aut per annum. Ad probationem autem sequelæ sæpè ostendi, & specialiter suprà disp. 1. à num. 25. non omnia quæ carent contrario, necessariò esse perpetua; sed sæpè talis esse naturæ, vt conseruentur ad breue aliquod spatium, etiam præsente priori caussâ, posteà verò pereant. Idem ergo contingere posset in eo impulsu.

Contrà est.

8

Probabiliùs est, Angelum posse imprimere impulsum.

Dicendum ergo, probabiliùs multò esse, Angelum habere virtutem ad imprimendum impulsum; quia (vt paulò antè dixi) hæc virtus videtur annexa omnibus se mouentibus localiter. nec est vlla ratio cur Angelo negetur. Et P. Suarez, non obstantibus contrariis argumentis, videtur etiam hanc partem vt probabiliorem reputare. Quantus autem ille impulsus esse possit, & quamdiu petat durare; item, vtrùm omnes alij æqualiter eum possint imprimere, non obstante maiori in aliis prædicatis perfectione, res est valdè dubia, quia non habemus pro vllâ parte argumentum; ideò eas quæstiones non decido.

Ita etiam, non obstantibus contrariis argumentis, sentit Pater Suarez.

SECTIO SECVNDA.

An possit mouere immediatè corpora.

Angelum immediatè posse mouere corpora, omnes concedunt.

In secundo modo mouendi corpora, scilicet immediatè producendo vbicationem in corpore, minor est difficultas: omnes enim eam videntur concedere Angelo. neque est aliquid vnde impugnetur. Dices, Anima separata non potest corpora mouere, ergo neque Angelus.

Obijcitur.

9 P. Vasquez disp. 194. num. 9. negat, animam separatam posse vllum corpus mouere. Fundamentum illius est, quia, si id posset mouere, deberet id facere per voluntatem: atqui existens in corpore habet eam voluntatem, ergo & totam potentiam locomotiuam; ergo eodem modo poterit solâ suâ voluntate, etiam intra corpus, alia corpora mouere. quod sine dubio manifestæ experientiæ repugnat. Argumentum tamen hoc non videtur omnino sufficiens ad negandam eam virtutem animæ: nam, sicut ipse docet, animam separatam intelligere per suam substantiam vt per species; & tamen cùm totâ eâ substantiâ sit in corpore, non potest in illo intelligere nisi per species superadditas; cur eodem modo non potero dicere, extra corpus posse suâ solâ voluntate alia mouere, non verò intra? Respondet, disparem esse rationem de intellectione & motu: intellectio enim impeditur ob alligationem ad sensus, à quibus accipit species; vt verò moueat alia corpora, nihil impedit, quia non requirit contactum physicum. Hæc tamen

P. Vasquez negat, animam separatam posse vllum corpus moueri.

Non est sufficiens eius argumentum.

Respondet P. Vasquez.

Non satisfacit.

solutio non satisfacit: nam quòd anima iuuetur à sensibus, probat quidem, eam habere posse in corpore plures actus quàm extra corpus; at cur, quæso, recipere aliquot species à sensu, impediet animam, ne, quando non operatur cum eis superadditis speciebus, operetur cum suâ virtute adæquatâ, quam in se habet? Vel certè ego eodem modo dicam, virtutem motiuam animæ impediri per alligationem ad corpus: nam occupatur in motu ipsius corporis, & inde impeditur alius immediatus alterius corporis.

Secundò absolutè respondeo, facillimè posse dici, animam, ad mouendum solo suæ voluntatis nutu corpora; pendere vt à conditione à carentiâ vnionis cum corpore; quia multa & multò perfectiora efficere potest separata quàm coniuncta, vt omnes fatentur. Ideò concedenda est animæ separatæ virtus corpora mouendi. Hinc negatur antecedens secundæ obiectionis. Deinde, eo admisso, adhuc negatur consequentia ex animâ ad Angelos, tum ob diuersitatem notabilem; ratione cuius non licet inferre, Hæc substantia non habet eiusmodi virtutem, ergo neque altera specie diuersâ illam habebit; tum ob maiorem perfectionem Angeli, ratione cuius plura ei quàm animæ separatæ concedere possumus probabiliter. 10

Concedenda est absolutè animæ separatæ virtus ad mouenda corpora.

Circa hunc motum corporum ab Angelis aduerte, motum caussatum immediatè in hoc differre ab eo qui caussatur mediatè per impulsum: nam ad hunc non est necessum, Angelum se simul mouere cum re quam mouet: impulsus enim in eâ re productus, quamdiu durat, eam mouet, perinde ac impulsus à nobis productus: qui licet in primo fieri producatur à nobis, conseruatur tamen à solo Deo: nos enim iam, absentes non possumus illum conseruare; ad motum verò immediatum requiritur, vt Angelus semper sit iuxta corpus quod mouetur, & semper det illi nouam vbicationem, nisi à propriâ grauitate vel leuitate moueretur deinde corpus post primum motum ab Angelo. Ratio est, quia prima vbicatio producta ab Angelo non est productiua alterius vbicationis, sicut impulsus est productiuus motus: vnde fit, vt, si Angelus velit mouere corpus vltra sphæram sui loci, debeat exire Angelus ex eâ, ac semper comitari corporis motum. Dixi *extra sphæram:* nam, si Angelus existens in totâ areâ velit intra eam mouere lapidem, non est necessum vt ipse etiam se moueat; quia verò præcedenti obseruatione videmur supponere, Angelum non posse immediatè alia mouere, nisi illis vicinus sit, oportet id paulò ampliùs explicare. 11

Differentia inter motum caussatum immediatè & mediatè.

Ratio dictæ differentiæ.

Communis quidem ferè omnium sententia docet, eam præsentiam requiri; & ita supponitur in generalibus principiis philosophicis: habent enim eamdem vim in Angelis, ac in aliis creaturis. Quòd si obijcias, Angelus efficit motum per voluntatem, ergo non requirit præsentiam ad corpus. Distinguendum erit antecedens. Efficit per voluntatem, seu vbi vult, independenter ab approximatione, negatur antecedens: efficit per voluntatem, id est, voluntas est caussa illius motus, conceditur antecedens. E quo non sequitur, illum posse corpora distantia mouere magis, quàm sequatur, me posse lapidem

Explicatur quomodo Angelus debeat esse vicinus rebus quas mouet.

pidem distantem mouere, eò quòd etiam non illum moueam, nisi priùs volendo: ergo Angelus non poterit mouere corpora à se distantia; requirit ergo propinquitatem cum passo, sicut cetera agentia ad operandum transeunter.

Quæri autem potest, an ea propinquitas cum corpore debeat esse priùs naturâ ante motum. Communiter videntur ita omnes supponere, vt dixi in Physicis: verùm ibi ostendi, sufficere, si ea vicinitas sit in eodem instanti reali, etiam posterius naturâ. Quod in præsenti necessariò dicendum manifestè probo: nam pro priori naturæ ante motum non potest vllo modo dari approximatio, quia hæc acquiritur formaliter per ipsum motum; consistit enim formalissimè in vbicatione quæ per motum acquiritur; ergo approximatio non debet esse pro priori naturæ ante motum. Nec solùm id est verum ratione ipsius corporis moti, sed etiam ratione Angeli mouentis; quia Angelus potest mouere corpus, seipsum etiam simul mouendo. quo casu necessum est, vt in priori naturæ ante motum Angelus non supponatur vbicatus: nam in ipso motu acquirit vbicationem; ergo hæc non est conditio prærequisita pro priori naturæ ante operationem Angeli, sed pro posteriori subsecutâ. Quare autem, cùm non sit vbicatio præuia ante operationem, non possint caussæ operari in distanti, non facilè redditur ratio à priori: ideò suo loco ostendi, nonnisi à posteriori per experientiam probari, caussas non habere virtutem vt operentur in distans; sed vel debere præcedere approximationem, vel in eodem instanti subsequi.

Sufficit vicinitas Angeli cum corpore in eodem instanti reali, etiam posterius naturâ.

12 *Probatur.*

Pro exactâ præcedentis difficultatis intelligentiâ quæri potest, vtrùm Angelus possit mouere corpus quantumuis graue. Respondeo, virtutem motiuam Angeli esse finitam, sicut omnis alia virtus; ideò posse esse corpus tam graue, quod nequeat ab Angelo moueri. Dices, Ergo non poterit Angelus mouere totum cælum, quia verè illud est maximum corpus; & si quod potest resistere Angelo, illud potest. Respondent aliqui, illum motum non esse contrarium cælo, ideoque non resistere intelligentiæ motrici. Sed contrà, quia etiam corpora resistunt motui indifferenti: neque enim potest homo etiam per planissimam mensam mouere lapidem magnum; nec mihi possum persuadere, quòd si homo poneretur diuinitus vbi est Angelus mouens cælum, quòd possit tunc naturaliter mouere cælum, aut quòd possit ibi musca collocata rotare cælos. Hoc autem sequitur euidenter ex solutione quam impugno; quia, si cælum non resistit illi motui, ergo à quolibet poterit moueri; vel si, licet non resistat, non potest à quacumque virtute motiuâ rotari, non benè dicitur, Ergo poterit ab Angelo: fortè enim non habebit Angelus eam virtutem quæ requiritur. Ratio est, nam corpora, licet minùs resistant motui circulari quàm violento, tamen resistunt etiam circulari; nec quælibet rota molendini, quantumcumque perfectè facta, poterit moueri à sex vel octo guttis aquæ. Posset aliquis Secundò dicere, motum cæli esse illi naturalem. Verùm & hoc gratis dicitur: neque enim potest excogitari ratio, cur quælibet pars illius semper petat nouam vbicationem.

Angelus non potest mouere corpus quantumuis graue.

13 *Obijcitur de cælo.*

Cuiusdam responsio.

Contra priorem responsionem.

Respondendum ergo argumento, fortasse multos Angelos carere tali virtute; Deum autem, qui hunc motum eorum ministerio fieri decreuerat, facilè potuisse & de facto voluisse creare vnum Angelum; qui licet haberet virtutem finitam, & fortè non possit aliud cælum duplo maius, posset tamen hoc perpetuò mouere.

Respondetur obiectioni è motu cæli petitæ.

Aduerto aliquos hìc minùs consequenter limitasse in Angelo velocitatem ad mouendum cælum; cùm eam non limitauerint ad se mouendum: si enim cælum non resistit motui, vt ipsi dicunt, cur Angelus non poterit illud secum trahere totâ velocitate quâ ipse mouetur. Et sicut in hac non habet terminum, nec habebit ad cælum mouendum. 14

Minùs consequenter limitatur in Angelo velocitas ad mouendum cælum, si ea non limitetur ad seipsos mouendos.

Fortè responderent, quia corpus non potest in instanti deserere locum. Sed contrà: quia necessariò, quandocumque mouetur in instanti, quo punctum vnum cæli v.g. deserit suum locum, omnia & suum deserunt, succedente vno in locum alterius, vt suprà dixi fusiùs. Ergo ex hac parte tam est corpus capax velocioris in infinitum motus quàm ipse Angelus, si sit agens quod cum tantâ velocitate moueat. Nos consequentiùs vtrique motui terminum præfigimus.

Respondent aliqui.

Sed contrà.

Consequentiùs vtrique motui terminus præfigitur.

Duo hìc restabant explicanda; vnum de motu sagarum, de quo subsect. 3. alterum, an in motu circulari Angelus debeat esse in omnibus partibus motis. Verùm hac de re suprà egi contra P. Vasquez, ostendique, posse in vnâ parte solâ imprimi immediatè motum, mediatè verò in aliis; tunc autem manifestum est, non necessariò debere esse in omnibus.

Secundò dico, etiamsi immediatè & æquè primo motus produceretur in toto corpore circulari, non esse necessarium Angelum esse in toto eo corpore; quia agens potest immediatè operari in distans, dummodò in medio operetur simul.

In motu circulari non est necessum, vt Angelus sit in omnibus partibus motis.

In nostrâ sententiâ de vbicatione Angeli independente à spatio clarè intelligitur, quomodo fieri possit, vt Angelus immotus manens, eidemque spatio imaginario respondens, producat perpetuò motum in cælo, & in partibus transeuntibus iuxta ipsum Angelum, aut etiam intra: nam cùm penetrabilis sit, potest non impediendo cælorum motum fixus manere intra illos in eodem spatio imaginario, inde in omnes aduenientes partes motum imprimendo.

15 *Probatur clarè in sententiâ de vbicatione Angeli independente à spatio.*

SECTIO TERTIA.

Digreßio de sagis à dæmone latis.

QVÆSTIO hæc insistendo rationi haud magnam habet difficultatem: nam certum est, dæmonem posse striges seu sagas per motum localem realiter aliò ferre ad campos aliàve loca, siue per terram siue per aëra. Est item certum, posse immutare imaginatiuam earum, ita vt licet in lecto suo manserint, verè tamen putent se huc illuc deruisse. Quid autem de facto dæmones efficiant, pendet à malâ eorum voluntate: nam certum videtur vtrumque eis à Deo permissum; non est autem res magni momenti disquirere, quid ipsi dæmones de facto velint. Pro iudicibus verò, qui earum caussas tractant, vix est necessaria ista quæstio: nam

Dæmon potest sagas per motum localem realiter aliò deportare.

Potest imaginatiuam earum tantùm immutare.

Quid de facto faciat, incertum est.

cùm ipsæ sagæ omnino credant se vehi, & ea omnia faciant, ac dum se inungunt, vt à diabolo ferantur, disponuntur; voluntariè ea omnia peccata perpetrant, suntque tam dignæ morte, ac si reuerà illuc ferrentur.

16 *Quæstionis propositæ decisio ad duo vtilis est. Prima caussa vtilitatis.*

Ad duo tamen vtilis est illa decisio; tum vt dignoscatur, an illis attestantibus de aliis, quasi fuissent sociæ in conuenticulis, credendum sit: si enim semel constet verè non ferri, tunc nihil de aliis penitus est illis credendum; quia diabolus eis in phantasiâ excitat species earum quas vult, siue reuerà sint sagæ, siue non. Si autem constet realiter illuc ferri, & retinere vsum rationis & sensuum, tunc habet locum earum depositio de aliis, licet adhuc sit subiecta fallaciis: quia, licet ibi sit saga, potest diabolus imaginationem aut oculos illarum turbare, vt putent se videre eos qui reuerà ibi non sunt; &, vt intellexi à personâ fide dignâ, quæ talibus iudiciis interfuit, sæpè sunt errores magni commissi in hoc puncto. sed de hoc alibi.

Secunda caussa.

Alia caussa, ob quam necessaria videtur hæc decisio, est, vt habeant Confessarij meliorem de peccatis illorum notitiam: si enim non eunt verè, tunc, licet ipsæ existiment se peccare, re tamen verâ, quia carent tunc temporis libertate, liberè non peccant; nisi in solâ eâ vnctione & præparatione liberâ. quod sine dubio numerum saltem peccatorum valdè diminuit. Ob hanc caussam iudicaui punctum hoc breuiter tamen expediendum esse.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur prima sententia.

Sagas verè à dæmonibus portari multi hæretici & Catholici negant.

PRIMA ergo sententia omnino negat, eas verè à dæmonibus portari. Ita multi ex hæreticis nostri temporis apud nostrum Delrium lib. 2. Disquisit. Magicar. quæst. 16. & Catholici alij, quos refert P. Tannerus hîc quæst. 5. dub. 3.

17 *Fundamentum Catholicorum ex Concilio Ancyrano.*

Fundamentum Catholicorum (nam Lutherus, Melanchthon, & similes, parum curant Conciliorum definitiones) desumitur ex Concilio Ancyrano; cuius Canon reperitur in iure Canonico cap. *Episcopi.* 26. quæst. 5. refertur autem fusè à Tannero. In eo, postquam admoniti sunt seriò Ecclesiæ iudices, vt sagas magosque seuerè puniant, declaratur, in quo Magia consistat; quòd scilicet arbitrentur se equitare super bestias cum Dianâ deâ paganorum, aut cum Herodiade. additurque, omnes illos qui hæc verè & realiter fieri credunt, esse infideles, cùm ipse satanas transfigurans se in varias formas, de nocte se imaginationi earum repræsentet iam sub huius, iam illius figurâ; omnia tamen per imaginationem tantùm contingunt.

Confirmat Concilium suam doctrinam.

Additur à Concilio confirmatio ex eo, quòd & Ezechielis & Ioannis Euangelistæ visiones etiam per imaginationes contigerint: quicumque enim credit aliquam creaturam posse (nisi à solo Creatore, qui omnia fecit) in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, procul dubio infidelis est, & pagano deterior. Quoad hoc testimonium valdè laborant Scholastici, & qui de sagarum conuenticulis agunt.

P. Tannerus dupliciter respondet ad Concilium. Primò.

P. Tannerus suprà, variis solutionibus libratis, dupliciter respondet: Primò cum Caietano & Nauarro (quæ fuit etiam solutio P. Vasquezij disp. 84. cap. 3. vbi pro eâ refert Alphonsum à Castro) non negari à Concilio verè aliquando sagas ferri à dæmonibus; sed in vniuersum, seu semper. 18

Secundò.

Secundò respondet cum Suario, Turrecrematâ, & aliis, Concilium solùm voluisse negare, non esse inter istas sagas Dianam aut Herodiadem cum eâ pompâ, quam sagæ se putant vidisse. Vnde definitio non tam negat substantiam facti, seu equitationes supra bestias, quàm modum illius. & hanc solam putant esse genuinam illius Canonis explicationem.

Nostra responsio, reiectâ P. Tanneri.

Ego, licet videam benè ponderata esse verba quæ de Dianâ & Herodiade loquuntur, arbitror tamen Concilium multò plus voluisse definire, ideò secundam Tanneri, imò (vt ex impugnatione constabit) etiam primam explicationem reijcio; moueorque Primò:

Prima ratio nostræ responsionis

nam si solùm negaret modum, & non substantiam, non dixisset de diabolo, *Deludens mentem quam in somniis captiuam tenet:* nam, iuxta Tannerum, non in somniis, sed quando verè rapiuntur in vigiliâ per aëra, ac sedent in bestiâ, decipiuntur præcisè circa punctum Dianæ & Herodiadis. quod longè est aliud à definitione Concilij.

Secunda.

Secundò, quia instantiæ ex visionibus Ezechielis & Ioannis sine dubio multò plus probant; scilicet, sicut in visione Ioanni omnia euenerunt, ita & sagis, siue quo ad visionem Dianæ, siue quo ad equitationes, siue quo ad conuenticula cum aliis feminis: alioquin valdè confusè à Concilio fuissent ea testimonia citata. 19

Tertia.

Tertiò, quia in illis verbis à me citatis vniuersim negat dæmonibus vim immutandi creaturas vllas, non solùm in veram dictam speciem, siue meliorem, siue peiorem, sed in apparentem seu similitudinem, seu speciem: ibi enim species accipitur pro formâ, seu exteriori apparentiâ, non prout à Logicis vsurpatur communiter, pro essentiâ vltimâ hominis v. g.

Quarta.

Quartò, quia, quòd Diana dea Gentilium verè & realiter illis sagis non apparuerit, non pendet à virtute dæmonis mutandi creaturas in aliam speciem: nam cùm à parte rei non fuerit talis dea, faciliùs dictum fuisset à Concilio, falsam esse eam visionem, quia talis dea nulla extitit vnquam, sed Gentilium fuit purum figmentum; nec vllus tribuit diabolo virtutem producendi veros deos aut deas.

Quinta.

Quintò, Tannerus docet iuxta Concilium, posse diabolum verè eas feminas ferre, & immutare eis phantasiam, vt & bestiæ feminæque aliæ appareant immutando corpora aërea; & per hoc non infringitur testimonium citatum à Concilio vltimis verbis, *Omnia per ipsum facta sunt*; ergo nec infringeretur idem testimonium, si diabolus corpus aliquod immutaret in specie Dianæ, prout fingebatur à Poëtis, siluarum deæ, venatricis, &c. Et tamen Concilium non solùm dicit, non fuisse vllam Dianam, sed nec in similitudinem illius aliquam creaturam immutatam, sed in somniis phantasiam sagarum turbatam fuisse. Iam hinc apparet etiam, primam solutionem non videri sustinendam; quia si semel conceditur, verè sagas à diabolo ferri, & eas fieri apparitiones, non potest esse infidelis, aut pagano deterior, qui dicat id ita semper contingere: nam semel concessâ 20 potestate diabolo, quòd ego dicam frequentiùs eam

eam exerceri, quid dico de infidelitate aut paganiſmo? aut quid tribuo creaturæ quod ſolius Dei ſit proprium?

Modus explicandi Concilium à P. Tannero allatus reijcitur.

Nec obſtat, quod ait P. Tannerus, numquam eo in Canone doceri, à diabolo non ferri verè eas mulierculas, ſed à numine quodam; ergo ſolùm negat Dianam id efficere verè. Hoc, inquam, non obſtat: nam (vt ſuprà in primâ ratione notaui) docet in ſomniis fictè fieri; quo ſine dubio negat eas à dæmone verè ferri. Secundò, omnia illa de poteſtate non immutandi in ſpeciem & ſimilitudinem, negare videntur apertè, nec eas verè ferri in corpore aliquo formato ad ſimilitudinem hirci, aut alterius beſtiæ: illæ præterea inſtantiæ è Ioanne Euangeliſtâ, Ezechiele, &c. ſatis declarant, non ſolùm non fuiſſe Dianam, ſed nec ſagas verè vidiſſe extra ſomnium ſimilitudinem Dianæ in aliquo corpore formatam.

Melior explicatio Concilij citati.

Ideò putarem meliùs poſſe Concilio reſponderi cum aliis, quos ſuppreſſo nomine refert & ſequitur Granadus tract.9. diſp.2. Concilium illud, etiamſi ſit omnino validum, & in eis locis citatis reuerà omnem excludat apparitionem, & ſagarum equitationem, motus, &c. nihilominùs quoad hanc vltimam partem non eſſe de fide; quia intentum præcipuum Concilij ſolùm erat definire, non eſſe veram Dianam aut deam: quòd autem interim addiderit aliquid minùs certum, non pertinens ad punctum præcipuum,

21 non derogat veritati definitionis. Præter auctoritatem autem Concilij nihil reſtat quod poſſit obeſſe contrariæ ſententiæ: nam hæretici fortè ideò mouentur, quòd iudicent, non poſſe dæmonem viribus ſuis corpus mouere. quod apertè eſt falſum. Dicendum ergo, ſæpè verè & realiter à dæmonibus eas ſagas ferri per aëra huc illúcve. ita Silueſter, Abulenſis, Alphonſus à Caſtro, Sixtus Senenſis, Suarius, Vaſquez & alij multi, quos ſuprà Tannerus citat. id quod magis concluſionibus ſeqq. declaro.

Sagas verè & realiter ferri per aëra docent varij.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid in hoc puncto ſit probabilius.

Probabile eſt, non ſemper verè fieri ea qua ſaga narrant. Probat Tannerus Primò.

Prima conclvsio. Probabile & moraliter certum, non ſemper verè & realiter fieri id quod ſagæ narrant, ſed ſæpè per vim imaginatiuæ in ſomniis à dæmone immutatæ contingere. Ita cum multis aliis Tannerus, cuius argumenta præcipua ſunt; quia cùm hæ ſagæ frequenter ſint matrimonio coniunctæ, & eodem modo cum viris cohabitare videantur per multos annos, non poteſt moraliter id fieri per tranſlationes reales, niſi dicamus, vel dæmonem marito tam profundum ſomnum inijcere, vt numquam excitetur vxore abſente; vel ſubſtituere in eius locum aliquod corpus fictum. quæ omnia videntur habere difficultatem: nam illud primum, cùm paſſim occurrant mille caſus, in quibus debeat maritus excitari, eſſet difficile, tot annis tam grauem ſomnum inijcere, vt à familiâ numquam excitetur. Præterquam quòd, cùm ipſi ſæpè ſint pij & iuſti, eſſet durum valdè concedere dæmoni talem poteſtatem in ipſos. Sed nec ſecundum dici poteſt, quia agnoſcere ſæpè poſſet maritus, non eſſe veras vxores; vel quia dæmon ibi non manſit, & abſente illo, ſine dubio non potuit corpus illud reſpondere; & licet ibi eſſet dæmon: quia, vt dicemus infrà, non poteſt fingere perfectè carnem humanam in ordine ad tactum, deberet aliquando dignoſci. Secundò argumentatur, quia ſæpè tales feminæ ita clauſæ ſunt, vt neque moraliter, etiam ab ipſo dæmone, ſine ſtrepitu lapis detrahi, aut porta aperiri; & tamen poſteà dicunt ſe verè equitaſſe, &c. Tertiò, cùm ſine diuinâ permiſſione nihil poſſint dæmones facere, iure creditur, faciliùs illis permitti, vt ſomniis & imaginationibus eludant, quàm cum externâ & reali tranſlatione. 22

Secundò.

Tertiò.

Argumenta Tanneri non ſunt ſufficientia. Reſpondetur primo Tanneri argumento.

Puto tamen rationes has non eſſe ſufficientes pro noſtrâ concluſione. Nam prima eamdem vim habet, etiamſi per imaginationes fiant illæ apparitiones: ſagæ enim tunc temporis ita dormiunt profundè, vt difficillimum ſit, imò ferè impoſſibile, eas excitare, donec elabatur tempus conſtitutum. Iam ergo difficultas illa habet locum, quomodo intra tot annos mariti numquam aduerterint eas ita profundè dormire, vt nullatenus excitati poſſent. Eodem modo vrgeri poſſunt cetera; quia ſagæ, dum ſunt in eâ vehementi imaginatione, nec reſpondent, nec ad actus matrimoniales aptæ ſunt. Ideò reſponderi poteſt, id contingere variis modis, vt à marito non notetur abſentia; aliquando per profundum ſomnum marito immiſſum; nec is debet cenſeri malum mariti magis, quàm ſi per ſolam imaginationem vxor detineretur: in vtroque enim caſu æquè diu manet ſaga ſine ſenſu; & æquè non poteſt à marito deprehendi cauſſa eius euentus, quòd videbatur eſſe malum ex profundo mariti ſomno ſecutum: nam ſomnus per ſe bonus eſt. Poteſt etiam contingere aliquando per ſubſtitutiones ficti corporis, item & expectatâ abſentiâ mariti: non enim ſingulis noctibus id faciunt ſagæ, maximè maritatæ.

Reſpondetur ſecundo eius argumento.

Ad ſecundam, quòd non poſſint ſæpè ſine ſtrepitu foras exire, faciliùs reſpondetur, diabolo non eſſe difficile quamcumque portam ſine ſtrepitu aperire, imò & è muro lapides accipere, iterùm reponere, ita vt omnino nulla ſit rima. 23

Obiectio contra reſponſionem. Reſpondetur obiectioni.

Dices, Debet diſſolui vnio continuatiua partium calcis aut gypſi, vel cæmenti: quæ vnio non poteſt poſteà reproduci à diabolo. Reſpondeo, facilè illum poſſe parum aquæ applicare, vt humectetur cæmentum, & capax ſit eius continuationis.

Reſpondetur tertio argumento P. Tanneri.

Ad Tertiam dico, cùm ad punctum ſeducendi & detinendi in ſuâ hæreſi feminam idem omnino ſit, quòd fiat per imaginationem, ac ſi realiter fieret, quia ipſæ ſemper reputant ſe verè ferri; non videtur eſſe ratio, cur Deus permittens vnum, non permittat & alterum. Fortaſſe diceres, rationem eſſe, ne fierent tot peccata: ſi enim realiter & pleno iudicio illæ feruntur, ſemper de nouo peccant, vt ſuprà diximus; non autem, ſi fiat per ſolam imaginationem. Reſpondeo, ob eam cauſſam, ne ſint plura peccata, raro à Deo impediri dæmonem à tentationibus & aſtutiis ſuis, ipſi homines videant quid faciant; & quandoquidem in eorum eſt poteſtate, ne ſe ſeduci permittant.

Obiectio contra reſponſionem.

Reſpondetur ad obiectionem.

Probabiliora argu-

His ergo rationibus relictis, probabiliores ſunt

menta pro eâdem sententiâ. Primum argumentum eiusdem Patris Tanneri. Secundum argumentum.

sunt aliæ duæ vel tres. Prima, quam & ipse Tannerus adfert, quòd ille modus per immutationem phantasiæ sit facillimus diabolo, alter verò per translationem difficilior; ergo credendum est, frequenter ita fieri. Secundò, quia, cùm sæpè contingat per multas noctes continuas id fieri, si realiter transferrentur, semper priuarentur somno (nam de die tales frequenter solent esse in templo) est autem incredibile naturaliter, hominem tot dies sine somno
24 transigere: nam licet fortè sint aliquæ medicinæ, de quibus tamen nulli huc vsque constat ad supplendum defectum somni; diabolus tamen sagis non applicat tales medicinas, nec ipsæ vmquam agnoscunt sibi datas; ergo licet vnâ aut alterâ vice id fiat per realem præsentiam, non tamen semper. Tertiò, quia multorum relatione constat, aliquando visas sagas immediatè, postquam se vnxerant, cecidisse in terram velut mortuas, & ibi ab aliis tractatas manibus, imò læsas; posteà autem die sequenti cùm ad se redierunt, dixisse se alibi fuisse, deprehensas tamen læsas verè & realiter: non est autem credibile, illas absentes à dæmone vulneratas, vt putarentur ibi fuisse; ergo dicendum est, eas non fuisse tunc realiter absentes, sed solùm cogitatione. In cuius confirmationem duas historias ex Caietano affert Tannerus, quas apud eum videre poteris.

Tertium pro eâdem sententiâ argumentum.

Obiectio, quòd diabolus sagas semper realiter transferat.

Objiciet fortè quis, Diabolus scit se posse eas realiter illuc transferre, & sic incomparabiliter multiplicare earum peccata: nam si dormiendo fiat, non peccant; si verò realiter, absque dubio grauissimè idololatriæ, luxuriæ, &c. peccata committent; non est ergo credendum, diabolum negligere talem occasionem peccatorum, qui vel minimas auidissimè captat.

25 *Respondetur obiectioni.*

Fateor, hanc obiectionem esse valdè efficacem. Respondeo tamen ex secundâ ratione pro conclusione allatâ, eum non posse commodè eam occasionem captare: nam debet etiam naturæ permittere tempus pro somno. Et sicut non dicimus, in homine valdè vitioso impediri omnino somnum à dæmone, vt sic ille frequentiùs possit cogitare de suis vitiis, & repetere actus peccati circa ea obiecta; ita similiter videtur in sagis dicendum, eum non semper totâ die & nocte posse eas in vigiliâ conseruare, etsi, quantum est ex se, ipse ita vellet maiorum peccatorum caussâ.

Sæpè sagæ verè & realiter à dæmone feruntur. Probatur aliquot experientiis.

SECVNDA CONCLVSIO. Frequenter, verè & realiter sagæ per aëra à dæmonibus feruntur. Ita auctores pro secundâ sententiâ. Et ratio est, tum ex multis casibus, quos fide digni viri referunt de multis, quæ inuentæ sunt procul à patriâ aliarum: quæ instar auium dum volarent, tactæ à venatore, seu iaculatore, cecidêre in loco vulneratæ: sæpè item, dum in figurâ catti aut alterius animalis mactatæ sunt, verè & realiter ipsæ fuêre occisæ. Secunda, experientiâ, quòd passim exsugant aliorum infantes: non est autem credibile, à Deo permitti dæmoni id immediatè per se efficere; ergo sagæ id per se præstant latæ à dæmone. quâ de re multa videri possunt apud P. Martinum Delrium & alios, qui de hac materiâ fusiùs tractant. Tertia, quia dæmones possunt naturaliter eo modo corpus mouere; & aliunde non est cur dicatur à Deo illis id non permitti, ergo.

Quæ autem, dum sunt in suis conuenticulis, perpetrant, explicare alienum valdè est ab hoc loco. Sufficiant nobis hæc circa potentiam locomotiuam dæmonum tetigisse. Duo sunt pro complemento huius materiæ ex dictis addenda. Primum, transformationes illas sagarum in bestias non esse per realem mutationem accidentium corporis humani; quia non habet dæmon vim eiusmodi accidentia permutandi (vt diximus suprà) nisi applicando necessaria agentia: non potest autem talia applicare, quæ destruant accidentia humana, & introducant leporina v.g. maximè relinquendo ibi vnitam animam rationalem: quod & in ipsâ dispositione & collocatione membrorum maiorem vim habet; solùm ergo potest id fieri eo modo, quo ipse se dæmon ostendit, formando scilicèt circa sagam corpus ex aëre in similitudinem catti, leporis, &c. sed quia humanum corpus sæpè est maius quàm obiectum apparens, ideò tunc reliquam partem corporis tegit ita diabolus, vt non videatur. 26

Transformationes sagarum in bestias non sunt per realem mutationem accidentium corporis humani.

Obiectio contra dicta.

Dices, Saltem tunc reliqua pars corporis humani caussabit vmbram, aut impediet, ne obiecta quæ retrò sunt possint emittere species ad oculos adstantium; & consequenter, quia nihil retrò videri potest, notabitur ibi aliqua fraus. Respondeo, dæmonem posse tunc temporis ita immutare medium, vt vel alij circumstantes non attendant, vel putent se eodem modo videre ibi aliqua obiecta, ac si nihil reuerà esset in medio: est enim valdè in præstigiis doctus, ideoque facillimum erit ipsi ea incommoda vitare.

Respondetur obiectioni.

Secundò addendum videtur, dæmones ex pacto cum eis sagis inito sæpè excitare tempestates, tonitrua, ventos, &c. non quia immediatè producant grandinem, ventum, pluuiam: diximus enim eos non habere virtutem ad eiusmodi aut alios effectus naturales, motu ac impulsu exceptis; sed quia eleuant vapores & materiam, è quâ, adiuncto solis calore, posteà naturaliter illa omnia generantur. Nec putandum est, aut vnguenta à sagis in ollis seruata, posteaque effusa, aut circulos in terrâ formatos, hisve similia, vim habere physicam in eas tempestates; est enim id planè ridiculum; sunt ergo solum signum aut tessera, quâ positâ, dæmon ex pacto cum sagis inito eleuat vapores, applicatque actiua passiuis, vt perfectè nouit necessarium esse ad eiusmodi tempestates excitandas. Et de his hactenus. 27

Dæmon ex pacto cum sagis inito sæpè excitat tempestates.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Angelus posit alios Angelos mouere.

Angelum vnum posse alios mouere affirmat Suarez, & meritò. Probatur Primò.

AFFIRMAT Suarez cap. 29. vbi prò se alios refert, cum quo libenter sentio. Probatur Primò, quia Angelus potest ad extrà producere vbicationem in corporibus, vt probatum est superiùs, & ab omnibus conceditur; ergo etiam poterit in Angelis. Hanc consequentiam desumptam ex Ioanne Maiore, non tamen probatam ab ipso, vrget P. Suarez, quia magis videntur proportionati alij Angeli, eò quòd spiritua-

rituales sint, quàm corpora, quæ sunt materialia, vt ab Angelo spirituali moueri possint. Confirmo & explico vim huius consequentiæ, quia vbicatio in altero Angelo producta (pone mouentem & motum esse eiusdem speciei) est eiusdem etiam speciei cum vbicatione quam in se producit; vbicatio verò producta in corpore, est toto genere distincta ab vbicatione propriâ; ergo, per se loquendo, magis proportionatus est Angelus ad producendum in alio sibi simili vbicationem etiam similem ei quam in se producit, quàm ad producendum in re omnino diuersâ vbicationem etiam genere diuersam à propriâ. Certè consequentia quoad nos certissima est, nisi aliunde aliqua ratio manifesta aut experientia contrarium doceret.

28 *Confirmatur primum argumentum.*

Obiectio contra positam conclusionem.

Fortasse obijcies contra hanc nostram conclusionem, Non valet discursus hic, Angelus potest in se vbicationem producere, ergo poterit aliam similem in sibi simili Angelo: in se enim potest producere intellectionem & volitionem, & tamen non potest alias similes in Angelo, etiam eiusdem speciei, producere. Respondeo, à me non fieri eam consequentiam ex illo solo antecedenti, *Potest in se, ergo in sibi simili*; sed subsumi etiam aliam propositionem, scilicet, *Angelum esse productiuum ad extrà vbicationis*; vnde infero, *Ergo connaturalius est, vt producat ad extrà aliam vbicationem similem ei quam habet, quàm vt producat toto genere diuersam.* Et hinc respondetur clarè instantiæ desumptæ ex intellectione & volitione: nam ibi non supponitur virtus in Angelo ad producendum in alieno subiecto intellectionem aut volitionem; quòd si supponeremus, posse volitionem diuersam in alieno subiecto producere, certè inde, nisi alia ratio obstaret, rectè inferremus, Ergo à fortiori potest etiam similem ei, quam in se producit. Cùm enim ex vnâ parte supponatur virtus producendi volitionem ad extrà, & aliunde in eo detur virtus productiua talis volitionis in specie in seipso, benè infertur, Ergo & poterit talem in specie ad extrà producere meliùs quàm aliam genere diuersam, nisi aliquid obstet. quod in præsenti certè non obstat.

Respondetur obiectioni.

29 *Cur Angelus in alio possit producere vbicationem & non intellectionem aut volitionem.*

Probatur Secundò à P.Suarez.

Secundò eadem conclusio à P. Suarez probatur, quia ipsi Angeli naturaliter sunt capaces motus localis ab extrinseco: nam vbicatio non est qualitas vitalis quæ per se petat oriri immanenter, & ab intrinseco; ergo saltem à Deo poterunt naturaliter moueri: quod etiam videntur omnes supponere; ergo ex parte Angeli recipientis nulla est repugnantia, quò minùs possit ab alio moueri. Et hinc sumitur differentia altera inter intellectionem & motum localem: quòd illa est immanens per se, hic verò non; vnde illa non potest purè ab extrinseco produci, sic verò hic: aliunde autem ex parte Angeli producentis videtur esse maior proportio ad spiritualem vbicationem quàm ad materialem producendam; ergo absolutè illam potest producere.

Altera differentia inter intellectionem & motum localem Angeli.

30 *Non omnes creaturæ possibiles spirituales possunt mouere alias spirituales*

Aduerte tamen à me non probari præcedenti discursu, debere necessariò omnes creaturas diuinitus possibiles spirituales habere virtutem mouendi alias spirituales, eò quod possint mouere corpora. quæ enim repugnantia in eo quòd duæ illæ virtutes separentur, & quòd detur vna creatura, quæ solos alios spiritus mouere queat, altera verò quæ solà corpora? quando tamen nobis non constat de eâ separatione, rectè discurrimus, Potest Angelus producere in se & in corporibus vbicationem, ergo poterit in Angelis aliis: quia magis proportionati ex se sunt spiritus respectu spirituum, quàm corpora respectu spirituum; atqui (vt dictum est) nihil in præsenti occurrit, vt eam negemus virtutem, ergo non est neganda.

Obiectio P.Vasquez.

Obijcit P. Vasquez disp. 194. num. 10. vbi contrarium sentire friuolum esse, talem virtutem Angelo tribuere, idque non ratione, sed imaginatione adhuc non deserente materialia excogitatum, cùm posse moueri ab alio sit proprium corporum. Respondeo, debuisse Patrem Vasquez vel apparens saltem habere argumentum vt hanc sententiam reijceret: vnde enim probat solas res corporeas ab alio posse moueri? non enim sufficit sine vlteriori probatione id asserere; ego autem dico, gratis & sine fundamento ab ipso confictum hoc principium. & certè Suarez & nos habemus valdè efficax argumentum: sicut enim corpus à corpore mouetur, cur etiam non poterit spiritus à spiritu? tam enim hi sunt inter se proportionati quàm
illa. imò saltem per accidens corpus potest mouere spiritum. Adde, in sententiâ ipsius hoc non posse negari: ait enim, vbicationem Angeli esse dependentem à corpore reali, nec aliter Angelum moueri, nisi quatenus mouetur corpus reale: at Angelus habet virtutem mouendi corpus reale, cui vbicatur alter Angelus, ergo & habebit virtutem mouendi saltem per accidens Angelum. Vrgeo, Vbicetur Angelus in naui v. g. & hæc moueatur, locoque illius succedat aër; certè, etiamsi Angelus spatium non mutauerit, absolutè tamen mutauit locum: at Angelus habet virtutem pellendi nauem, & substituendi aërem, ergo & habet quoque virtutem mouendi alterum Angelum. 31

Respondetur Patri Vasquez.

Saltem per accidens in sententiâ P. Vasquez potest Angelus alterum mouere.

Respondet P.Vasquez

Fortasse respondebis, in eo casu Angelum existentem in naui necessariò iturum cum illâ, & consequenter non mutaturum locum, nisi ipse velit mutare vbicationem, quam in naui habebat, pro aliâ in aëre succedente. Sed contrà, quia si ipse non velit resistere, non est ratio, cur, ablatâ inde naui, & succedente aëre, non mutetur saltem per accidens eius vbicatio. Respondebis Secundò, in eo casu ipsummet Angelum, qui nouo corpori vnitur, debere in se producere eam vnionem, ideoque ab altero Angelo non accepturum vbicationem. Sed contrà, quia saltem indirectè cogitur ad eam vnionem ponendam ex motu nauis ab Angelo facto; & propterea dixi saltem per accidens ab alio moueri.

Contrà est.

Respondet P. Vasquez Secundò.

Contrà est.

Absolutè probatur contra Vasquez, vnum Angelum posse moueri ab alio.

Vlteriùs absolutè probo, malè à P. Vasquez doceri, capacitatem passiuam recipiendi motus ab alio propriam esse corporum: nam impenetrabilitas, seu extensio partium, quæ est propria corporum, non conducit vllo modo ad hoc vt corpus moueatur ab Angelo: cùm enim hic omnino penetrabilis sit cum corpore, non potest
illud expellere per repugnantiam quam cum eo habet; debet ergo fieri per immediatam productionem vbicationis per se: atqui in ordine ad recipien- 32

recipiendum immediatè vbicationem seu motum, non est maior capacitas in corpore quàm in Angelo; ergo non minùs poterit ab Angelo moueri alius Angelus quàm corpus. Confirmatur: ex parte recipientis tam potest Angelus ab ipso Deo moueri quàm corpus; ergo repugnantia, ne moueatur Angelus ab extrinseco, non videtur refundenda in ipsum recipientem, sed nec potest in ipsum Angelum producentem: nam ille virtutem habet producendi in extrinseco subiecto; ergo non habet P. Vasquez fundamentum vllum ad negandam eam virtutem Angelis respectu aliorum Angelorum.

Confirmatur eadem doctrina.

Imò hinc obiter infero, etiam imprimendo in alium aliquem impulsum, posse mouere alterum Angelum: sicut enim datur impulsus materialis mouens res materiales, cur non poterit dari alius spiritualis mouens res spirituales, præsertim cùm terminus impulsus sit vbicatio, cuius non minùs est capax Angelus quàm corpus?

Idem confirmatur ex Scripturâ.

Tandem confirmo intentum, quia, sicut in Scripturâ Angeli dicuntur mouere corpora, ita etiam dicuntur mouere alios spiritus, animas scilicet defunctorum quæ in gratiâ decedunt. Lucæ 16. *Factum est, vt moreretur mendicus,*
33 *& portaretur ab Angelis in sinum Abrahæ*, &c. & sine dubio dæmones ad infernum damnatorum animas ferunt; ergo, sicut inde infertur in Angelo virtus mouendi corpora, ita & debet inferri vis mouendi spiritus. quod si semel eis conceditur virtus mouendi animam, non est cur non possint & mouere alios Angelos.

Secunda obiectio pro sententiâ P. Vasquez.

Secundò posset obijci pro sententiâ Patris Vasquez, Vel Angelus recipiens motum resistit, & tunc non poterit moueri ab alio Angelo; vel non resistit, & tunc ipse volens moueri, dabit sibi vbicationem; ergo numquam eam poterit ab alio accipere. Respondeo Primò, non omnes posse sufficienter, etiamsi velint, resistere: nam non omnes erunt æquales in eâ virtute. Secundò respondeo, non sequi, ex eo quòd non resistat, debere se ipsum mouere: nam in nobis contrarium apparet: sæpè enim permittimus nos trahi, nec positiuè cooperamur motui, nec etiam resistimus; ergo poterit Angelus etiam superior permittere se trahi ab inferiori; non tamen ideò volet producere suam vbicationem seu motum.

Respondetur obiectioni Primò. Secundò.

Obiectio Tertia pro P. Vasquez. Respondetur Primò. Secundò.

Obijcies Tertiò, Non potest habere inferior virtutem producendi vbicationem in nobiliori. Respondeo Primò, Transeat antecedens; saltem inferior à superiori, & æqualis ab æquali moueri poterunt. Respondeo Secundò, Licet superiore non permittente non possit inferior illum mouere; non apparet tamen, cur eo consentiente non possit, vt paulò antè dixi.

Fateor hîc, posse esse rationem aliquam dubitandi, quia vbicatio superioris videtur nobilior vbicatione inferioris, & consequenter non continebitur adæquatè ab inferiori. Adhuc tamen responderi posset, licet vbicatio inferioris non contineat alteram, ipsum tamen inferiorem Angelum, qui est perfectior quàm vbicatio superioris, eam continere, ac posse in superiore producere. Sed dices, Si continet perfectiorem, cur in se eam non producit, sicut producit in superiori? Respondeo, Quia inferior non est capax illius: sæpè enim eadem caussa producit nobiliorem effectum in nobiliori subiecto; quia & actiuitas subiecti multum iuuat. Vtrùm autem quilibet Angelus, eò quòd perfectior sit in naturâ, sit etiam fortior ad mouendum alium, suprà dixi, id non inferri ex maiori perfectione, quia non quilibet Angelus perfectior excellit in omnibus prædicatis imperfectiorem. quid autem de facto habeant, & an sint æquales an inæquales in ordine ad resistendum, & se mouendum, item & quoad velocitatem, res est prorsus nobis ignota. 34

Angelus inferior continet vbicationem superioris, quia illâ est perfectior: illius tamen vbicationis non est Angelus inferior capax.

DISPVTATIO DECIMANONA.

Vtrùm Angeli aliquid diuersum à motu producant ad extrà: vbi de assumptione corporum.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angeli sint operatiui aliorum effectuum substantialium ad extrà.

1 OMMVNITER auctores supponunt, Angelis repugnare virtutem creatiuam, eò quòd talis virtus perfectionem dicat infinitam. Difficultatem hanc fusè tractaui disp. 11. Physicæ à num. 82. & ostendi, ad creandum non requiri virtutem infinitam: tota enim differentia creationis à generatione præcisè consistit in eo, quòd ad generationem concurrat simul subiectum, ad creationem verò non: cumque concursus subiecti non sit infinitus, sed imperfectior ex genere suo quàm concursus efficientis, planè videtur, vt ille possit suppleri ab aliquâ caussâ, non requiri virtutem infinitam, sed summùm altero tantò maiorem quàm sit in purè efficienti. V.g. ignis adæquatè vt caussa secunda efficiens producit alium ignem, iuuatur ad hoc per concursum materiæ, ideoque non creat, sed generat; hic concursus materiæ vt talis non arguit tantam virtutem, quantam habet ignis; ergo, vt sit aliqua caussa efficiens quæ vtrique æquiualeat, & excedat istum ignem in virtute quæ correspondet materiæ, non esset prorsus vllo modo necessarium eam infinitè excedere ignem; imò nec duplici ignis virtuti æquiualere, sed virtuti ignis & materiæ, quæ non est tam perfecta quàm ignis (nomine ignis intelligo formam solam ignis) ideò conclusi ibidem, possibilem esse creaturam habentem virtutem naturalem ad creandum. An autem inde inferatur, eam virtutem creatam in Angelis reperiri, dicam statim.

Ad creandum non requiritur virtus infinita. Differentia inter generationem & creationem.

Secundò

2 *Angelos nullam formam substantialem posse producere, communiter docetur. Probatur ex Leone Papâ: item ex Concilio Bracharensi I. item ex Ancyrano: item ex D. August.*

Secundò docent nonnulli, Angelos nullam formam substantialem posse producere. Quæ videtur esse communis Theologorum sententia. Ex Patribus eam probant: Primò ex Leone Papa epist. 93. ad Turibium, quatenus cap. 8. damnat Priscillianistas, qui à dæmonibus humana corpora in vtero materno figurari dixerunt. quæ definitio habetur in Concilio Bracharensi I. Can. 12. & Can. 8. dicitur: *Si quis credit, quòd aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit, & tonitrua, & fulgura, & tempestates, & siccitates diabolus suâ auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.* Item Concilium Ancyranum hæc habet: *Quæ omnia per ipsum facta sunt: quisquis ergo credit, posse fieri aliquam creaturam, aut in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, nisi ab ipso Creatore, infidelis est.* Referuntur ex Augustino l. 9. de Genesi ad litteram c. 18. hæc verba: *Quædam quæ in rerum naturâ præter vsitatum naturæ cursum mirabiliter facta sunt, ministrantibus Angelis facta esse; vt tamen vbique creator vel reparator creaturarum non sit, nisi qui plantatore & rigatore quolibet solus incrementum dat Deus.* Iudico tamen, loca hæc non esse pro præsenti difficultate: non quidem priora è Leone: nam vniuersalia non sunt; & potest dici, negatam eis virtutem circa formationem corporis humani, licet alia possint ignem v.g. producere, ventum aut aquam. Secundò, & hæc solutio extenditur etiam ad alia loca ex vtroque Concilio, quia ibi maximè agebatur contra hæreticos, qui dixerunt, ita hæc fieri à dæmonibus independenter à Deo, quasi Deus ad producendas illas creaturas virtutem non haberet. Id enim denotant ea verba Concilij, *suâ auctoritate, &c, sicut Priscillianus dixit:* parum enim ea hæresis à Manichæâ declinabat; in quâ negabatur Deo virtus producendi aliquas creaturas, eò quòd in se malæ essent, & solùm à malo dæmone possent oriri. Clariùs id constat ex Ancyrano Concilio, in quo cùm adducatur locus Ioannis 1. *Omnia per ipsum facta sunt*, manifestè constat vnum è duobus, vel sermonem esse de solâ productione specierum initio mundi, vel solùm asseri concursum Dei substantialem in omnes substantias: in eo enim loco non negatur ignem producere ignem, & equum equum, ergo nec negatur posse Angelum producere eumdem ignem.

3 *Allata testimonia non sunt pro præsenti difficultate. Explicantur Concilia.*

4 *Limitatio quorumdam non sufficit.*

Nec sufficit limitatio quorumdam, quòd ibi non negetur caussis secundis suus concursus, sed solis dæmonibus, de quibus agebatur. hoc, inquam, non satisfacit: nam cùm in testimonio Ioannis, *Omnia per ipsum facta sunt*, non magis excludantur dæmones quàm aliæ omnes caussæ creatæ, ineptè à Concilio fuisset illud testimonium allatum ad solos dæmones excludendos, & admittendam infinitam multitudinem aliarum caussarum creatarum: debuit ergo necessariò aliquid vniuersale ibi decidi; id quod verba alterius Concilij videntur insinuare, scilicet *propriâ auctoritate, &c, Deo non concurrente*, nihil à dæmone aliáve creaturâ produci. Neque obest, ibi non fieri mentionem, nisi de solis dæmonibus: nam hæretici nulli alteri creaturæ tribuebant eam auctoritatem & independentiam; vnde non fuit necessum ibi nisi dæmones excludere. Confirmatur, vltima illa verba Concilij, *nisi ab ipso Creatore*, non magis excludunt dæmones quàm alias creaturas; alioquin deberet dicere, *nisi vel ab ipso Creatore, vel ab aliis creaturis, dæmone excepto.* quæ propositio, quàm sit aliena à propositione Concilij, nemo non videt.

Respondetur ad Augustinum.

Quod ex Augustino affertur, minùs videtur vrgere; nam ibi duo dicit sanctus Doctor: vnum est, quæ facta sunt in bonum electorum miraculosa opera, facta esse ministerio Angelorum: alterum, in illis operibus Deum dedisse incrementum, quia vbique illud dat. Hinc autem, sicut non infertur, ignem non producere ignem, licet ibi Deus det incrementum, ita etiam non infertur, Angelum non producere ignem, Deo dante etiam ibi incrementum. 5

Constet ergo, ex his locis non inferri vllo modo eam doctrinam Theologorum. Fortasse aliqua possent inueniri clariora loca, si necessaria essent, pro eâ veritate; sed quia hoc tempore est extra controuersiam ex communi Theologorum & etiam hæreticorum consensu, ad rationem quâ persuadetur venio.

Ratione probatur eadem doctrina suprà posita.

Illam ergo adducunt aliqui, quòd scilicet Angelus, qui non est compositus, neque est substantialis forma, non potest formam substantialem aut compositum producere: modus enim operandi sequitur modum essendi. Quia verò videbatur hinc sequi, neque ab ipso Deo, qui est incompositus, posse creaturam aliquam compositam produci; addunt hi, sufficere, vt eminenter contineatur totum compositum, prout Deus illud continet; Angelus autem, qui caret continentiâ hac, etiam caret virtute producendi vllam formam substantialem; putantque, nec diuinitus esse posse vllam creaturam purè spiritualem, quæ efficere valeat substantiam materialem.

6 *Neque hoc argumentum probat intentum vllo modo.*

Iudico tamen, argumentum hoc nullo modo persuadere intentum, nec quidem probabiliter: nam, vt producatur forma ignis, siue in subiecto, siue extra illud, non video, cur sit necessaria continentia alia quàm ipsius formæ: numquid calor non producit calorem, etiamsi non contineat materiam primam? Dices, Calor iam est similis in modo essendi, quia est forma, sicut alter calor. Sed contrà, quia si daretur ea continentia caloris sine similitudine, è quo, quæso, capite probari posset, debere ad productionem requiri similitudinem? si enim diuinitus per impossibile esset aliquis calor specie diuersus, eminenter tamen nostrum continens, nónne ille posset me calefacere? aut detur in hoc vel apparens repugnantia; vnde fit, vt calor etiam extra subiectum existens supposito primo miraculo naturalissimè calefaciat, quia per se ad operationem non requirit eam compositionem; ergo, si per se haberet eam independentiam, etiam posset naturaliter calefacere.

Falsum est axioma, modus operandi sequitur modum essendi.

Quod verò dicitur, modum operandi sequi modum essendi, in ipso Deo constat esse falsum, & clariùs in Angelis ipsis: nam cùm non sint forma, neque vllo modo corporei, possunt in se producere formas saltem accidentales, &c, iuxta certam sententiam, etiam vbicationem

materia.

materialem in corporibus à se motis; ergo illud principium non est vniuersaliter verum. Sed quia alibi fusè est à me reiectum, ideò nunc illo supersedeo.

Secundò ostenditur, argumentum suprà positum non esse efficax.

Secundò ostendo, argumentum suprà positum non esse efficax; quia, etiamsi esset necessarium ad eam productionem, continere eminenter non solùm formam, sed ipsum etiam subiectum; non potest vel apparens dari repugnantia in eo, quòd tam materia prima v.g. quàm forma ignis contineantur eminenter in aliquâ
7 creaturâ spirituali perfectissimâ: est enim tota perfectio ignis, etiam prout includit materiam, valdè finita; ac propterea potest tota contineri sub aliâ creaturâ finitâ.

Tertiò reijcitur.

Tertiò denique reijcitur, quia potest esse aliqua substantia spiritualis composita ex subiecto & formâ spirituali: nec enim vel leuis est in hoc repugnantia (vt fusè alibi ostendi) ergo saltem illa posset producere substantialem formam, quia iam conueniret cum hac in modo essendi; ergo non potest absolutè omni rei spirituali, etiam diuinitus possibili, ea virtus negari.

Non repugnat diuinitus substantia spiritualis, siue composita, siue omnino simplex, quæ possit multos effectus substantiales materiales producere;

In hac quæstione discurro eâdem consequentiâ, quâ in aliis. Ac, vt ex dictis constat, PRIMÒ DICO non esse, saltem nobis non apparere, vllam vel leuem repugnantiam in eo quòd detur diuinitus aliqua substantia spiritualis, siue composita ex vtraque parte spirituali, siue omnino simplex, quæ contineat eminenter effectus multos substantiales materiales, v.g. ignem, plantas, &c. possitque eos è subiecto educere, imò & ipsum subiectum creare; quia, vt suppono ex alibi dictis, non repugnat creaturæ vis creandi.

non tamen ideò sequitur, Angelos de facto habere talem virtutem: imò absolutè tali virtute carent.

8 Vlteriùs tamen SECVNDÒ DICO, non propterea sequi vllo modo, Angelos de facto existentes habere talem virtutem; quia non est bona consequentia, *Alicui creaturæ possibili concedimus virtutem hanc, ergo debet etiam Angelis concedi.*

Est sententia omnium Theologorum.

DICO TERTIÒ, non solùm non sequi, Angelos eam habere, sed absolutè omnino illos carere tali virtute. Hæc est, vt dixi suprà, omnium Theologorum & Christianorum. quâ auctoritate sufficienter videtur probata: nam in quæstionibus de facto, an talis vel talis res producta sit à Deo, quando eam non videmus in se, efficacissimum argumentum est communis auctoritas. Nec desunt aliquæ etiam positiuæ rationes, quas tangit P. Suarez vbi suprà, quia scilicet sufficienter effectus hi continentur in aliis caussis creatis; ergo non debemus recurrere ad Angelos. Secundò, nulla est vel leuis ratio aut experientia, quâ probetur illos habere talem vim; ergo non debet eis concedi: non enim licet sine fundamento, ratione vel experientiâ tribuere alicui substantiæ virtutem productiuam talis aut talis effectus.

Rationes etiam pro eâdem sententiâ afferuntur.

Obiectio ex corporibus cælestibus. Respondetur obiectioni.

Obijcies, Cælestia corpora habent talem virtutem, ergo Angeli, qui sunt perfectiores, illam habebunt. Respondeo, consequentiam non esse bonam: homo enim est perfectior bombyce; & tamen non ideò potest sericum producere: cælestia corpora experientiâ nouimus influere in nos, vnde probabiliter inferimus, habere virtutem mediis eis influxibus aliquid substantiale producendi, in Angelis nec leue est iudicium.

Replicatur. Respondetur replicæ.

Replicabis, Ea experientia in corporibus non sufficit ad concedendam eis talem virtutem. 9
Respondeo, Si non sufficit, non concedatur nec quidem cælis talis virtus; at tunc multò minùs cogeremur eam Angelis concedere.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm sint productiui aliarum qualitatum.

Negat consequenter P. Suarez etiam hanc virtutem Angelis.

PATER Suarez cap. 26. consequenter, & meritò, hanc etiam virtutem Angelis negat, quia non est necessitas vlla, nec leue fundamentum vt eis concedatur plus quàm in ordine ad formas substantiales; addit tamen vnum vel alterum argumentum, quod non videtur admodum efficax. illud est: Si Angelus haberet virtutem producendi tales qualitates, deberet etiam habere ad producendas formas substantiales, ad quas disponunt; quia sicut ordinantur qualitates illæ ad introductionem formarum substantialium, ita etiam vis productiua illarum debet ordinari ad producendam formam substantialem. Hoc argumentum non est efficax: nam caussa potens producere dispositiuam qualitatem, non ideò debet posse producere formam: etenim in sententiâ communi, docente calorem à solo calore oriri vt à caussâ adæquatâ, non ideò necessariò fit, ipsum calorem habere virtutem immediatam producendi formam substantialem; ideò meliùs sentiunt qui eam virtutem illi negant.

Primum P. Suarez argumentum.

Argumentum non est efficax.

Vrgetur argumenti P. Suarez inefficacitas.

Vlteriùs, lux est productiua caloris, non tamen formæ substantialis. Neque potest probabiliter soli & aliis corporibus non vitalibus tribui vis productiua & plantarum, & animalium; cùm tamen sæpè producant dispositiones ad tales formas. Idem rursus vrgeo: nam licet de facto, vbicumque est vna virtus, simul altera esset; non tamen propterea in ordine ad potentiam Dei absolutam dicendum est, ita eas duas virtutes esse connexas, vt non queant separari. quæ enim in hoc contradictio? quòd si possunt separari, ergo consequentia non est bona, *Angelus caret vnâ, ergo & aliâ.* Neque confirmatio suprà posita vrget: nam etiamsi ipsa qualitas producta vim habeat disponendi subiectum, non tamen semper à quocumque agente ad quamcumque formam ordinatur: etenim lignum calefacit aut frigefacit passum; non tamen ideò vim habet calor, vt ab eo ligno procedens, ad hoc, vt charta conuertatur in lignum, & sic in aliis rebus non operatiuis aliarum formarum substantialium; quales innumeræ reperiuntur in rerum naturâ. 10

Confirmatio à Suarez suprà allata infirmatur.

Secundum argumentum Patris Suarez.

Secundum argumentum P. Suarez est, quia etiam qualitas corporea conuenit cum formâ substantiali in hoc, quòd est dependere à subiecto, & facere compositionem cum illo; ergo non potest produci à re simplici. Quo argumento vsus etiam fuerat contra productionem formarum substantialium, & hic arbitratur habere eamdem vim: nam quòd formæ substantiales sint paulò perfectiores, non consideratur

in

in præsenti, cùm conueniant cum eis formæ accidentales in modo essendi.

11 *Etiam hoc argumentum reiicitur.* Hoc argumentum à me suprà reiectum hîc specialiter reiicitur: nam licet Angelus sit substantialiter simplex, non tamen est expers compositionis accidentalis: nam sine dubio cum actibus cognitionis, volitionis, habitibus, potentiis, quas distinguit in eis Suarez, facit veram compositionem accidentalem; ergo ex hac parte satis est similis in modo essendi accidentibus materialibus, non quoad inhæsionem, sed quoad compositionem accidentalem: in quo præcipuè consistit similitudo à Suario requisita. *Confirmatur vis reprehensionis contra P. Suarez. Primò. Secundò.* Confirmo euidenter. Primò, anima rationalis est productiua caloris in homine, &c. & tamen non est dependens à subiecto inhæsiuè. Secundò, etiam ipse Angelus est productiuus qualitatum spiritualium in se, licet non inhæreat; ergo eodem planè modo, licet non sit similis accidentibus materialibus in puncto inhæsionis; quia tamen est capax compositionis accidentalis, poterit talia accidentia producere in corporibus: cur enim carentia compositionis impediet, ne in aliis producat formas accidentales, & non impediet, ne in se producat? *Tertiò.* Tertiò, etiam producit in aliis vbicationem materialem, non obstante defectu similitudinis, ergo poterit producere alia accidentia materialia. 12 *Respondetur tertia instantia.* Respondebis huic instantiæ, motum seu vbicationem esse perfectissimam inter omnes motus materiales, quia minùs mutat subiectum. Quod confirmat ex Aristotele & D. Thomâ; ideoque ait, Angelum debere participare supremum in genere inferiori: nam supremum infimi contingit infimum supremi, ergo cùm in se possit producere vbicationem, poterit & in aliis.

Solutio instantia tertia non est planè ad rem. Hæc tamen solutio non videtur posse sustineri. Primò, quia falsum est, perfectissimum motum materialem esse ad vbi. Quis enim dicet, per sensationes & cognitiones materiales non multò perfectiùs moueri animal, quàm per motum localem? Quod verò additur, per vbicationes minùs immutari subiectum, etiam videtur falsum. *An motus localis sit minimus, & ideò perfectissimus inter mutationes.* Dixi enim sæpè, in ratione distinctionis tam realiter distingui à subiecto modum, quàm ceteras formas reales: quòd enim dicatur ea distinctio modalis, solùm denotat, eam formam distinctam non posse nec diuinitus sine eo subiecto conseruari; hoc autem per accidens est omnino ad maiorem minorémve mutationem subiecti. Adde, fortè vbicationem esse qualitatem, vt alibi probaui. Sed age, concedamus ex eo capite minorem esse mutationem, numquid propterea erit magis perfecta? certè in hoc sensu maximè mutatur substantialiter corpus per animam rationalem, & quidem plus quàm per formam vermis aut caloris: quia si maior inseparabilitas formæ à subiecto facit minorem mutationem, ergo maior separabilitas faciet maiorem mutationem: atqui anima rationalis est 13 maximè separabilis à subiecto inter omnes formas; ergo magis per eam mutabitur subiectum: at quis propterea dixit, simpliciter per illam fieri imperfectissimam mutationem? ergo argumentum illud de minimâ mutatione nullum est.

Quòd si semel admittitur, vbicationem non esse supremam inter mutationes, iam corruit illud de supremo infimi, &c. Denique adde, siue ea sit perfectissima mutatio, siue non, semper tamen contra illam militare argumentum P. Suarez, quòd non detur similitudo in modo essendi Angeli: qui defectus non tollitur ex eo quòd sit suprema aut infima inter mutationes. Semel autem eo principio generali reiecto, totum argumentum redditur debile ad quamcumque materiam.

Respondetur vlterius ad axioma Patris Suarez. Neque etiam verum videtur quod additur, supremum infimi contingere infimum supremi: dupliciter enim id potest intelligi. Primò, vt, sicut qui est infra alium, tangit alium; non tamen propterea est in eodem loco, sed immediatè infrà. & in hoc sensu verum est axioma. At inde non suadetur illum motum conuenire Angelis, sed esse maximè illis vicinum, ita vt nullus medius interponi possit; sicut inter duas species inæquales sibi immediatas non propterea inferior attingit siue æquat perfectionem superioris. Vnde etiam non sequitur, quòd supremum infimi possit producere infimum supremi. Alter sensus est, quòd attingat, siue sint æqualis perfectionis: & in hoc falsum est illud principium, vt ex dictis constat; in hoc autem solo sensu deberet accipi, vt aliquid in præsenti inferri ex illo possit.

Hinc tandem concludo, ob rationem Patris Suarez non posse consequenter Angelis negari virtutem producendi alias qualitates, & concedi respectu motus localis. 14 *Propter argumentum Patris Suarez non potest Angelis negari virtus productiua aliarum qualitatum.* Ergo, his argumentis relictis, & concesso (eo modo quo superiùs dixi de substantialibus) posse aliquam esse diuinitus creaturam spiritualem eiusmodi qualitatum productiuam; quia in hoc nulla, nec quidem probabilis repugnantia ostenditur; dicendum tamen est, Angelis eam vim non conuenire, quia nullum est fundamentum aut experientia pro illâ: è contrario verò communis auctoritas facit negantem sententiam ferè certam; *Neganda est tamen ea virtus Angelis de facto propter communem auctoritatem.* quandoquidem ratio de eâ nihil nobis dicit in vnam aut alteram partem.

Vbi aduerte, meritò à P. Suario impugnari eos, qui distinguunt inter qualitates aliquas corruptiuas seu dispositiuas ad alias formas, & qualitates non dispositiuas, qualis est lux; conceduntque, has posse ab Angelis produci, illas verò non: *Eadem est ratio de qualitatibus dispositiuis ad alias formas, & de non dispositiuis.* meritò, inquam, hos reiici, quia non est maior ratio concedendi Angelo virtutem ad vnam quàm ad alias; nec experientia quidquam speciale in vno casu magis quàm in altero ostendit, ergo debet consequenter in omnibus eis negari talis virtus. Fortè Pater Suarez, qui docet alibi, ex vi productiuâ qualitatum disponentium inferri vim productiuam ipsius formæ substantialis, citiùs debuisset negare Angelis virtutem productiuam qualitatum corruptiuarum, quàm non corruptiuarum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Angelus possit assumere corpus.

HAc de re fusè & eruditè P. Suarez à capite 33. vsque ad 39. Nos breuiùs rem totam comprehendemus; non enim est valdè difficilis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam certiora præmittuntur.

15 *Angelos assumpsisse corpora, probatur ex Scripturâ & historiis sacris & profanis.*

PRIMVM, Angelos siue bonos siue malos sæpè corpora assumpsisse, per illa hominibus apparuisse, & cum eis locutos. ita ex Scripturâ & historiis tam profanis quàm Ecclesiasticis certissimò constat. Illud circa hanc suppositionem verti potest in dubium, vtrùm illæ apparitiones fiant per sensuum illusionem, nullo planè obiecto videndo de nouo applicato; an verò ibi fuerit facta immutatio in corpore apparente, siue ea sit productio coloris, siue alia quæcumque, de quo infrà. Nonnulli conantur ostendere, esse omnino certum, eas apparitiones hoc secundo modo fieri. Probant autem id Primò, eò quòd Angeli visi sunt à multis, locuti sunt, deambulauerunt, &c. quando autem fit per immutationem phantasiæ, solùm videtur ab eo cuius phantasia immutatur, non ab omnibus. Verùm hæc ratio non vrget: dicent enim aduersarij, tunc in omnibus videntibus fuisse phantasiam immutatam ab Angelo, cuius virtus ad hæc omnia extenditur. Secundò id probant, quia Angeli non decipiunt, ergo se non ostendunt per immutationem phantasiæ. Sed neque hoc vrget, quia fortè probabilius est, etiam de facto hoc modo se ostendisse. & certè Concilium Ancyranum, de quo suprà, ita censet de visionibus Ezechielis Prophetæ, & B. Ioannis in Apocalypsi: nec enim tunc propriè est deceptio: nam cùm Angeli ipsi verè ibi sint, & se cupiant manifestare, parùm interest, quòd id faciant in ficto corpore humano, vel immutando phantasiam, ac si verum corpus viderent: nam si ad rigorem deceptionis attendere velimus, etiamsi habeant corpora, videntur decipere: format enim homo videns iudicium, quia ibi esset verum humanum corpus; cùm tamen reuerà non sit nisi fictum.

Apparitiones Angelorum fieri factâ immutatione in corpore apparente, probant aliqui Primò. Non vrget.

Probant Secundò. Non vrget.

16

Probant Tertiò.

Tertiò vrgent, quia Christo Domino apparuit dæmon visibiliter; & tamen non potest dici, illum habuisse potestatem immutandi illius phantasiam. Confirmatur: ante peccatum in statu innocentiæ non habuit diabolus potestatem immutandi Heuæ phantasiam; ergo serpens, per quem apparuit, fuit aliquid externum & aptum ad immutandos Heuæ sensus. Posset fortè ad illud de Christo responderi. Primò, permissam diabolo eam vim immutandi phantasiam, & sic se ostendendi. Et certè difficultas etiam videtur esse communis: nam cùm Christi phantasia (etiamsi verè ibi fuerit aëreum corpus) vt verum tamen & humanum illud apprehenderit, videtur eodem modo decepta. Quòd si dicatur intellectus eam correxisse, ne iudicaret esse verum, facilè reiicietur: nam phantasia, sicut reliqui sensus externi, non subiacent intellectui in apprehensionibus suis. Quantumuis enim intellectus dicat in iride nullos omnino esse veros colores, tamen visus & phantasia suo modo iudicabunt seu apprehendent ibi esse, perinde ac si intellectus nihil dixisset; ergo si semel phantasiæ species immutantur, non impeditur ab intellectu. Secundò, ad instantiam de serpente responderi posset, fuisse sine dubio ibi verum corpus serpentis, & per illud diabolum locutum; quod non repugnat vllo modo; at in aliis casibus, quia non potest à dæmone obiectum exterius ita immutari, vt terminet veram visionem, solùm fieri per imaginationis immutationem.

Confirmatur.

Respondent aliqui ad Tertium argumentum.

17

Respondent aliqui ad confirmationem.

Solutio hæc secunda sufficientissima videtur; prima verò de Christo non videtur sustinenda, quia quodammodò repugnat ipsius dignitati ea deceptio. Quod verò ibi dicitur, difficultatem esse communem, negatur facilè: nam quando est obiectum coloratum foris, non errat visus, ergo in eo non est deceptio, non aliter ac quando intuetur iridem aut colores in collo columbæ. est enim adhuc sub lite, vtrùm omnes colores sint reflexiones tales, aut tales lucis. Præterea visus nihil dicit, quòd sub eis coloribus sit vera anima rationalis & caro; id enim ab intellectu iudicari deberet; hic autem error non habuit locum in Christo, quia intellectus clarè videbat, quid sub corpore illo aëreo lateret.

Secunda responsio est bona, prima verò non potest sustineri.

Videntur ergo satis probabiliter eiusmodi apparitiones probatæ ab eis auctoribus. Adducit etiam P. Suarez aliqua testimonia Patrum, quibus non parum confirmatur eadem veritas. Pro quâ hæc solida formatur ratio: Cùm Scriptura & Patres passim loquantur de his apparitionibus vt veris, dicantque visos, auditos Angelos, collocutos, &c. possintque verba hæc propriè, & vt sonant intelligi; ostendemus enim paulò pòst quî id fiat; non debemus ad tales sensus improprios recurrere, vt non quidem apparuerint, sed homines falsò iudicauerint sibi apparuisse.

18 *Scriptura & Patres debent de veris Angelorum apparitionibus intelligi.*

Obiicitur tamen communiter contra hanc suppositionem, animas defunctorum aliquando etiam apparere; & tamen id solùm per imaginariam repræsentationem fieri potest. Secundò etiam obiicitur Concilium Ancyranum, de quo nos suprà fusè: in cuius fine vt fidei dogma stabilitur, lamias seu sagas non ferri propriè à dæmone, licet ipsæ id ita fieri credant, sed per solam imaginationis apprehensionem contingere; ergo dæmones non habent potestatem verè apparendi in corporibus, ergo nec Angeli. Patet consequentia, quia in naturalibus non sunt dæmones minùs potentes: non enim fuêre priuati in pœnam peccati nisi præcisè supernaturalibus.

Obiectio de animabus defunctorum.

Obiectio ex Concilio Ancyrano.

Respondeo tamen ad primum, etiam animas defunctorum posse verè hominibus apparere; à quibus autem tunc formetur illud corpus, huius loci non est. Ego, qui alibi docui posse eos mouere corpora, facilè tribuam id ipsis animabus. Alij vel dæmoni, vel Angelo bono, vel Deo ipsi tribuent eam corporis formationem. Secundò respondeo, si in animabus est specialis caussa, tunc consequentiam ab illis ad Angelos nullam esse; vt in simili sæpè dictum est.

Respondetur primæ obiectioni.

Ad secundum de Concilio satis superque suprà responsum est à me. videantur ibi dicta. 19

Respondetur secundæ obiectioni.

Nunc Secundò addo, etiamsi id ibi de sagis negetur, non tamen vel leuiter propterea negatum, dæmonem Christo verè apparuisse, ipsumque supra pinnaculum templi & ad montem altum portasse; habet ergo dæmon vim assumendi corpora, quidquid sit de facto circa sagas.

Secundò supponendum, Angelos aliquando apparere

Angeli apparent ali-

quando vni homini, & non omnibus simul ibi existentibus.

apparere vni homini, & non omnibus simul ibi existentibus, imò & brutis, non verò hominibus. Sic ille, qui quondam asinæ se priùs ostendit quàm Balaam; dubitari autem circa hoc Primò potest, quî id fiat, vt cùm obiectum sit visibile ab omnibus, non tamen omnes illud videant.

P. Suarez censet, in bonis Angelis id fieri Deo diuinitus negante concursum, ne alij videant Angelum præsentem, sed solus ille cui vult præcisè apparere; in malis verò ex velocissimâ turbatione medij, per quod species rectà emitti deberent ad alios ibi astantes. Ego tamen dicerem, si dæmones naturaliter possunt facere eam alterationem medij, posse & bonos Angelos, nec necessum esse ad noua miracula

Declaratur modus, quo Angelus potest apparere vni, & non alteri ibidem existenti.

confugere; vnde probabilius puto, in prædictis casibus semper ab ipso Angelo medium turbari, & impediri productionem specierum, vel interponendo alia corpora incapacia specierum inter se & illos quibus se occultare volunt, cùm aliis manifestantur; vel applicando aliunde alia obiecta, in quibus ceteri occupentur.

20

Angeli possunt vel vera vel ficta corpora assumere.

Tertiò supponendum, posse Angelum aut dæmones, si secundùm se considerentur, vel intrare corpus cuiusque animalis, & per illud loqui, ac in eo se manifestare. quo casu difficultas non est in explicandâ materiâ talis corporis: constat enim esse eam, quâ illud animal componebatur; vel posse assumere corpus non veri animalis, sed ficti. Hoc enim ex primâ suppositione constat, & in eo casu est difficultas, vnde & quomodo accipiat illam materiam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Soluitur difficultas.

Angelos in suis apparitionibus formare sibi corpora è materiâ cæli, sensit D. Isidorus, & Beda. Hæc sententia non subsistit.

In quâ quæstione duas refert P. Suarius sententias. Vna est eorum, qui è materiâ cæli dicunt Angelos sibi formare corpora. quæ videtur fuisse sententia D. Isidori libro 1. de Summo bono cap. 10. & Bedæ: non tamen potest vllo modo sustineri, quia (vt benè Suarez) ea materia non est separabilis à cælo. Secundò, quia cùm sit sub formâ incorruptibili, non potest esse apta ad recipienda aliqua accidentia, quibus quoad aspectum immutari potest. Testimonio Isidori respondet Suarez, fortè illum nomine cæli aërem intellexisse.

Tertulliani eā de re opinio etiā reiicitur.

Alia opinio est Tertulliani, aientis materiam corporis assumpti esse ab Angelis creatam de nouo. Reiicitur tamen communiter, & meritò; tum quia Angeli non habent virtutem creatiuam; tum quia non est necessitas talis creationis. Addo & tertiam, quia tale corpus creatum de nouo non haberet locum vbi esset: non enim posset cum ceteris penetrari, quia id repugnat corpori; vacuitatem autem nullam inueniret quam occuparet, ergo.

21

Angeli formant sibi corpora ex materiâ aliquâ sublunari cum formâ substantiali.

Dicendum igitur est, tale corpus esse materiam aliquam sublunarem cum formâ substantiali, quia ab hac non potest materia separari virtute Angelicâ; an autem aër purus sufficiet, quia nimis rarus, dubium est. Probabile tamen, illum purum non posse condensari ad soliditatem requisitam pro carne humanâ palpabili, ideoque debere alios vapores aut corpora misceri crassiora.

Pro meliori tamen intelligentiâ aduerte, in hac assumptione duo considerari posse. Primum est, exterior forma corporis, quam Angelus tanquam bonus figulus facilè potest dare cuilibet materiæ densæ. neque in hoc est vlla difficultas. Secundum est, accidentia visibilia & palpabilia. & in hoc est maior difficultas, quomodo ab eo producantur, & qualia sint. Tertullianus apud Suarium cap. 35. putat, Angelos verè organizare & disponere corpora humana quæ assumunt; reiicitur autem ab aliquibus inde, quia sequeretur formam rationalem introducendam: nam hæc naturaliter debetur corpori disposito, ergo dantur homines, qui non sunt ex semine Adæ, nec qui in peccato concepti. quod est erroneum. Hoc tamen argumentum non videtur efficax: negabit enim Tertullianus sequelam: nam licet fortè naturaliter id efficere posset Angelus, non permittetur à Deo dare vltimā dispositionem: neque sequentur ea absurda quæ infert arguens; sicut propter minores caussas non permittuntur à Deo imitari propriam subscriptionem & syngrapham, occidere quoscumque, & infinita alia, quæ indubitanter possunt naturâ suâ præstare.

Tertullianus putat, Angelos verè organizare corpora humana quæ assumunt.

Reiicitur opinio Tertulliani ab aliquibus, sed non satis efficaciter.

Viderunt hanc solutionem auctores; eam autem impugnant, probando Angelos non habere virtutem ad producendam eam dispositionem etiam in gradu inferiori. At hæc impugnatio non est tam prosecutio absurdi illati contra Tertullianum, quàm planè nouum argumentum à priori contra totam sententiam; & nec quidem sufficienter ostendit, cur applicatione causarum secundarum non possit talis dispositio produci; augetur autem difficultas ex eo, quòd omnes hæ dispositiones videntur resultare ex primarum qualitatum temperamento. 22

Melius opinio Tertulliani refutatur.

Ego in hac difficultate non dubito, similes dispositiones de facto non produci: non enim sunt necessariæ ad eas apparitiones; nec videtur rationi congruum, vt Deus permittat eas à dæmonibus produci. Vtrùm autem naturâ suâ habeant vim eas producendi applicando actiua passiuis, difficilius est; ego breuissimè sub disiunctione primò respondeo, posteà absolutè.

An Angeli naturaliter possint materiam organizare & disponere ad animam rationalem.

Dico ergo Primo, Si dispositiones humanæ (& sic de aliis animalibus) non sint nisi quatuor primæ qualitates in debito temperamento, & aliæ secundæ pullulantes necessariò ex primis illis in eo certo gradu sibi respondentibus; puto omnino certum, ab Angelis, naturaliter loquendo, posse materiam organizari, & vltimò disponi ad animam rationalem; non quia immediatè ipsi Angeli habeant virtutem producendi calorem, &c. hoc enim negatum est suprà; sed quia possunt applicare actiua passiuis, & perfectè tangere correspondentiam primarum qualitatum requisitam ad animam: ex eâ autem naturaliter resultabunt qualitates secundæ; & sic perficietur totum integrum temperamentum. 23

Dico Secvndo, Si corpus humanum, præter dispositiones primarum qualitatum diuersas à primis, & secundas, quæ naturaliter oriuntur ex primis, includat alias diuersæ speciei, quæ oriantur ab animâ, vel à potentiâ in illâ inhærente;

rente; Angelum non habere vllo modo virtutem, vt disponat vltimò materiam ad animam rationalem; quia ipse non potest immediatè ea accidentia producere, neque applicando alias caussas, quia in eis non continentur, vt supponimus, ergo, &c.

Probabilius est, talia specialia accidentia esse in animantibus, præsertim perfectioribus.

Dico Tertiò absolutè, multò probabilius esse, talia specialia accidentia esse in animantibus, præsertim perfectioribus: neque enim mihi persuadere possum, etiamsi ex terrâ & aquâ fiant omnes combinationes frigoris & caloris possibiles ab agente naturali, futuram ibi mollitiem carnis humanæ, aut ossis duritiem, vel cordis, & aliarum partium propriam compositionem. Et clariùs id vrgetur in aliis delicatioribus & subtilioribus humani corporis partibus, pro vitalibus & sensitiuis operationibus à naturâ efformatis. Vnde concludo, &

24

Angeli non possunt disponere corpora per vera accidentia humana.

Dico Qvartò, Angelos non posse disponere corpora per vera humana accidentia, quia ea non possunt producere, vt ostensum est; quod verò etsi possent, de facto tamen ab eis non fieret, dixi paulò antè.

Potest autem dubitari, An saltem de facto defunctorum corpora ab Angelis assumantur, vt sic magis se occultare & vt vera animantia ostendere possint. dixi *de facto:* nam si naturæ suæ relinquãtur, non dubium illos posse ea assumere. Respondeo, probabile esse, bonos Angelos id non efficere: videtur enim eis indignum intrare exanime cadauer, nisi sit alicuius sancti viri: tunc enim non dedecebit Angelos illud assumere; quia verò tunc per ea corpora se non volunt ostendere, ac si essent Sancti illi quorum ea sunt, sed ac si essent Angeli. non credo etiam ab eis talia assumi. Circa dæmones Primò videtur certum, eos non assumere corpora iustorum, quia magis illa æstimantur à Deo, quàm vt permittantur vt propria à dæmone indui. Vtrùm autem peccatorum: negant quidam, quia non dat Deus illis licentiam, vt in tantum decipiant homines. Hæc tamen ratio non vrget: quia tam decipiunt per ficta quàm per verè mortua. Ego dico, si aliquibus historiis credimus, probabile est ea assumi, quia extrahendo ea ex sepulchris, in eis sæpè homines vexarunt. quod non ad animam ipsius defuncti, sed ad diabolum debet reduci. Et certè in his partibus audio passim id contigisse, & contingere; nec video cur non id dæmonibus permittatur.

Probabile est, bonos Angelos de facto non assumere, etiam si id possint, corpora defunctorum, ne quidem sanctorum virorum. Dæmones corpora iustorum non assumunt.

25 *Probabiliter, dæmones sæpè corpora peccatorum assumere, patet ex historiis.*

Quomodo Angeli & dæmones palpabiles se præbeant in corporibus.

Iam autem oportet explicare, quandoquidem frequenter non sunt in eis corporibus vera accidentia, quomodo tamen palpabiles se præbeant tam dæmones quàm Angeli. Hæc difficultas torsit Augustinum apud P. Suarez cap. 35. Puto tamen facilè posse explicari: nam licet spiritus purus non sit palpabilis, iuxta illud Christi Domini Lucæ 24. *Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet.* imò & eodem modo etiam corpora valdè subtilia, vt ignis, aër, &c. impalpabilia sunt: vnde Christus Dominus (vt benè obseruauit Suarius) non solùm eo loco voluit probare, se non esse purum spiritum, sed nec habere corpus aëreum, sed verum & reale humanum. licet, inquam, hæc ita sint, quia tamen alia corpora densa & non animata proculdubio palpantur, videtur posse ab Angelo applicante actiua passiuis calorem in primis omnino similem calori manus accipi, deinde mollitiem ex commixtione variorum corporum, ita vt à tangente non possint discerni, an sit vera caro: nam dum quis tangit faciem, vel manum v.g. non videtur percipere ibi alias qualitates quàm mollitiem & calorem; vtraque autem potest ab Angelo in corpore assumpto produci ex applicatione agentium, ex cessione & resistentiâ ipsius; ergo potest deludere prorsus sensum tactus, qui aliàs non est valdè subtilis.

Angeli videntur posse ita accidentia carnis humanæ imitari, vt vera caro videatur.

Hæc sunt valdè probabilia; quia tamen cum P. Suario censeo, quando tangitur humana caro, non solùm sentiri calorem in certo temperamento, nec solam duritiem: suprà enim dixi, non posse, quomodocumque disponatur calor, aut aliæ qualitates, resultare mollitiem humanæ carnis (quod, vt refert P. Suarez ex quâdam historiâ, ipsemet dæmon fassus est, se scilicet non posse tactu caussare in homine eam delectationem, quæ ex veræ humanæ carnis attrectatione percipitur.) quia ergo hæc ita sunt, dico in præsenti, non posse Angelum naturaliter ita disponere aëreum corpus, vt per tactum discerni non possit à vero humano corpore; sed si homo diligenter & cum reflexione illud tangat, fore, vt facilè dignoscat non esse verum; quia tamen, quando nescitur ipse Angelus esse, homo pergit in bonâ fide, reputans esse verum hominem; vt contigit Abrahamo lauanti pedes trium Angelorum, & Tobiæ, quotiescumque Raphaëlis manum apprehendit; facilè non aduertitur fallacia. & hanc puto veram esse huius difficultatis solutionem. 26

Probabilius tamen est, non posse Angelum vera carnis mollitiem perfectè in assumpto corpore exhibere.

Numquam potest Angelus naturaliter ita disponere aëreũ corpus, vt per tactum discerni non possit à vero humano corpore.

Posset autem hîc quæri, quæ sint illæ qualitates diuersæ, in quibus diximus consistere humanæ carnis mollitiem. Respondeo, quæstionem non esse huius loci; breuiter tamen dico, nos non posse aliter illam explicare quàm ex diuersâ valdè sensatione, quam habemus, dum tangimus manum hominis, ab eâ, quam habemus, dum tangimus quamcumque aliam rem, siue mollem siue duram. & hoc sufficit pro præsenti difficultate. 27

De accidentibus in ordine ad visum minor est difficultas, quia nos experimur, videri sæpè colores fictos, seu apparentes; vt in iride & in triangulari vitro constat. Possunt ergo Angeli similes immutationes in medio facere, vt hoc modo appareat varietas colorum, quam requirit corpus assumptum.

SECTIO QVARTA.

Digreßio de Dei apparitionibus.

Antequam alias difficultates ad assumptionem corporum pertinentes expediamus, opportunè ex dictis quæritur, vtrùm etiam Deus possit assumere corpora eo modo quo Angeli. Respondeo, omnino posse. Potest enim Deus se in talibus corporibus præbere videndum: potest item immediatè per se sine alterius interuentu ea corpora disponere pro assumptione, item & mouere, vt ambulare videatur, loqui, &c. nec in assumptione hac vlla cernitur

Deus potest etiam assumere corpora eo modo quo Angeli: etiam immediatè per se ea disponere pro assumptione, & ea mouere.

cernitur indecentia, ratione cuius Deo debeat denegari. Hæc certa.

SVBSECTIO PRIMA.
Duo dubia deciduntur.

ILLVD Primò dubium, vtrùm Deus seipsum ostenderit de facto in nouo aut veteri Testamento assumendo etiam corpus, an verò soli Angeli nomine Dei id effecerint. Hac de re fusè & eruditè P. Suarius lib.6.cap.20.& 21. Ac in primis supponendum est ex multis Scripturæ locis, Deum simpliciter apparuisse hominibus. Dico *simpliciter* (quia iam abstraho à modo quo id factum est, & cuius ministerio:) ferè autem omnes apparitiones, de quibus in veteri Testamento fit mentio, Suarez ibi tetigit; addiditque regulam ad dignoscendum, quando illæ sint Dei, quando verò præcisè Angelorum: illas scilicet esse Dei, in quibus vel ex verbis ipsius qui apparet, vel ex historico ipso sacro, vel ex audiente ipso, qui intellexit eam apparitionem, constat illas esse Dei, non solius Angeli. de quibus in particulari exempla ponit. sed res est facilis & obuia scientibus Scripturam. Regula autem hæc locum habet, etiamsi in eis apparitionibus ponatur vox *Angelus:* nam & hæc sæpè solet Deo tribui, vt Genes.22. quando ad Abrahamum in Isaac vibraniem ictum clamasse de cælo dicitur Angelus, statim verò additur: *Nunc agnoui quòd timeas Deum, & non pepercisti filio tuo propter me.* Hæc enim vltima verba ostendunt, Deum fuisse qui vocauit & locutus est.

Deum simpliciter apparuisse hominibus, probatur ex multis Scripturæ locis.

28 *Regula Patris Suarez ad dignoscendas apparitiones Dei ab apparitionibus Angelorum.*

Aduertendum, circa has apparitiones eas aliquando esse solùm quoad auditum (vt in hac Abrahami:) auditur enim loquens, & non videtur; aliquando etiam quoad visum, quando se Deus ostendit in formâ visibili, quæcumque illa sit, siue hominis, siue animalis, vt columbæ, siue linguarum, vt in festo Pentecostes.

Apparitiones Dei aliquando sunt solùm quoad auditum; aliquando etiam quoad visum.

Illud hîc in dubium potest Secundò reuocari, an omnes apparitiones Dei in veteri Testamento fuerint solius Verbi diuini, an verò Dei vt trini, seu omnium personarum. Posse vnam personam sine aliâ apparere, certum est; non quia vna sine aliâ producat ad extrà corpus in quo apparet, aut illud formet (hoc enim ad apparitionem non requiritur;) sed quia per voces vel signa specialiter vna persona pro aliâ denotatur; ergo de possibilitate non est dubium. quid verò de facto contigerit, haud ita certum. Multi Patres censent solum Filium se ostendisse, eò quòd dicatur Ioan.1. *Deum nemo vidit vmquam*; vbi *Patrem* subintelligunt. Nihilominùs illa apparitio de tribus Angelis Genes. 18. Abrahamo sedenti ad ilicem Mambre satis clarè ostendit totam fuisse Trinitatem. quod & multi Patres docent. Vide Suarium à num.10. vbi hoc ipsum ex aliis apparitionibus probat. Et potest ratione idem suaderi, quia in multis ex eis apparitionibus nihil penitus est quod denotet præcisè solum Filium, vt in eâ Abrahami. Et rursus, quando Deus eumdem Abrahamum è terrâ suâ iussit exire, quando immolare filium, quando benedixit, quando Moysi in rubo, quando legem dedit in monte, &c. cur ergo eas restringemus ad solum Verbum? Nec testimonium allatum vrget, vel quia in eo sermo est de visione clarâ; vel quia τὸ *Patrem* Ioannes non habet in suo testimonio; vnde videtur sine fundamento ibi subintelligi.

Vna persona diuina sine aliâ potest apparere.

29 *Deum Filium in veteri Testamento solùm apparuisse, multi Patres censent. Abrahamo sedenti ad ilicem Mambre tota Trinitas apparuit. Sanctissimam Trinitatem apparuisse, ex multis apparitionibus probatur.*

Addimus tamen, aliquando specialiter Patrem, aliquando Filium, fortè & Spiritum sanctum apparuisse. Patrem putant aliqui specialiter præfiguratum Gen.18. per Angelum, qui Sodomam duos alios misit, quasi ille duas alias personas misisset; & clariùs Daniel. 7. vbi hæc habentur: *Et ecce quasi Filius hominis veniebat, & vsque ad antiquum dierum peruenit.* Ecce Patris & Filij satis aperta apparitio. Specialiter etiam ipsum Filium in ariete sacrificato ab Abrahamo, Ambros. lib.1. de Abrahamo apparuisse censet. De Spiritu sancto non ita constat. Putant aliqui 3. Reg. 19. in sibilo auræ tenuis Eliæ apparuisse. Alij etiam in monte Sinai, dum data est lex: dicitur enim ea scripta digito Dei; per digitum autem Dei significari solet Spiritus sanctus, ergo. 30

Aliquando specialiter Deus, aliquando Filius, fortè & Spiritus sanctus apparuit.

Secundò dubitari potest, an quòd de apparitionibus Patris & Spiritus sancti diximus, locum habeat etiam in nouo Testamento. Negant multi, quia Deus non apparet nisi sub figurâ humanâ: atqui in nouo Testamento nulla talis est apparitio in figurâ humanâ, ergo. Respondeo tamen ex dictis paulò antè, constare etiam in antiquo Testamento, Deum sæpè apparuisse in figurâ non humanâ, rubi, auræ tenuis, &c. vnde ex hoc capite non potest negari, apparuisse etiam in lege gratiæ. quod absolutè manifestè probatur ex apparitionibus Spiritus sancti in columbâ, in linguis igneis; Patris æterni in monte Thabor. & in historiis Ecclesiasticis aliæ fide dignæ apparitiones omnium personarum leguntur, quas non est necessum hic ponere. Quòd verò quidam dicunt, eas non fuisse apparitiones, sed solùm signa quædam specialiter denotantia Spiritum sanctum; hoc, inquam, non est ad rem, quia ea ipsa signa denotantia Spiritum sanctum constituunt formaliter apparitionem illius. An autem tunc temporis simul sit assumptio corporis, statim dicetur.

In nouo Testamento Patrem & Spiritum sanctum negant apparuisse aliqui, sed malè.

Probatur ex apparitionibus Patris & Spiritus sancti, & historiis Ecclesiasticis.

Circa apparitiones verò ipsius Christi in lege gratiæ breuiter aduertendum est, illum in proprio & reali corpore inter homines vixisse vsque ad mortem: de quibus apparitionibus nihil in præsenti dico, sicut nec de illis, quas post resurrectionem in vero eodem suo corpore exercuit. De aliis autem post ascensionem, dicendum breuiter aliquas fuisse reales, seu personales, in quibus ipsemet Christus verè & realiter se ostendit; & probabile est talem fuisse, quando Saulo prope Damascum se ostendit. Probabile etiam puto, Stephanum realiter vidisse ipsum Christum ad dextram Dei sedentem. Potest etiam probabiliter illa annumerari, quando Christus S. Petro è carcere fugienti apparuit crucem baiulans, quasi secundò moriturus, licet de hac sit magnum dubium. Aliæ sunt non personales, quibus, ipso Christo verè ibi non existente, sed formato ab Angelis aliquo corpore, Christus vt præsens significabatur: & tales fortè maiori ex parte sunt quæ in historiis Ecclesiasticis narrantur. Et eodem modo id ad beatissimæ Virginis & aliorum Sancto- 31

Post Christi ascensionem apparitiones eius aliquæ fuerunt reales; & quæ.

Aliæ Christi apparitiones fuerunt non personales; & quæ.

Apparitiones B. Virginis &

Sanctorum sunt etiam non personales.

Sanctorum apparitiones extendi debet: non enim est ratio dicendi eos vel deserere cælum, vel poni in duobus locis; an autem aliquando vel Christi vel beatissimæ Virginis fiant in propriâ personâ, res est incerta. Quando Christus in Eucharistiâ se ostendit sub figurâ hominis, probabiliter dici potest esse in proprio corpore, nisi appareat vel vt iuuenis, aut aliâ formâ, quam de facto non habet. sed de his satis.

Apparitiones Christi in Eucharistiâ sub figurâ hominis, probabiliter sunt in proprio corpore.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur præcipua difficultas.

32 Sit ergo tertium & præcipuum dubium, an apparitiones Dei factæ sint immediatè ab ipso Deo, an ab Angelis nomine Dei. Communiter asseritur, eas omnes factas ministerio Angelorum. Pro quo Tannerus multos citat auctores dub. 5. plures autem P. Suarez cap. 20. vbi eamdem sententiam defendit, & confirmat auctoritate Patrum. Videtur etiam esse iuxta mentem diui Pauli ad Galatas 3. vbi de lege à Deo Moysi datâ (vbi tamen ipse Deus nomine proprio loqui videbatur) sic ait: *Lex per Angelos ordinata est in manu mediatoris.* & ad Hebr. 2. v. 2. *Si enim qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus*, &c. Stephanus item Act. 7. v. 35. disertè asserit, Angelum apparuisse Moysi in rubo. Ratio autem est, quia & Angelo facile erat ea corpora formare, & Dei maiestatem decebat magis per Angelos loqui, quàm per se ipsum immediatè, ergo.

Communis sententia, omnes apparitiones Dei factas esse ministerio Angelorum. Probatur testimonio S. Pauli.

Ratio etiam suffragatur.

In hac quæstione video aliqua confundi, quæ distingui deberent: dixi enim suprà, ad rationem apparitionis seu assumptionis non requiri, vt ipse assumens formet sibi corpus; sed etiamsi ab alio formatum sit, posse per illud sese ostendere. Hoc ergo supposito, Primò de re potest quæri, an in eiusmodi apparitionibus talia corpora sint formata Angelorum ministerio; siue Deus dicatur ea assumpsisse, siue non. Secundò, an licet ab Angelo sint formata, Deus tamen ea assumpserit; an verò Angelus locutus sit, quasi delegatus à Deo ac substitutus, vt ibi loqueretur nomine Dei, non suo, etiamsi manifestaret se esse qui immediatè loqueretur: sicut si quis nomine Regis aliquid alteri intimaret, eo etiam modo quo Prophetæ dicebant populo, *Hæc dicit Dominus*, &c.

Distinguitur varius sensus.

33

Hoc posito, DICO PRIMÒ. Probabilius est, ea corpora & voces etiam ipsas formatas non immediatè à solo Deo, sed interuentu & ministerio Angelorum. Et hoc videntur sufficienter probare tum testimonia allata, tum ratio illa, quòd decuerit magis Deum vti Angelis vt ministris. nec contra hanc conclusionem quidquam obijci potest. Videatur P. Suarius suprà. Aduerto, conclusionem non solùm de apparitionibus factis in veteri Testamento, sed etiam in nouo intelligendam esse: ea enim ratio, quòd decentius sit, vt ipsi Angeli ministrent Deo ad formationem eorum corporum, æquè probat de vtraque lege. quod specialiter docet P. Suarius cap. 21. & libro vltimo de Trinitate cap. 6. estque communis ferè omnium sententia.

Probabilius est, corpora & voces formatas in apparitionibus non immediatè à solo Deo, sed ministerio Angelorum. Conclusio præcedens intelligenda est de apparitionibus in vtroque Testamento factis.

Dices tamen, Ad perfectionem legis gratiæ videtur pertinere, vt, postquam Verbum per seipsum corpus induit immediatè, etiam aliæ personæ sub visibilibus signis se immediatè ostendant, maximè verò quando apparitio aliarum personarum super Christum incarnatum fiebat; vt in baptismo, Spiritus sancti in formâ columbæ. Propter hæc nonnulli putarunt, in lege gratiæ Deum immediatè formare corpora. Alij respondent sub disiunctione: vel enim ea columba fuit vera, & tunc dicunt verè immediatè Spiritum sanctum per eam apparuisse; vel fuit apparens, & tunc solùm Angelum eam assumpsisse: discrimen assignant, quòd vera columba non potuit fieri ministerio Angelorum; secùs, apparens.

Obijcitur, in lege gratiæ diuinas personas sub signis visibilibus apparere debuisse. Nonnulli id concedunt.

34 *Alij sub disiunctione respondent.*

Respondetur tamen argumento, quòd Deus ipse immediatè formet ea corpora, aut ministerio Angelorum; de quâ formatione præcisè hîc agimus, per accidens esse ad dignitatem legis gratiæ: vnde non propterea debet fieri exceptio in ratione vniuersali, & quoad hoc non auget difficultatem, quòd fuerint supra Verbum ipsum incarnatum apparitiones illæ factæ. Distinctio item de columbâ verâ & apparente non est ad rem. Primò, quia, etsi fuerit vera, non continuò debuit ibi de nouo creari, sed potuit ab Angelo aliunde inuisibiliter ferri, immutando aliquo modo aërem; aut tam citò, vt ibi repentè Primò videretur apparuisse. Secundò, quia probabilius est, eam non fuisse veram columbam. Tertiò, quia etiam apparentem poterat Spiritus sanctus immediatè formare: licet etiam posset Angelus; non ostenditur autem, cur, datâ eâ hypothesi, non ipse Spiritus immediatè eam formauerit.

Respondetur melius.

Distinctio aliquorum non est ad rem.

Dices Secundò, Chrysost. hom. 4. in Matth. & Ambros. lib. 6. de Initiandis cap. 4. & Cyprianus Serm. de Baptismo Christi, docent Deum esse auditum in lege gratiæ, qui anteà non audiebatur. Omissis aliis solutionibus, nunc dico, eos Patres non ideò asserere corpora illa fuisse à Deo immediatè disposita, & voces formatas, sed Deum ipsum apparuisse. quæ duo sunt valdè distincta, vt statim explicabo; nunc autem solùm primum negamus, non secundum. Quia verò Cyprianus videtur negare, in lege antiquâ etiam Deum apparuisse (quod tamen dicendis à nobis aduersatur) ideò respondetur, eum loqui de Patre æterno, qui sub titulo Patris, & vt distincti à Filio, numquam in lege veteri apparuit, sed solùm in nouâ. quod benè notauit Suarez suprà. Dico *sub titulo Patris*: nam alioquin paulò antè dixi, quomodo etiam in lege veteri apparuerit Pater sub titulo antiqui dierum, &c.

Secundò, obijciuntur aliqui sancti Patres contra conclusionem. Respondetur obiectioni.

35

Explicatur mens sancti Cypriani.

DICO SECVNDÒ. Probabilius est in multis apparitionibus, etiamsi corpora ipsa sint formata ministerio Angelorum, Deum tamen ipsum ea assumpsisse, ita vt immediatè repræsentaretur Deus, non Angelus, nec quidem vt minister Dei. Pro hac conclusione stant Eusebius, Chrysost. Theophylactus & alij apud Tannerum num. 11. nec in rigore opponuntur citati paulò antè pro negatiuâ parte: omnes enim illi Patres explicari commodè possunt de ipsâ formatione vocis, corporis, &c. Nec ampliùs innuunt testimonia è Scripturâ insinuata, tum quia illa non sunt vniuersalia, ideoque non negant omnes casus; tum quia solùm loquuntur de ipsâ ordinatione & scriptione legis, de formatione

Probabilius est, in multis apparitionibus Deum ipsum assumpsisse corpora formata ministerio Angelorum. Probatur ex sanctis Patribus, etiam iis qui hoc videntur negare.

36 matione verborum. Solum testimonium ex Stephano videtur esse contrarium; potest tamen intelligi, vt ratione formationis dicatur Angelus apparuisse: nam immediatè addit, *Et statim facta est ad eum vox Domini.* vbi satis innuit, ipsum Deum per eas voces immediatè significatum.

Explicatur testimonium ex S. Stephano Act. 7.

Probatur etiam ratione.

Nostra autem conclusio probatur & declaratur: nam si loca Scripturae, quae asserunt Deum immediatè apparuisse, locutum esse, &c. possumus de ipso Deo vt sonant intelligere, non est cur illa intelligamus impropriè de Angelo: atqui nec vlla auctoritas cogit nos, illa de Deo non intelligere, nec ratio facta, ergo debemus ea propriè intelligere. Quòd verò ratio suprà facta non cogat, patet Primò: nam ea solùm fuit congruentia, cui dicimus, potuisse Deum sine vllâ prorsus indecentiâ, etiam immediatè se solo, ea corpora formare. Secundò, respondeo, eam congruentiam solùm habere locum in ordine ad formationem corporis, in quâ est quaedam nostro modo intelligendi defatigatio, humiliatio, quidam labor Deo non ita decens; at quòd Deus ipse se ostendat per corpus illud ab Angelo iam dispositum, non est vlla abiectio aut defatigatio, sed potiùs magnae auctoritatis indicium. Confirmatur: quia sine dubio ipse Spiritus sanctus missus est Apostolis in figurâ linguarum, non autem Angelus nomine Spiritus sancti, vt tom. 1. disp. 53. de Missionibus diuinis communiter ab omnibus docetur: & eodem modo de columbâ descendente supra Christum (siue eò quòd non fuit caussatum Christo augmentum gratiae, non dicenda sit missio, siue dicenda sit.) quî enim clariùs ipsius Spiritus sancti praesentia innui poterat quàm eis verbis, *Supra quem videris Spiritum sanctum descendentem?* non dixit, *Angelum nomine Spiritus sancti.* Quod mihi ita clarum est, vt arbitrer etiam Scholasticos, qui pro contrariâ sententiâ stare videntur, solùm negasse, formationem columbae immediatè à Spiritu sancto factam, non verò ipsum per eam immediatè manifestatum. Et fortè in eo sensu cum ipsis esset quaestio de solo nomine; verùm, cùm (iuxta initio dicta) ipsi fateantur, vt Angelus assumat corpus, non esse necessum illud ab assumente formari, debuissent absolutè dixisse, ipsum Deum ea assumpsisse corpora, non autem Angelum vt Dei delegatum, licet Angelus illa formauerit.

Confirmatur ex apparitionibus sancti Spiritus.

37

Scholastici aliqui solùm videntur negasse formationem columbae immediatè à Spiritu sancto factam, non verò ipsum per eam immediatè esse manifestatum.

P. Suarez dicit, ipsum Deum tunc etiam apparere; Angelum tamen velut proximum mouens. Refellitur ex propriis principiis P. Suarez.

Video P. Suarez, qui magis distinctè rem tractat, dicere, ipsum Deum tunc etiam apparere; Angelum quidem, vt proximum mouens; Deum verò, vt in ipsomet Angelo intimè praesentem repraesentari. Verùm haec doctrina mihi est dura. Primò, quia si ex dictis ab ipsomet discurrendum est; tunc censetur aliquis apparere, quando vel audiens eum cognoscit, vel scriptor sacer, vel loquens illum declarat; at in exemplo posito de columbâ & igneis linguis, nec sacer contextus, nec loquens ipse, vel apparenter quidem testantur,
38 non solùm Angelum ibi praecisè apparere, sed nec quidem illum simul cum Spiritu sancto: sola enim Spiritus sancti (& quidem quoad hoc independens ab eo quòd Angeli essent) apparitio seu missio eis promissa & significata fuit, vnde nec ipsi tunc de Angelo apparente cogitarunt; ergo nec inadaequatè quidem ipse Angelus apparuit aut assumpsit corpora, licet ipse disposuerit corpus, vt Deus solus in ipso immediatè appareret. Et certè negari nequit, quin hoc modo clariùs intelligatur differentia inter apparitiones proprias Angeli, & inter Dei proprias, quàm si semper Angelum immediatè dicamus apparere.

Vrgetur adhuc contra P. Suarez.

Quòd verò ait Suarez, Deum ideò tunc apparere, quia intimè existit in Angelo, videtur falsum, nisi ampliùs explicetur: nam eodem modo dicendus esset Deus apparens, licet Gabriel apparuisset: nam etiam esset tunc Deus intimè in Angelo. consequens autem videtur esse absurdum, ergo. Si verò ideò dicat, Deum & esse intimè praesentem in Angelo, & per significationem verborum eum vt apparentem ostendi; tunc insurgo: atqui verba non supponuntur nec inadaequatè pro Angelo, sed solùm pro Deo: nam de Angelo nec simul cum Deo est verum, quòd sit Pater Christi; ergo Angelus non ibi apparet, nec simul cum Deo.

Praecluditur effugium pro sententiâ P. Suarez.

Fortè adhuc dices, Angelum proferre ea verba vt delegatum Dei; & sic etiam de ipso verificari, sicut dum Sacerdos dicit, *Hoc est Corpus meum.* Sed contrà, quia, licet ea delegatio locum habeat, quando aliunde in se ipso immediatè noscitur delegatus, & scitur agere personam alterius; at quando nihil est quo delegatus in se ostendatur, ego semper debeo ad naturalem significationem verborum attendere, & ea immediatè de solo eo, pro quo supponuntur seu verificantur, intelligere. Atqui, vt Apostoli putarent per linguas igneas repraesentari Angelos immediatè, & in eis vt in legatis ipsum Spiritum sanctum, non habuerunt vllum fundamentum, vt dixi; habuerunt autem pro ipso Spiritu ex verbis Christi toties Spiritum sanctum promittentis sine mentione Angelorum, sine vllâ limitatione de missione per delegatos; ergo non potuerunt ipsi in eius delegationis notitiam tunc venire. Et idem planè est de Ioanne Baptistâ respectu columbae: nam etiam solus Spiritus sanctus descensurus dictus ei fuerat sine mentione legationis; & posteà voces ipsae solùm Patrem significabant. quâ ergo probabilitate potest id ad solam delegationem trahi?

39

Apostoli non potuerunt vllo modo putare, per linguas igneas immediatè Angelos, & in eis Spiritum sanctum repraesentari. Idem dic de Ioanne Baptistâ respectu columbae.

SVBSECTIO TERTIA.
Ex obiectionum solutione res magis declaratur.

Prima obiectio Gabrielis contra dicta.

Dices Primò cum Gabriele, vt aliquod assumat corpus, debet esse in illo definitiuè, ita vt extra illud non sit; sed Deo id repugnat, ergo non assumit corpora. Respondeo, antecedens esse falsum manifestè. Primò, nam Verbum assumpsit verè & realiter corpus; & tamen non fuit in illo definitiuè, vt per se patet, ergo. Secundò, quia non est necessum, vt Angelus sit totus intra corpus assumptum. quis enim negabit, Raphaëlem verè assumpsisse corpus, si simul fuisset extra illud tenens piscem, ne Tobiam deuoraret? Tertiò, quia iam reduceretur res ad quaestionem de nomine, vtrùm, licet solus Deus per ea signa repraesentaretur, di-

40

Respondetur obiectioni Primò.

cendus esset apparere, eò quòd simul existat extra ea signa.

Obiectio Secunda. Secundò dices, Assumptio significat idem quod per se sumptio; ergo denotat, ipsum assumentem efficienter debere disponere sibi corpus. Quòd si dicas etiam Deum simul cum Angelo illud disponere, contrà obijcietur, quia Deus tunc se gerit vt caussa vniuersalis, non verò vt particularis; ergo ex vi eius non potest dici assumens. Quam obiectionem licet Suarius num.43. non videatur probare, absolutè tamen num. 44. ob illam primò mouetur, vt censeat negandum esse, Deum assumere corpora; quia talis denominatio dicit habitudinem ad proximam caussam efficientem, non ad vniuersalem. Miror tamen, quòd, cùm expressè Suarius suprà docuisset, Angelum posse in corpore ab alio formato apparere, iam neget, Deum ideò apparere, quia non format sibi corpus. Numquid formauit dæmon veri illius serpentis corpus? & tamen illum verè in eo apparuisse concedit. Dices, Saltem mouit linguam ad loquendum; sed contrà, quia neque hoc requiritur: nam si formatio corporis non est necessaria, cur erit & linguæ? de quo me vide paulò pòst.

Propter hanc obiectionem negat Pater Suarez, Deum assumere corpora. Non satis consequenter loquitur. Deus potest apparere in corpore, etiamsi illud sibi non formet.

41 *Probatur.* Probo autem nunc euidenter, nullam actionem talem requiri: si enim dixisset mihi Deus, Hodie tibi in figurâ propriâ, quam habuit, apparebit pater tuus, nihil tamen tibi loquetur; certè nullus poterit probabiliter dicere, eum non appariturum & assumpturum corpus, sed Deum loco illius, etiamsi Deus immediatè meo parente actiuè non concurrente formasset illud corpus, & ibi locasset meum parentem; ergo non requiritur vllo modo, vt vel verba aliqua efficienter producantur ab apparente seu assumente corpus.

Obiectio Tertia. Dices Tertiò cum nonnullis, Angelus non dicitur assumere omne corpus quod mouet, sed illud in quo se gerit vt intrinsecum principium actiuum illius; Deus autem hoc non facit, ergo non assumit corpus. *Respondetur.* Respondeo, argumentum magis esse contra eius auctorem, quia in eo negat assumptionem, non ob defectum motus physici in corpus assumptum, ex quo solo defectu videbatur Deus non dicendus assumpsisse. Absolutè dico, solùm requiri, vt apparens se gerat ac si esset principium intrinsecum; eo autem ipso, quod verba denotent ipsum loqui (quod optimè fieri potest, etiamsi efficienter verba non producat, vt statim ostendo) iam se gerit, ac si esset principium motiuum illius. Tertiò dico, nec in rigore requiri 42 vllum signum eius motus; vt in exemplo posito de apparitione parentis satis constat; nisi res ad quæstionem puram de nomine deuoluatur: de quâ iam dixi multum suprà hîc misceri, non tamen videri aduersarios seruare in eâ consequentiam.

Obiectio Quarta. Quartò dices cum eisdem, Non potest negari in eo casu Angelum assumere corpus; atqui duo simul non possunt illud assumere, ergo Deus non illud assumit. *Respondetur retorquendo argumentum.* Respondeo, hoc argumentum posse à me contra arguentem retorqueri: non enim potest negari, quin tunc Deus verè in eo corpore appareat: atqui duo non possunt in eodem apparere; ergo Angelus non apparet. quod est contra ipsum. Deinde infero, Ergo neque assumit corpus; quia Angelus non assumit corpus vbi non apparet: nec video, cur magis repugnet duos assumere idem corpus, quàm in eodem duos apparere; ergo argumentum fortius est pro me, quia magis est certum, Deum apparere tunc, quàm Angelum assumere illud corpus, ergo certius. Antecedens ego assumo; consequentia autem videtur æqualis in vtroque casu, ergo. Absolutè respondeo Pri- 43 mò, non esse repugnantiam in eo, quòd duo assumant idem corpus; nihilominùs tamen hîc & nunc Angelum illud non assumere, sed solùm Deum, quia Angelus non se ostendit in eo corpore, ac si esset vnum suppositum cum illo: id enim præstat ille qui in eo corpore apparet; cumque solus Deus appareat, vt fusè probatum est, solus ille dicitur assumpsisse tale corpus.

Respondetur absolutè.

Obiectio Quinta. Hinc dices Quintò, Cùm in eâ assumptione nihil aliud intercedat quàm formatio corporis, non potest intelligi, in quo consistat ea à Deo assumi, & non ab Angelo. Demus enim (quod sine dubio fieri potest) Angelum ea assumpsisse, & per illum Deum fuisse repræsentatum quasi mediatè; rogo, quid aliud fuisset in eâ assumptione, quòd non fit de facto? non enim possumus recurrere ad vnionem physicam cum Deo aut cum Angelo: nam hanc suprà reiecimus vt non necessariam, & vt fortè impossibilem. Ad voluntatem autem Dei non potest etiam recurri, quia hîc de obiecto illius voluntatis agimus, quid scilicet diuersum reperiatur in vnâ assumptione præ aliâ; quidque Deus nunc velit potius quàm anteà, volendo se non mediatè, sed immediatè manifestare. Respondeo, difficultatem esse communem: nam aliquod corpus ab altero Angelo formatum potest Gabriel v. g. assumere, potest etiam illud mouere sine assumptione. Iam ergo rogo, quandoquidem nulla in assumptione interuenit vnio, quid est, quòd in vno casu interuenit, ratione cuius dicatur assumpsisse illud corpus, in altero verò non?

Respondetur, difficultatem esse communem.

Respondebis, differentiam consistere in eo, 44 quòd velit in vno casu loqui, ac si esset vnum suppositum cum eo corpore, in alio verò non. Benè: ergo hoc ipsum ego dico, in vno casu Deum velle talia ab Angelo formari verba, quæ non denotent Angelum, sed ipsum Deum immediatè, ac si esset vnitus ei corpori, & vnum cum illo suppositum. Dices, Quando Spiritus sanctus in formâ linguarum descendit, non fuêre vlla prolata verba, quæ denotarent ibi eum esse. Respondeo, præcessisse promissionem Christi de eo Spiritu mittendo; item & alia signa, quibus loco verborum ipsi intellexerunt supra se non Angelos, sed Angelorum Dominum descendisse.

Et hinc obiectio quinta sufficienter explicata videtur; potest tamen magis in formâ ei responderi, declarando eam diuersitatem, quam dicit assignari pro illis diuersis volitionibus Dei. Dico ergo, obiectum voluntatis Dei de se manifestando esse hoc, *homines venire in cognitionem ipsius Dei vt sub eo corpore existentis*; in casu verò, quo Angelus se immediatè ostenderet, obiectum esse, *homines immediatè venire in cognitionem Angeli vt ibi gerentis vices Dei, aut nomine ipsius loquentis.* In tertio autem

Obiectum voluntatis Dei de se manifestando, & de Angelo repræsentando.

tem caſu, quo nomine proprio Angelus loqueretur, nulla eſt difficultas; quia tunc conſtat, obiectum ab ipſo Angelo volitum eſſe, homines venire præciſè in cognitionem ſui vt ibi exiſtentis, ſuoque ſolo nomine loquentis, &c.

Obiectio Sexta.

Sextò & vltimò dices: Si Angelus in eo caſu format immediatè verba, & non ſeipſum manifeſtat immediatè, ergo mentitur; ille enim loquitur, qui verba format; ergo Angelus verba
45 formans per ſe loquitur; ergo eo ipſo quando dicit, *Ego*, debet ſe manifeſtare; ergo ſi dicit, *Ego ſum Deus*, &c. mentitur. Reſpondeo, difficultatem hanc fortè maiorem eſſe in aduersâ ſententiâ, quia, ſi ſe immediatè repræſentet Angelus, cùm ipſe non ſit Deus, non erit vera ea propoſitio; in noſtrâ autem ſententiâ, quia Deum ſemper repræſentat, ſemper verum dicit. Reſpondeo ergo abſolutè, non eum loqui qui format verba: nam ſi me annuente Angelus moueret mea labia ad declarandos meos conceptus, ſine dubio ego cenſerer moraliter loqui, non Angelus. Fateor hîc poſſe fieri quæſtionem aliquam de nomine, quis ſcilicet dicendus ſit loqui; an ille qui phyſicè producit verba, an ille quem verba ipſa immediatè ſignificant, vt declarantem ſuos conceptus. Ego dico, in eo caſu non loqui Angelum, ſed Deum; ideoque verba immediatè ſignificare ipſum Deum. quod prouenit ex ipſâ determinatione verborum in his circumſtantiis. Vnde ad veritatem ipſorum non requiritur, vt de ipſo producente phyſicè, ſed de eo, quem oſtendunt, verificentur. Et de hac quæſtione ſatis: non eſt enim admodum propria huius loci, niſi indirectè. Hîc poſſet conſequenter inquiri, vtrùm eodem modo, quando Angelus ſuperior aſſumit corpus, inferior alius loco illius formet illud, an verò ipſe ſuperior. ſed de hoc infrà, agentes de Angelorum beatorum miniſterio.

Retorquetur argumentum in aduerſarios, quos magis premit. Reſpondetur obiectioni abſolutè.

Quis dicendus ſit propriè loqui.

SECTIO QVINTA.

Ceteræ difficultates de aſſumptione corporum ab Angelis.

46 PRIMA eſt, an requiratur vnio eorum corporum cum Angelo. Reſpondeo, non requiri, imò fortè nec eſſe poſſe, quia nec eſt ſubſtantialis per modum ſubiecti aut formæ; eſt enim Angelus ſubſtantia completa, cui vtrumque repugnat; nec per modum ſuppoſiti, quia talis vnio, etiamſi poſſibilis ſit (de quo alibi) non eſt vllo modo in præſenti neceſſaria. Nec habet vnionem accidentalem, quia non poteſt explicari, in quo hæc vnio conſiſtat, nec eſt neceſſaria ad aſſumptionem: licet enim non ſufficiat quicumque motus localis factus ab Angelo in corpore, vt dicatur illud aſſumere (vnde reſpondetur difficultati, quæ in contrarium fieri poterat, vt probetur neceſſitas vnionis;) non tamen propterea ad vnionem recurrendum: ſufficit enim, ſi in illo corpore Angelus ſe oſtendat viſibilem, loquatur per illud tamquam per proprium, moueatque illud, &c. quod ſine vnione fieri poteſt. Vnde benè obſeruat Suarez, corpora inſenſibilia non eſſe apta pro aſſumptione; quia vix videtur poſſe eis vti dæmon, ac ſi eſſet vnum ſuppoſitum cum illis.

Vnio aſſumptorum corporum cum Angelo non requiritur, imò fortè nec eſt poſſibilis. Probatur.

Corpora inſenſibilia non ſunt apta pro aſſumptione.

Secunda difficultas, vtrùm requiratur ipſum Angelum formare ſibi corpus, vt dicatur illud aſſumere, an verò ſufficiat ab alio fuiſſe diſpoſitum. Reſpondeo, omnino hoc ſecundum ſufficere: nam & ſuprà dixi, etiam in corporibus defunctorum, vbi nihil ipſi debent laborare, eos poſſe apparere; nec eſt vlla ratio cur debeat requiri talis efficientia ipſius Angeli apparentis. & de hoc ſatis in præcedentibus. 47

Poteſt Angelus aſſumere corpus ab alio diſpoſitum.

Tertia difficultas, vtrùm in corporibus aſſumptis poſſint opera vitæ exercere. Reſpondeo, non poſſe, quia ſenſationes & appetitiones pendent à propriis diſpoſitionibus vitalibus quæ ibi non ſunt; imò, etiamſi eſſent, quia Angeli aliunde ad eas non habent virtutem, non poſſent illas producere: ob eamdem cauſſam non poſſunt nutritionem exercere, motum verò localem exercebunt in corpore, non tamen vitaliter; quia non manet actio in principio operante, ſed in corpore moto, quod non vnitur cum Angelo producente.

Angeli in corporibus aſſumptis non poſſunt opera vitæ exercere. Probatur. Nec nutritionem, ſic autem motum localem non vitaliter.

Quoad generationem ſubſtantialem alterius hominis nullum eſt dubium: nam Angeli non continent nec formaliter nec eminenter hominem, nec per ſe habent vim generatiuam. Vtrùm autem, aſſumendo deciſum ab aliquo homine ſemen poſſint generare, dubium. Affirmat Suarius cap.38. non ſolùm naturaliter poſſe, ſi ſuæ naturæ relinquantur, quia in eâ actione nihil eſt quod naturalem eorum virtutem ſuperet; ſed etiam de facto dæmonibus id à Deo permitti ob iuſtas cauſſas. Et hinc explicant nonnulli, quomodo dæmones incubi videantur verè generare. Vide Suarium eo cap.38. mihi quoad factum res eſt valdè dubia. 48

Nec poſſũt in aſſumptis corporibus verè alterum hominem generare.

P. Suarez putat, de facto dæmonibus à Deo permitti, vt aſſumendo deciſum ab aliquo homine ſemen generent.

Quarta difficultas, an, cùm Angeli cibum ore accipiunt, & quaſi maſticando traijciunt in apparentem ſtomachum, dicendi ſint propriè comedere. Quæſtio eſt de nomine; in quâ cum S.Thomâ apud Suarium cap.38. num 15.& 16. dico non dicendos. ita Tobiæ 12. teſtatur ipſe Angelus Raphaël, *Videbar vobis comedere, ſed ego*, &c. quibus innuit, re ipsâ non comediſſe, ſed quoad apparentiam. Vrgebis, Chriſtus Dominus poſt reſurrectionem dicitur verè comediſſe cum diſcipulis; & tamen tunc nulla fuit nutritio, ergo & Angeli poterunt dici verè comedere, etiamſi non nutriantur. Nego conſequentiam: diſparitas eſt manifeſta, quia tota actio, in quâ conſiſtit comeſtio, fuit verè facta à Chriſto Domino; quia & in vero ore, & per veram maſticationem, & per motum procedentem ex organis vitæ cibus fuit ad verum ſtomachum traiectus, etiamſi per accidẽs non ſit ſecutus effectus nutritionis: hic autem effectus non ſignificatur per vocem *comeſtio*, ſed eſt finis, ad quem illa ordinantur per ſe; in Angelo verò neque verum os, neque vera organa vitæ, & conſequenter nec vera maſticatio, ſed quaſi comminutio phyſica & mortua intercedit. Eodem modo dicendum eſt ad alteram ferè etiam de nomine quæſtionem, vtrùm formatio vocis in aëre dicenda ſit vera locutio; dicendum, inquam, probabilius eſſe non vocandam locutionem, quia nec à vero ore nec per vera organa procedit; dicetur ergo locutio eo ſenſu, quo ſi Deus vel Angelus nullum aſſumens corpus nobiſcum loqueretur.

Angeli non ſunt propriè dicendi comedere, cùm cibum ore accipiunt. Probatur verbis Raphaëlis.

Inſtantia de Chriſto poſt reſurrectionem non facit pro Angelis.

49

Probabilius formatio vocis in aëre non eſt dicenda vera locutio.

Quinta

Angeli assumptionem corporum faciunt virtute naturali. Quinta & vltima difficultas, vtrùm Angeli faciant hanc assumptionem virtute naturali. Respondeo, omnino: id enim in præcedentibus ostensum est. Quidquid enim procedit à virtute motiuâ corporis quæ est illis naturalissima, prouenit naturaliter, nec aliquid aliud efficiunt quod excedat illorum capacitatem; vnde malè nonnulli ad miracula nescio quæ recurrunt. Vtrùm autem soli Angeli, an animæ separatæ possint assumere corpora, non est huius loci. Probabile puto, posse, quia hoc prouenit, vt immediatè dixi, à virtute motiuâ, quæ in animâ separatâ omnino reperitur, iuxta probabiliorem sententiam. de quâ alibi.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angeli in assumpto corpore, vel extra illud, vera miracula efficere queant.

50 DIFFICVLTAS hæc, quia pendet omnino ex conceptu supernaturalitatis in communi, & videtur ferè communis omni creaturæ possibili, etiam non Angelicæ, à me tractata est fusè in præced. tomo disp. 3. neque animus est eam hic ampliùs transscribere; ne tamen aliquid videatur hic desiderari, insinuabo conclusiones ibi positas.

Supernaturale nihil est, nisi quod supra naturam. Primò ergo dixi, supernaturale oppositum esse naturali; vnde nihil esse supernaturale, nisi quod est supra naturam. Secundò dixi, naturam in præsenti non posse vllo modo accipi pro solâ substantiâ creatâ: in eo enim sensu esset quæstio nugatoria, inquirere, an substantia creata possit propriis viribus aliquid agere supernaturale: esset enim idem ac quærere, an creatura possit ex se efficere aliquid quod ex se sit supra creaturæ vires. quod sine dubio est ridiculum. *Natura etiam extenditur ad substantiam increatam. Natura non vsurpatur pro caussâ efficiente creatâ.* Ideò conclusi, naturam etiam extendi ad substantiam increatam, nempe Deum, qui est perfectissima natura. Addidi vlteriùs, naturam non vsurpari pro caussâ efficiente creatâ: nam etiam in eo sensu esset ridicula ea quæstio, an creatura possit efficere aliquid supernaturale, id est, an caussa creata possit aliquid supra vires caussæ creatæ. Secundò idem ostendi, ex eo quòd multa sunt naturalissima; quæ tamen excedunt vires omnis caussæ creatæ, vt creatio materiæ primæ, Angeli, & eorum omnium quæ à solo Deo efficienter oriuntur.

51 Quòd si propterea vniuersaliùs dicatur, supernaturale esse id quod à nullâ caussâ efficiente, etiam increatâ, potest connaturalibus viribus fieri; ostendi id reiiciendum. Primò, quia repetitur ille terminus *connaturalibus viribus*; per quod tam relinquitur confusa explicatio quàm anteà: non enim declaratur, quid sint connaturales vires. Secundò, quia inde fieret, vt nihil esset supernaturale: nam Deus propriis viribus non aliunde acceptis, aut ab alio eleuatis, & consequenter connaturalissimis, producit gratiam, ceteraque dona supernaturalia; debet ergo sic supernaturale definiri: *Est id, quod excedit vires proprias eius subiecti, in quo recipitur.* *Supernaturale definitur.* Vnde constat, quo pacto visio beata, gratia, &c. sint supernaturalia: nam licet Deus naturales seu proprias vires habeat ad ea omnia producenda; quia tamen nos, qui ea dona vt subiectum recipimus, non habemus vires sufficientes, absolutè illa sunt supra nos, & consequenter supra naturam: qui quatenus ea dona recipimus, dicimur natura respectu illorum; Deus autem dicitur caussa efficiens, non verò natura in ordine ad illa. *Quomodo visio beata, gratia, &c. sint supernaturalia.*

Hinc Quartò dixi, non inuolui repugnantiam in eo quòd esset possibilis diuinitus aliqua creatura, quæ vires haberet sufficientes ad producendam in me gratiam, ita vt ipsa non eleuaretur in eâ productione, licet ego ad recipiendum eleuari deberem: nec enim per locum intrinsecum sequeretur, eam virtutem fore infinitam simpliciter. cur enim virtus naturalis ad penetranda duo corpora contra exigentiam naturalem eorum debebit esse virtus infinita in omni genere, ideoque creaturæ repugnans? quod enim multi dicunt, ad id faciendum requiri, vt in operante sit pro ratione voluntas, id quod solus Deus habet, fusè ibi reieci, ostendens, neque id requiri simpliciter, & posse eo modo quo est in Deo etiam in creaturâ reperiri: nam sicut Deus, suppositâ eâ potentiâ faciendi miracula & libertate, potest pro voluntate illa facere; si verò potentiam non haberet, non posset esse pro ratione voluntas: ita si Angelus haberet eam potentiam, posset pro libertate se ita determinare ad ea facienda. neque modus is, *sit pro ratione voluntas*, repugnat caussis creatis liberis magis quàm Deo, suppositâ potentiâ proximâ in vtrisque. Aliæ etiam rationes, quæ contra nostram sententiam fieri possent, ibidem solutæ sunt. 52 *Non repugnat creatura, quæ ex se naturaliter produceret in me gratiam mihi supernaturalem.*

Iam verò ad Angelos descendendo, dixi, etiamsi non appareat repugnantia in creaturâ aliquâ talem virtutem habente, non tamen proptereà benè sequi, in Angelis eam potentiam reperiri: non enim quæcumque, quæ non inuoluunt contradictionem, debent Angelis tribui. Aliunde autem, vt dicamus independenter à puncto consequentiæ eos miracula facere posse, siue intra corpus, siue extra, nullum penitus aut in experientiâ aut ratione argumentum habemus. quod à fortiori constat ex dictis suprà, vbi eis negauimus virtutem etiam ad naturalia accidentia (excepto impulsu & motu) & à fortiori ad substantias producendas, quia pro his nullum habemus fundamentum. Vrget autem hæc ratio magis ad neganda miracula, quæ maiorem ex se requirunt virtutem, & de quibus absque dubio minor est experientia. Et hæc sufficiant circa statum naturalem Angelorum; nunc ad supernaturalem accedamus. 53 *Angeli non habent virtutem naturalem faciendi vera miracula siue intra corpus, siue extra.*

DISPV-

DISPVTATIO VIGESIMA.

De viâ Angelorum.

1 EGIMVS de his quæ secundùm naturam Angelis conueniunt, quæque eo ipso omnibus illis communia fuêre, iam ad ordinem supernaturalem ascendendum erit; in eo autem non omnia communia sunt omnibus: quidam enim ab eo ordine cecidêre, alij eumdem gloriosè retinuerunt; ideò in sequentibus disputationibus eos inter se seiungere necessum erit: quia tamen & mali aliquando boni fuêre, aliquid etiam occurret commune omnibus, quod in hac disputatione expediendum erit.

SECTIO PRIMA.

Quædam faciliora præmittuntur.

PRIMO hîc disputari posset, vtrùm Angeli ad actus bonos intra ordinem naturalem speciali aliquâ indiguerint gratiâ. Verùm difficultas hæc communis est etiam hominibus. fusè de illâ agitur in materiâ de gratiâ. Ex quâ breuissimè suppono contra Patrem Vasquez, necessariam non fuisse: illius enim doctrina generalis, quòd scilicet omnis cogitatio congrua, etiam in entitate suâ naturalis, sit speciale beneficium naturæ indebitum, quodque possit vocari propriè gratia: hoc, inquam, communiter ab omnibus reiicitur, etiam in ipsis hominibus adhuc in statu naturæ lapsæ. Vnde à fortiori in Angelis debet reiici, quia in eis secundùm se nec præcesserat vllum peccatum, nec datur appetitus inferior, qui eos ad peccata inclinet, nec habent passiones; quin potiùs ex naturâ suâ videntur ad bonum morale propendere, ergo magis eis sunt connaturalia bona opera. Verùm, licet in hominibus locum haberet etiam in statu naturæ integræ, & independenter omnino à passionibus; in Angelo locum habere non potest ea doctrina de cogitatione congruâ, vt benè Suarez hîc lib. 5. cap. 10. ostendit, & nos suprà fusè probauimus: cùm enim dixerimus ibi, Angelum se determinare ad cogitandum de hoc potiùs obiecto quàm de illo, nec ad id illum determinari à Deo, non potest habere locum ea specialis Dei prouidentia in ordine ad cogitationes congruas præ non congruis. vide quæ ibi fusè dicta sunt.

Angelos ad actus bonos intra ordinem naturalem non indiguisse speciali gratiâ, contra P. Vasquez, supponitur.

2 Secundò, quæri posset, vtrùm in ordine ad gratiam habitualem, visionem beatam, & opera quæ ad finem illum proportionata sunt, necessarium eis fuerit auxilium gratiæ supernaturalis. Cui respondendum breuiter, omnino fuisse necessarium, & quidem non minùs quàm in nobis, quia etiam respectu illorum hæc omnia dona sunt supernaturalia: cuius rei rationem à priori non possumus reddere. Recurrendo autem ad auctoritatem, probari potest ea necessitas ex his quæ fusè nos diximus in primo tomo, agentes de Visione beatâ: vbi ostendimus, non posse ex naturâ rei, & independenter ab auctoritate, probari illam esse supernaturalem respectu etiam hominum existentium; multò autem minùs respectu omnium creaturarum possibilium & nobilissimorum Angelorum; auctoritatem autem habere nos hîc eamdem ferè, quæ hominibus dicit ea dona esse supernaturalia, omnium scilicet Scholasticorum consensum. Patres etiam eamdem insinuant apertè, Basilius de Spiritu sancto cap. 16. vbi de nobis quo ad hoc eodem modo loquitur quo de Angelis. Idem docet in Psalm. 32. Didymus lib. 1. de Spiritu sancto ad initium, Damascenus lib. 2. cap. 3. Cyrillus Hierosol. Ambros. August. Isidorus, Anselmus & Bernardus. quorum loca apud P. Suarez eo cap. 1. videri possunt. Suppositâ autem necessitate gratiæ, ad eumdem finem circa gratiam actualem excitantem, adiuuantem, &c. discurrendum erit vt in homine. Vnde non solùm ponenda in eis est cognitio præuia supernaturalis, ad quam reducitur illustratio, inspiratio, quæque dici solet gratia excitans, sed etiam concomitans, seu adiuuans: quæ est actualis eleuatio ad supernaturalem habitum infusum, si sit in Angelo, vel per auxilium extrinsecum, si actus ille non procedat ab habitu; vt dicere tenentur, qui sentiunt Angelos per amorem Dei supernaturalem se disposuisse in primo instanti ad gratiam. de quo Sect. 3. & in vniuersum, quandocumque in Angelis actus non procedit ab habitu, debet auxilium extrinsecum supplere illius defectum: quoad hoc enim planè omnia sunt homini & Angelo communia. 3

Angelis ad visionem beatam, gratiam habitualẽ, &c. necessarium fuit auxilium gratiæ supernaturalis.

A priori non potest id probari, sed auctoritate.

Probatur etiam ex SS. Patribus.

4 Tertiò quæri posset, vtrùm Angeli in primo instanti beati fuerint, seu viderint Deum. Cui breuiter nunc respondeo, neminem in eo instanti beatum fuisse. Hanc probant nonnulli, quia omnes Angeli habuerunt libertatem ad promerendum: atqui status beatitudinis repugnat cum merito, ergo. In maioris probationem multa congerunt Patrum testimonia; consequentiam autem vt per se notam supponunt. Ego tamen, quia paulò pòst ostendam fusiùs, non repugnare vllo modo in eodem instanti reali, quo quis liberè operatur, donari beatitudine posteriùs naturâ, arbitror ea testimonia de Angelis bonis nihil conuincere, conuincere verò de malis; quia beatitudo acquisita semel, maximè propter merita, non potest posteà amitti, nisi Deus miraculum aliquod graue faceret: de quo cùm nihil sciatur, non potest sine temeritate fingi; ergo dæmones, qui de facto carent beatitudine, illam non habuêre in primo creationis instanti, imò nec in vllo ex sequentibus. quod ipsum expressè docet August. libro 11. de Gen. ad litteram c. 23. & lib. 11. de Ciuitate c. 11. vbi ait dæmonem numquam gustasse beatæ vitæ gaudium.

Nemo Angelorum in primo instanti fuit beatus.

Probant hoc aliqui ex libertate Angelorum.

Hæc ratio licet conuincat de Angelis malis, nihil tamen de bonis.

Dæmones non habuisse in primo creationis instanti, neque in vllo alio beatitudinem, docuit S. August.

Hinc etiam colligo fundamentum aliud eorum auctorum ex principio illo, *Non coronabitur,*

Principium illud, Non coronabitur, nisi

qui legitimè certauerit, non probat, Angelos in primo instanti creationis non fuisse beatos.

nabitur, nisi qui legitimè certauerit, desumptum, non esse sufficiens: nam potuerũt Angeli legitimè in primo instanti certare, & simul in eodem coronari: vt enim P. Suarez docet, eis datam gratiam vt coronam, etiam in primo instanti, cur non potuit dari & visio? Vnde rursus infero, etiamsi dicat Paulus Angelos iudicandos, non ideò sequi, in primo instanti non habuisse beatitudinem; quia

5 si eâ non obstante habuêre libertatem, ratione illius iudicari possunt, esto non fuerit alia mora.

Malè infertur, Si dæmones in primo instanti non habuerunt beatitudinem, ergo neque habuerunt illam boni Angeli.

Tertiò denique colligo, non benè ab eisdem auctoribus inferri, Si dæmones in primo instanti beatitudinem non habuerunt, nec illam habuisse bonos Angelos. Quod inde probant, quia ea diuersitas dandi vni beatitudinem sine meritis, aliis non, non poterat coniici in inæqualitatem perfectionis naturalis: colligo, inquam, eam illationem non esse bonam. Nam responderi posset, eam diuersitatem inde prouenire, quòd boni liberè se disposuerunt ad beatitudinem, mali verò non; per quod non infertur, debuisse beatitudinem sine meritis aliquibus ob perfectionem naturæ donari.

Nullum Angelorum in primo instanti fuisse beatum, probatur ex communi sententiâ Theologorum: item testimonio sancti August.

Probanda ergo ea veritas communi Scholasticorum sententiâ, aiente, priùs tempore Angelos fuisse in viâ, quàm in termino beatitudinis. Pro quâ etiam veritate induco testimonium D. Augustini lib. 11. de Ciuit. Dei c. 19. vbi valdè dubitat, an non de Angelis intelligenda sint loca Scripturæ, quæ dicunt, *Creauit Deus lucem*; & posteà, *Diuisitque lucem à tenebris*: nam licet dubius sit, an hic sit sensus verborum eorum; supponere tamen vt certum videtur, Angelos omnes priùs inter se omnino similes, & posteà

6 discretos; alioquin, si in primo instanti illi fuissent beati, & alij non, numquam, realiter loquendo, fuissent indiscreti inter se; & tunc non potuisset August. dubitare, an verba illa ad Angelos applicari possent, quia dubitaret, an applicari possint ad rem falsissimam significandam.

Congruentia pro eâdem sententiâ, omnes Angelos in gratiâ creatos esse.

Congruentia pro hac suppositione, quæ ex solâ Dei voluntate pendet, ea potest esse: nam licet non repugnet simpliciter, vt in eo primo instanti fuerit meritum & præmium vitæ æternæ; probabilius fortè est, eos in primo instanti ita de facto in gratiâ creatos, vt peccare tunc non potuerint (de quo paulò pòst:) si autem id asseritur, tunc necessum est, post primum instans eos habuisse libertatem ad cadendum è gratiâ, aut perseuerandum; & consequenter in primo instanti adhuc non fuisse beatos. Secundò, quia non fuit vlla caussa ita properandi; & connaturalius est, vt tempus viæ aliquo modo præcedat gloriam.

Obiiciuntur contra dictam sententiam multa loca D. Augustini.

Contra hanc conclusionem obiici possunt multa loca Augustini, quibus videtur innuere, Angelos bonos à principio habuisse scientiam matutinam, id est visionem beatam, seu numquam peregrinatos à Domino: peregrinari autem est abesse à visione beatâ, iuxta Apostolum 2. Corinth. 5. illos etiam dicit à principio fuis-

7 se beatos. Respondeo cum Suarez, Vasquez &

Respondetur ad illa.

aliis, Augustinum cognitionem matutinam non primo instanti, sed primo die Angelis tribuere; peregrinationem verò solùm ab eo vsurpari pro absentiâ per culpam. Nec obstat, quòd illud verbum à Paulo vsurpetur pro carentiâ visionis beatæ: nam cùm sit verbum improprium & metaphoricum, potuit in alio sensu à Paulo, in alio ab Augustino vsurpari. Denique ad illud de beatitudine respondeo, eum intelligere inchoatam beatitudinem, quæ in statu gratiæ & amore Dei consistit.

Omnes Angeli fuerunt aliquando in gratiâ.

Quartò quæri posset, vtrùm Angeli omnes aliquando fuerint in gratia. Respondeo, de Angelis bonis rem esse certam; de malis verò in primis videri certum, illos non peccasse in primo instanti, vt infrà de eis agentes specialiter dicemus: vbi explicabimus aliqua loca, quæ videntur contrarium innuere; quòd verò insuper in gratiâ fuerint, probari solet maximè quatuor Scripturæ locis. Primus Isaiæ 14. *Quomodo cecidisti de cælo lucifer, qui manè oriebaris?* Alter Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientiâ & decore, in deliciis paradisi fuisti, in medio lapidum ignitorum ambulasti.* Quæ duo loca licet de Regibus Babylonis & Tyri explicari soleant; communiter tamen etiam de lucifero ante peccatum intelliguntur. Tertius ex Ioannis 8. vbi Christus de dæmone ait, *Ille in veritate non stetit*, id est, non permansit. Quartus ex Epistolâ Iudæ; vbi de Angelis dicit, non seruasse suum principatum, sed reliquisse suum domicilium; ergo fuêre aliquando boni. Quæ loca ex adiunctis Patrum explicationibus efficacia esse benè ostendit Suarez c. 3. Accedit etiam communis Scholasticorum pro eâ doctrinâ consensus. quæ sufficiunt pro quæstione à solâ Dei voluntate pendente. Denique etiam argumentum à simili fauet: nam, iuxta Tridentinum Sess. 5. in principio, homò fuit in gratiâ ante peccatum, ergo etiam Angeli. in quibus videtur esse eadem ratio, si non maior, quàm in homine.

Angelos malos fuisse aliquando in gratiâ, probatur ex quatuor Scripturæ locis. Primus est ex Isaiâ: Secundus ex Ezechiele 8 *Tertius ex Ioanne Apostolo: Quartus ex Iudæ Epistolâ. Accedit communis Scholasticorum consensus: item argumentum à simili petitum.*

Idem probant aliqui, ex eo quòd dæmones aliquando fuêre sine peccato (vt supponimus) ergo etiam in gratiâ; quia Deus de se paratus est illam dare omnibus non ponentibus obicem. Hæc tamen ratio valdè debilis est: nam cùm gratia habitualis sit beneficium omnino indebitum naturæ, non possumus vniuersaliter asserere, nisi aliunde id reueletur, Deum esse paratum illam conferre omnibus non ponentibus pro illâ vllum positiuum obicem. De Angelis autem non est reuelata ea propositio. Adde, non esse sufficientem dispositionem pro gratiâ, non ponere obicem positiuum, nisi detur aliquis actus supernaturalis, per modum saltem congruæ dispositionis. de quo actu nobis non constat certò fuisse in lucifero, & aliis malis angelis. Obiici potest Augustinus, qui libro de Corrept. & gratiâ cap. 10. ait, Deum ita Angelorum & hominum vitam ordinasse, vt in eâ priùs ostenderet, quod posset eorum arbitrium, deinde, quod posset suæ gratiæ beneficio; ergo non habuerunt ab initio gratiam. Respondeo Primò, iam hîc à me non doceri, Angelos fuisse in primo instanti in gratiâ, sed ante peccatum. August. autem solùm videtur docere, Angelos priùs in purâ naturâ, deinde in gratiâ fuisse. Respondeo Secundò, neque hoc ab Augustino doceri, sed illum loqui de libero arbitrio non nudo, sed simul cum gratiâ, quid scilicet sic posset efficere, &c.

9 *Obiicitur locus D. Augustini, Angelos omnes non fuisse aliquando in gratiâ. Respondetur Primò. Secundò.*

Gratia fuit data An-

Quintò & vltimò quæri posset, vtrùm ea gratia fuerit illis data in primo creationis instanti,

...gelis in primo instanti creationis. Ita docent cũ D. Thomâ omnes Thomistæ, Durandus, &c. item probatur ex Gregorio Magno, D. Augustino, &c Confirmatur à simili.

ti, siue ad eam se disposuerint, siue non. de quo infrà. Respondeo, omnino fuisse datam. ita cum D. Thomâ quæst. 62. art. 3. & 2. 2. quæst. 5. art. 1. tenent omnes Thomistæ, item Durandus, Gregorius, Maior, Albertus, & alij apud Suarez cap. 4. Probatur autem præterea auctoritate Gregorij Magni lib. 32. Moral. cap. 17. seu 25. lib. 5. cap. 27. seu 8. lib. 22. cap. 23. Augustini lib. 12. de Ciuit. Dei cap. 9. Isidori, Basilij, Anselmi, Prosperi, Nazianzeni, Nysseni, & aliorum, quos ibi Suarez citat. Confirmatur à simili; quia homo creditur in gratiâ conditus, ergo & Angelus.

Contrariũ sentiunt Bonauentura, Scotus, Henricus, &c. qui pro se adducunt August. sed non genuinè. Loca inuentia, dæmones semper fuisse in peccato, nimium probant. Angelos fuisse in gratiâ creatos, non tollit illis libertatem ad peccandum. Respondetur Quartæ obiectioni.

10 In contrarium stant Bonauentura, Scotus, Henricus, & alij apud Suarez suprà. Pro se hi inducunt Augustinum, qui libro 1. de Genesi ad lit. cap. 3. & 17. videtur supponere, Angelos fuisse priùs informes. Respondetur, facilè eum posse explicari in ordine ad carentiam visionis beatæ. Secundò obiiciunt loca quædam, quibus innuitur dæmones semper fuisse in peccato. Sed hæc nimium probant, scilicet nec in primo nec in secundo instanti eos habuisse gratiam; quod tamen ab his auctoribus non asseritur. eis infrà, agentes de malis Angelis, respondebimus. Tertiò obiiciunt, si omnes fuissent creati in gratiâ, nullus potuisset peccare, maximè cùm Angeli sint immutabilis voluntatis. Respondeo, Sicut gratia nobis hodie infusa non tollit libertatem cras peccandi; ita eamdem Angelis infusam in primo instanti non abstulisse libertatem pro secundo aut tertio. quod de immutabilitate dicitur, est à nobis abundè alibi reiectum. Quartò denique obiiciunt, vt cognosceretur beneficium supernaturale, oportebat priùs tempore illos esse in gratiâ, ergo. Respondeo, ab ipsis Angelis per fidem & cognitionem infusam satis cognitum fuisse, eam gratiam non sibi deberi, neque ad id fuisse necessariam veram eius gratiæ carentiam.

Angelis vnà cum gratiâ simul infusi ceterè habitus connaturales gratiæ, & virtutes morales, quarum sunt capaces.

11 Cum gratiâ simul illis infusos ceteros habitus, qui connaturales sunt gratiæ, virtutes item morales, quarum Angeli sunt capaces, videtur certum; quia non est ratio, cur eis non sint datæ. Quarum autem virtutum illi sint capaces, non est huius loci; suprà aliquid insinuauimus, agentes de eorum naturâ: est enim hæc quæstio vniuersalis ad naturales & supernaturales virtutes.

SECTIO SECVNDA.

Quæ mysteria gratiæ & ordinis supernaturalis Angeli in viâ nouerint.

QVIA Angeli omnes viatores fuêre, oportet specialiter explicare, quomodo in ipsis fuerint ea omnia principia, quæ ad merendum requirit in nobis Tridentinum & Concilia: est enim de illis quo ad hoc eadem ferè ratio, excepto, quòd in nobis præcessit peccatum, in Angelis non. Quia autem intellectus primas semper inter omnes actus tenet, & fides dici solet primum fundamentum vitæ spiritualis, primo loco de cognitione Angelicâ agendum erit.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm fuerint capaces fidei.

Potest in Angelos cadere fides; quia potest Deus illis aliquid reuelare sine euidentiâ in attestante.

HAC de re infrà agens, de eorum peccatis nonnihil dicam, ostendamque in eos cadere posse infidelitatem; vnde è contrario rectè infertur, & fidem cadere posse. Ratio est, quia potest Deus illis reuelare aliquid, ita vt non habeant euidentiam in attestante. quod licet à P. Suarez negetur cap. 5. num. 17. ego tamen id probo meo iudicio manifestè: nam si nunc de nouo aliquis Angelus crearetur, cui Deus non daret species de mysterio Trinitatis & incarnationis, sed ille legeret libros Catholicorum; ponderaretque miracula, quæ in eorum mysteriorum confirmationem referuntur, sanctitatem vitæ, ceteraque motiua, quibus posset de nouo aliquis homo doctus instrui circa fidem; non video, vnde ille Angelus habiturus esset euidentiam in attestante; haberet autem (vt ex terminis apparet) sufficientia motiua ad credendum, quia haberet eadem quæ nos; ergo sine euidentiâ in attestante stat in Angelo ex naturâ rei sufficiens propositio, vt teneatur moraliter credere. Vnde apparet, illos qui in Angelis negant possibilem esse fidem, eò quòd Deus eis immediatè omnia reuelat, & tunc eo ipso habent euidentiam in attestante, quæ repugnat fidei; item alios, qui dicunt, si reuelatio fiat immediatè per alios Angelos, etiam habituros euidentiam, quia sciunt euidenter non posse alios Angelos sibi mentiri, vt suprà diximus; apparet, inquam, hos omnes non sufficienter ponderasse modos omnes, per quos fieri posset propositio fidei; quia saltem per homines possunt illi habere alium modum reuelationis sine euidentia. Secundò argumentor: Licet, quando Angeli inter se loquuntur purè mentaliter, non possint sibi mentiri; certum tamen est, etiam inter se eos loqui posse, saltem de facto, linguâ nostrâ Latinâ, Italicâ, Hispanicâ, &c. & tunc sibi mentiri; & (vt suo loco ostendi) potuit in primo instanti creationis Deus illis infundere species aliarum linguarum; & tunc potuisset per aliquos reuelare aliis, quibus eo casu non constaret euidenter de Deo loquente, quia nec ipsis immediatè loquebatur; alij verò mentiri simpliciter poterant: ex aliâ verò parte applicari poterant tanta motiua credulitatis, vt iuxta rectam rationem tenerentur credere non minùs quàm nos de facto; ergo ex hoc capite omnino potuit in illis esse fides. In quo punctо nullam ego video difficultatem vllius momenti.

Aliqui non rectè probant, in Angelis non esse possibilem fidem.

Reiiciuntur illi Secundò. 13

Angeli sunt capaces fidei.

Tertiò principaliter ostendo, Angelos omnino esse capaces fidei. Nam licet immediatè Deus illis aliquid reuelet, ita tamen potest se illis manifestare loquentem, vt solùm habeant iudicium probabile de Deo vt loquente. Pro quo suppono, probabilitatem vel euidentiam esse prædicatum essentiale ipsis actibus. id quod ab omnibus ferè conceditur; & de eo egi tam in libris de Animâ quàm in proœmialibus Theologiæ.

Non omne iudicium probabile habet medium à se

Secundò suppono, non esse de conceptu omnis iudicij probabilis, quòd debeat inniti medio probabili distincto ab ipso obiecto, sed posse

distinctum probabile.

se vnam veritatem in se ipsâ immediatè nosci, & tamen solùm probabiliter; alioquin semper in infinitum abiremus. Nam vel illud medium cognoscitur in se immediatè probabiliter,& tunc teneo intentum, quòd scilicet possit aliquod obiectum in se immediatè nosci, solum tamen probabiliter: vel cognoscitur in alio: & de hoc secundò iterùm quæram, quomodo noscatur, & sic in infinitum; nisi sistamus in aliquo in se cognito probabiliter, prout intendo. Quòd si dicatur, euidenter fuisse cognitum illud medium, vrgebo vlteriùs, & rogabo, an ex eo inferatur consequentia euidenter, an probabiliter. euidenter non potest, quia tunc ipsum obiectum nosceretur etiam euidenter: illatio enim euidens ex medio euidenti caussat euidentiam, ergo solùm cognoscetur probabiliter ea illatio; cumque ea non cognoscatur in alio, sed in se ipsâ immediatè, necessum erit tandem fateri, posse aliquid cognosci immediatè in se probabiliter, siue illud sit præmissa, siue illatio, siue quodcumque aliud.

Hinc probatur nostra conclusio.

Iam hinc arguo ad rem nostram, esto solus vnus esset Angelus in mundo, ideoque nulla esset creatura rationalis quæ cum illo posset loqui, optimè potuisse Deum vel impedire in eo euidentem discursum, quo facilè sic inferret, *Aliquis mecum nunc loquitur, & alius non est quàm Deus, ergo Deus loquitur*; & de eis ipsis præmissis inferre vnum iudicium solùm probabile, quo licet immediatè in se nosceret aliquem secum loqui, & se solum esse in mundo; tamen vtrumque hoc obiectum solùm probabiliter attingat: vel posse Deum omnino
14 impedire Angelum, ne attendat ad eam veritatem, an ipse solus sit in mundo, sed infundere immediatum iudicium probabile, quo dicat, *Mihi Deus hic & nunc loquitur.* posito autem eo iudicio, potest esse fides, quia non est euidentia in attestante. Potest etiam optimè interuenire pia affectio: hæc enim locum habet, quandocumque non rapitur intellectus ad assensum euidentem. Ergo siue Angelus sit solus, siue cum aliis; & siue Deus illi loquatur immediatè, siue mediatè, potest optimè in illo locum habere fides.

Illud potest meritò in dubium reuocari, vtrùm, si haberent euidentiam in attestante, possent adhuc habere fidem. Aliqui affirmant: dicunt enim, euidentiam naturalem de attestatione diuinâ non opponi vllo modo assensui, etiam obscuro fidei: nam illa attestatio non cognoscitur euidenter per illud lumen fidei, ergo per illud obscurè quis assentitur. Præterea tunc Angelus certiùs assentitur per fidem illi obiecto, quàm per actum naturalem. Imò in hoc, aiunt, potest ostendi fides vt magis spontanea & maior; quia firmiori assensu credit per fidem Deum esse reuelantem, quàm id indicet per alterum actum.

Aliqui dicunt, Angelos adhuc posse habere fidem, etiamsi haberent euidentiam in attestante.

Hæc doctrina fortasse alicui videretur dura. Primò, quia est contra communem Theologorum sententiam, qui dicunt cùm euidentiâ in attestante non stare fidem: nam licet Vasquez & aliqui alij illum actum, quo quis ex testimonio Dei in se euidenter noto determinetur ad assensum, non vocent demonstrationem, quia dicunt medium esse extrinsecum; ferè tamen omnes negant illum esse propriè actum fidei (vt suo loco ostendi, probans simul à P. Vasquez quæstionem fieri de nomine, dum eam cognitionem dicere non vult demonstrationem.)

Præcedens doctrina est contra communem Theologorum sententiam, qui dicunt cum euidentiâ in attestante non stare fidem.

15 Quòd si respondeas pro ea doctrinâ, tunc tantùm à Theologis negari fidem cum euidentiâ attestantis, quando per eumdem habitum fidei cognoscitur euidenter Deum loqui, in casu verò præsenti id non contingere; reiicieris euidenter, quia repugnat in eâ communi sententiâ per habitum fidei, videri numquam Deum in se loquentem, seu haberi euidentiam in attestante. vnde planè impertinenter diceretur. Tunc enim est fides, quando per ipsum habitum fidei non datur euidentia in attestante; quando verò per alium habitum, tunc posse esse fidem. nam repugnat omnino illa conditio; ergo impertinenter poneretur. Et sanè Theologi vniuersaliter videntur locuti de omni euidentiâ attestantis, vndecumque ea veniat. Vnde etiam reiicitur alia solutio, quæ posset pro eâdem doctrinâ excogitari, vt tunc tantùm fides repugnet, quando euidentia consistit in actu supernaturali, licet ille non sit fidei; eò quòd tunc habeatur tanta certitudo de Deo attestante per vnum actum, quanta per alium; ergo non est locus fidei. Reiicitur, inquam, hæc solutio, quia sine distinctione vniuersaliter omnes Theologi dicere videntur, non posse esse fidem cum euidentiâ in attestante; nec distinguunt inter naturalem & supernaturalem, &c. Secundò eam sententiam sic reiiceret quis: nam ex immediatâ auditione loquelæ Petri v. g. non potest intelligi, quomodo vllus determinetur ad credendum Petrum loqui: visio enim immediata rei non potest esse conditio, aut motiuum ad credendum eam rem; ergo si Angeli immediatè audiunt Deum loquentem, non potest intelligi ex ipsâ auditione, eos determinari ad iudicandum per obscuram fidem Deum loqui.

Præcluditur effugium.

Alia solutio quorumdam reiicitur.

Secundò impugnatur suprà posita doctrina.

Dixi, *ex ipsa auditione*, seu visione: nam si habeant alia motiua per quæ inducerentur; tunc benè posset cognitio eorum motiuorum esse conditio ad credendum, non quidem ipsa motiua, sed locutionem, quæ per motiua denotatur. Disparitas esse potest: nam in vno casu sunt duo obiecta, nempe locutio & motiua; benè autem possunt motiua clarè cognita esse conditio, vt quis assentiatur obscurè locutioni; at vt ipsa motiua clarè cognita sint conditio, vt quis eisdem motiuis obscurè assentiatur, ego sanè non capio, quomodo possit fieri.

16 Propter hæc putarem omnino, casu quo Angeli immediatè per proprias species cognoscerent locutionem externam Dei, vt ab ipso solo emanantem; aut, si locutio fiat per infusionem actus intellectus, eo ipso quòd cognoscant immediatè & euidenter à solo Deo eum actum fuisse infusum, seu Deum per illum loqui; putarem, inquam, locum non esse vllo modo assensui fidei, quia locutio intuitionis non potest esse conditio, vt ipsa locutio obscurè credatur. Et hoc probat ratio immediatè antè facta contra præcedentem doctrinam. Addo tamen, si solùm mediatè ea reuelatio Dei cognoscatur, etiamsi euidenter, posse adhuc esse locum assensui fidei obscuro circa eam reuelationem;

Casu quo Angeli immediatè per proprias species cognoscerent locutionem externam Dei, vt ab ipso solo emanantem, non est locus assensui fidei.

Probatur.

Si solùm mediatè reuelatio Dei

&

cognoscatur, licet euidenter, adhuc est locus assensui fidei obscuro. Probatur.

& quo ad hoc approbo sententiam priorem, quæ fuit P. Suarij; quia tunc saltem ratione distinctorum obiectorum potest quis assurgere ad habendum firmiorem assensum per fidem circa reuelationem, quàm habuerit circa motiua per actum naturalem. id quod repugnaret, si immediatè non in alio medio reuelationem ipsam cognouisset; tunc enim non posset certiùs per vnum actum quàm per alterum ei obiecto assentiri: cùm enim esset idem formalissimè obiectum, quod per vtrumque actum cognoscitur, repugnat, vnum actum falli, si alter non fallitur; repugnat, intellectum certiorem esse de
17 veritate vnius actus quàm de veritate alterius (de quo egi fusiùs in materiâ de fide;) ergo etiam repugnat, hominem certiorem esse per vnum actum quàm per alterum, si vtrumque idem affirmat. nulla autem est repugnantia in eâ inæquali certitudine, quando obiecta, quæ per actus cognoscuntur, sunt distincta. Dixi, id non repugnare, saltem ob distincta obiecta: nam, vtrùm possit quis certior esse de reuelatione quàm de motiuis, dicam statim.

Obijcitur, fidem non posse esse, vbi est euidentia attestantis mediata.

Dices tamen contra hanc vltimam partem, Fides necessariò prærequirit piam affectionem voluntatis, ergo non potest esse, quando datur euidentia attestantis, siue mediata ea sit, siue immediata: tunc enim videtur necessariò determinatus intellectus ad assentiendum illi voluntati; ergo non est necessaria vlla pia affectio, quæ illum determinet.

Respondent aliqui.

Responderi potest, ideò locum habere piam affectionem, quia non est intellectus determinatus ad assentiendum ei reuelationi per habitum fidei, licet sit necessitatus ad assentiendum per lumen naturale.

Reijcitur præcedens responsio.

Facilè tamen hæc solutio reijcitur: quia si Angelus vel homo euidenter cognoscit aliquam veritatem, & est determinatus ad illi assentiendum simpliciter; vix vllum meritum aut difficultas esse potest in eo, quòd assentiatur etiam illi per alium habitum. Imò fortè non habebit tunc intellectus libertatem, vt cum vno principio seu habitu assentiatur, non verò cum altero. Ratio
18 à priori est, quia intellectus videtur esse necessitatus ad assentiendum semper obiecto, quandocumque potest; & aliunde ei proponitur euidenter vt verum; ergo non solùm per lumen naturale, sed per habitum supernaturalem tenebitur tunc assentiri, quia verè potest assentiri, & aliundè euidenter proponitur vt verum; non est ergo ibi locus pro piâ affectione.

Respondent alij vlterius.

Quòd si vlterius respondeas, piam affectionem, quando ipsa reuelatio immediatè in se non cognoscitur, habere locum; vt inclinetur intellectus ad firmiùs credendum ipsi reuelationi quàm assentiatur motiuis, ex quibus intelligitur eam existere.

Etiam hæc responsio refellitur.

Si, inquam, hoc dicas, adhuc videtur obstare, quod in materiâ de fide diximus, scilicet non videri possibile, vt intellectus firmiùs assentiatur reuelationi quàm aliquibus saltem motiuis; cùm, vt ibi ostendi, non possit homo esse paratus ad credendum reuelationem existere, si illi constat, omnia motiua, quibus inducitur vel inductus est ad credendum, fuisse falsa: repugnat enim illum prudenter tunc credere; ergo cùm in præsenti motiuum ad credendum sit vnicum, repugnat, Angelum esse certiorem de reuelatione quàm de motiuo; ergo cùm maiorem habere certitudinem non possit, pia affectio otiosa erit; ergo neque locus erit fidei in eo casu.

Respondetur absolutè obiectioni suprà positæ.

19 Respondeo, piam affectionem non requiri, nisi quando motiua sunt simpliciter fallibilia, & reuelatio proponitur obscurè; neutrum autem contingit in nostro casu. Vnde non videtur tunc habere locum pia affectio; & id concedo libenter obiectioni; nego tamen inferri inde, non esse locum fidei:

Licet in materiâ fidei aliquando non possit locum habere pia affectio, potest tamen adhuc esse locus fidei. Probatur.

nam fides non dicit aliquid amplius, quàm assensum intellectus circa veritatem diuinam, & reuelationem non cognitam immediatè intuitiuè, siue præcedat actus voluntatis siue non; possumus tamen dicere, locum esse tunc actui voluntatis meritorio, quo velit efficere ipsum actum fidei propter honestatem in eo repertam, etiamsi alioquin ad eum teneatur: siue ille actus voluntatis non dicatur pia affectio, quæ videtur supponere aliquam difficultatem in assentiendo tali obiecto, siue dicatur talis: nam ad punctum meriti totum hoc per accidens est.

Quoad punctum autem de maiori certitudine circa reuelationem quàm circa motiua, videantur quæ dixi in materiâ de fide: vbi quoad adhæsiuam certitudinem ostendi, non posse esse maiorem circa reuelationem quàm circa ali- 20
quod saltem motiuum; & id probat ratio in obiectione posita: quoad se verò dixi actum fidei esse certiorem, quia ille in nullo casu etiam diuinitus potest esse falsus: est enim essentialiter verus; alter verò naturalis circa motiua, licet hîc & nunc verus sit, potuit tamen diuinitus saltem esse falsus. sed de his satis hîc.

SVBSECTIO SECVNDA.
Vtrùm de facto habuerint fidem.

Angeli de facto habuere fidem.

SVPPOSITA possibilitate fidei in Angelis, videtur facilis decisio huius dubij: cùm 1
enim fides sit initium viæ spiritualis & meriti, necessariò eis videtur concedenda. ita D. Thomas, Paludanus, Palacios, Viguerius & alij, quos refert & sequitur Suarez cap.5. num.6. Probari autem potest omnibus locis tam ex Scripturâ quàm ex Conciliis; quibus vniuersaliter dicitur, Sine fide impossibile est placere Deo, & non posse vllum inuocare Deum, si non crediderit. ita ad Rom.10. & 2. Corinth.5. & alibi.

Probatur ex Scripturâ, Conciliis, & ratione; quia debebatur Angelis cognitio supernaturalis de Deo aliisq; mysteriis supernaturalibus.

Ratione verò, quia Angeli debuerunt habere cognitionem de Deo aliisque mysteriis supernaturalibus; hæc autem cognitio, vt esset proportionata illi ordini, debuit esse supernaturalis; deinde non potuit esse euidens per scientiam infusam supernaturalem, quia talis scientia non debetur viatoribus: licet enim Christus eam habuerit, non tamen quà viator solùm, sed quia simul fuit comprehensor.

Item, scientia infusa supernaturalis non debetur viatoribus. Euidentiam in attestante stare cum fide aliqui dicunt.

Denique non potest illis negari fides, eò quòd habuerint euidentiam in attestante: nam ea euidentia non repugnat fidei, iuxta dicta suprà.

Cum euidentiâ immediatâ non stare fidem, suprà probatum.

Ego in hac ratione multa video, de quibus 21
dubitari meritò potest. Primò enim eam euidentiam attestantis non impedire fidem, ex parte à me reiectum est, quando scilicet immediatè quis audit Deum reuelantem; aliunde verò, etsi, quando solùm mediatè noscitur reuelatio, possit esse cum fide; nullo tamen modo ostenditur in eo discursu, non fuisse in Angelis eam

Fortè fuit in Angelis

euidentia immediata, & consequenter non fides.

eam euidentiam immediatam; & consequenter non potest inferri, fuisse in eis fidem. Obstat Secundò ei rationi, quòd videatur gratis dictum, non deberi viatoribus alteram scientiam supernaturalem mysteriorum præter fidem: vnde enim probant aduersatij solis comprehensoribus deberi? Certè, cùm Angeli in ordine naturali, iuxta communem sententiam, petant sibi infundi species quidditatiuas, & per has cognoscunt obiecta naturalia quidditatiuè; non video, cur, si semel eleuentur ad ordinem supernaturalem, non etiam videantur exigere, vt infundantur eis species quidditatiuæ supernaturales; per quas, quantum viatoribus licet, noscant quidditatiuè mysteria; ergo cùm aliunde supponant, & meritò, hi cum quibus ago, possibiles tales species, quid erit quod probet eas, vel non deberi Angelis semel ad ordinem supernaturalem eleuatis, vel certè, etiamsi non debeantur, non fuisse illis de facto concessas?

Gratis etiam dictum est, non deberi viatoribus scientiam infusam supernaturalem mysteriorum prater fidem. Probatur.

Respondetur instantiæ.

22 Et hinc respondetur instantiæ, quæ contra nos fieri poterat, ex eo quòd hominibus non infundantur tales species; respondetur, inquam: nam homo, qui naturaliter loquendo nullas petit species infusas, sed eas tantùm, quas per sensus accipit, non debebat nisi per propositionem humanam instrui, & consequenter obscurè, circa ea mysteria, & per fidem; secùs in Angelo, qui etiam in ordine naturali, & quidditatiuas per se infusas species petit à Deo sibi infundi.

Obijcitur, scientiam infusam supernaturalem mysteriorum Angelis non deberi. Respondetur.

Dices, Non potest esse de Deo & mysterio Trinitatis species quidditatiua, quæ non sit visio; visio autem viatori non debetur. Respondeo, siue sit quidditatiua ea species, siue non, posse saltem esse aliquam euidentem abstractiuam & supernaturalem; cur ergo per talem non potuit Angelus dirigi in ordine ad actus supernaturales voluntatis? Hinc etiam respondetur ad testimonia, quæ pro eâ sententiâ afferri possunt; nam Scriptura & Concilia loquuntur de hominibus, in quibus non potest connaturaliter dari cognitio de eis mysteriis, nisi per fidem. At in Angelis suppletur commodè ea necessitas per cognitionem aliam, etiam supernaturalem: sic enim semper est verum, initium salutis à Deo prouenire.

Necessitas fidei in Angelis non potest facilè probari;

In hac ergo difficultate ex dictis Primò assero, necessitatem fidei in Angelis non posse facilè probari, ideoque satis probabiliter defendi posse, eos illam non habuisse; sed per scientiam infusam supernaturalem dispositos ad opera supernaturalia; vel, vt meliùs dicam, dubium esse, an hoc modo an illo fuerint illuminati.

cum communi tamen dicendum est, eos habuisse fidem.

23 Secundò tamen assero, propter communiorem Scholasticorum sententiam, & quia magis consequenter discurritur ad ea, quæ in nobis contingunt in eodem ordine gratiæ, probabilius esse, eos habuisse fidem; maximè cùm nihil sit, quod videatur hanc partem labefactare.

Fides in Angelis non fuit simul cum euidentiâ immediatâ in attestante. Obijcitur, saltem aliquem ex

Hinc dubitatur Primò, vtrùm ea fides fuerit simul cum euidentiâ in attestante, & quidem immediata. Quòd non fuerit immediata euidentia, constat ex dictis subsect. 1. vbi ostendi, non cohærere fidem cum tali euidentiâ; ergo, supposito, quòd habuerint fidem, non potuerunt eam euidentiam habere. Dices, Saltem aliquis ex Angelis immediatè debuit à Deo reuelationem accipere; ergo ille saltem non habuit fidem; vel hæc cohæret etiam cum euidentiâ immediatâ. Propter hæc fortè putaret aliquis, vnum Angelum immediatè eam reuelationem sine fide accepisse (in quo non videtur vllum inconueniens) ceteros verò per illum illuminatos: nam licet tunc non essent factæ vltimatè & completè diuisiones ordinum, vt vnus esset aliorum magister; erant tamen tum quoad inæqualitatem naturæ, tum quoad inæqualitatem gratiæ, iuxta communiorem sententiam; ergo meritò illuminari poterant omnes per supremum. Sed contrà, quia etiam de facto in supremâ hierarchiâ non illuminatur vnus per alium, sed omnes accipiunt immediatè à Deo reuelationes; ergo sine fundamento assereretur, tunc per vnum omnes illuminatos. quòd si omnes ex supremâ hierarchiâ immediatè à Deo reuelationem accepêre; ergo omnes illi caruêre fide. quod non potest probabiliter dici, quia tunc tertia pars Angelorum caruisset fide, & duæ aliæ partes illam habuissent (quod sine dubio est improbabile;) ergo vel omnibus neganda, vel asserendum eam consistere cum euidentiâ immediatâ.

Angelis immediatè debuisse à Deo reuelationem accipere, adeoq; non habuisse fidem. Propter hanc obiectionem aliqui dicunt, vnum Angelum eam reuelationem sine fide accepisse, ceteros verò per illum fuisse illuminatos. Refutatur iam data responsio.

24 Respondeo, Deum potuisse dare tales species de eâ reuelatione immediatè omnibus factâ, vt per illam non possent euidenter, sed probabiliter tantùm iudicare eam esse Dei: facillimum enim Deo fuit impedire tale euidens iudicium, etiamsi naturaliter in eis alioquin resultaturum fuisset, & solùm concurrere ad probabile.

Respondetur ad obiectionem superiorem.

Secundò dico, potuisse, etiamsi omnibus immediatè reuelasset ea mysteria, non permittere, vt in se immediatè noscerent eam reuelationem, sed in aliquo effectu aut signo, licet euidenter inde eam inferrent. quo casu locum habere fidem, diximus suprà. ex his duobus modis, quibus habere potuerunt reuelationem, dubium est, quis de facto in eis fuerit. Crediderim probabilius esse, eos non habuisse euidentiam de reuelatione, sed Deum cum eis primo modo ex dictis se gessisse, & omnes immediatè illuminasse. Moueor, quia quando est euidentia saltem mediata de reuelatione, non est locus merito in ipso actu fidei, ratione piæ affectionis, vt dixi; imò satis difficulter tunc inuenitur locus pro fide, vt ostensum est: atqui saltem ex communiori sententiâ est probabile, eos meruisse per piam affectionem credendi; ergo non habuêre euidentiam reuelationis, nec quidem immediatam.

Respondetur Secundò.

Probabilius est, Angelos non habuisse euidentiam de reuelatione à Deo omnibus immediatè factâ. Ratio est.

25

Hinc Secundò quæritur, quandoquidem ea fides fuit meritoria ex piâ affectione propriâ, aut saltem ex aliâ voluntate eam imperante, quæ cognitio præcesserit, per quam directa fuerit ea pia affectio seu volitio credendi. P. Suarez num. 12. huic difficultati respondens, videtur innuere, propositionem requisitam ad voluntatem credendi, quæque fit per auditum, fieri à Deo per species inditas naturales ipsis Angelis, & à Deo immutatas ad eam apprehensionem seu auditionem; quibus satis indicat, eam apprehensionem esse naturalem.

P. Suarez videtur dicere, cognitionem requisitam ad voluntatem credendi esse apprehensionem merè naturalem.

Doctrina hæc vt sonat facilè reijcitur. Primò, quia ipse Suarez sæpè docet, solam apprehensio-

Refutatur Primò.

hensionem non sufficere ad habendam volitionem efficacem. *Secundò.* Secundò, & magis ad rem, quia, si volitio illa supernaturalis sufficienter dirigitur per cognitionem naturalem, planè inde ostenditur, fidem non esse necessariam ad salutem; quia illa solùm potest requiri ad hoc vt detur cognitio proportionata, seu eiusdem ordinis cum actibus supernaturalibus spei, charitatis, &c. Quæ ratio cessat, si semel actus voluntatis supernaturalis piæ affectionis sufficienter diriguntur per cognitionem naturalem.

26 *Vera eâ de re sententia.* DICENDVM ergo, Deum eleuasse tunc intellectum angelicum ad efficiendum vnum iudicium supernaturale de credibilitate illius mysterij reuelati; eodem planè modo, quo de hominibus dixi suo loco de fide: est enim quoad hoc eadem vtrobique ratio, nec hîc occurrit aliquid singulare dicendum.

Angeli in primo instanti creationis habuerunt fidem. Tertiò quæri potest, an in primo instanti creationis habuerint aliquem actum fidei. Respondeo, nos infrà dictutos, eos omnes in primo instanti benè operatos esse supernaturaliter, Deumque dilexisse; vnde necessariò infertur eos habuisse cognitionem supernaturalem quâ dirigerentur: ea autem cognitio, vt ex dictis constat, est per fidem, ergo. Vtrùm autem in eo instanti primo fuerint eis omnia mysteria reuelata, & ipsi omnibus eis assensum præbuerint, *Probabilius est, Angelis in primo instanti non fuisse reuelata omnia mysteria.* valdè dubium est. Probabilius tamen, quod & Suarez docet, non omnia in primo instanti reuelata, sed per partes; vt faciliùs & commodiùs intellectus angelicus ad ea posset attendere.

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm Angeli in viâ nouerint mysterium incarnationis.

Angelos in viâ nouisse Deum vt trinum & vnum, omnes propè Theologi docent. ANGELOS in viâ nouisse Deum vt trinum & vnum, videtur esse communis omnium Theologorum sententia; quia hoc est præcipuum caput fidei, & ex se independens ab omni suppositione de peccato & remedio hominum, Angelorum, & maximè necessaria ad perfectum Dei amorem eliciendum; ergo fuit

27 *Item, mysteria gratiæ & vitæ æternæ eis fuere reuelata.* Angelis in viâ propositum. Secundò videtur certum, eis mysteria gratiæ & vitæ æternæ etiam fuisse reuelata, cùm ad eum ordinem iam tunc eleuati debuerint suum finem noscere, vt & eum sperare possint, & in illum conari; nec video quid possit vllius momenti contra has suppositiones obijci; ergo tota difficultas ad mysterium incarnationis deuoluitur. *In sententiâ ponentium Luciferi peccatum in appetitu inordinato vnionis hypostaticæ, quam possibilem sciebat, nouerunt Angeli in viâ mysterium incarnationis.* In quo puncto, qui censent Luciferi superbiam constitisse in appetitu inordinato hypostaticæ vnionis, quam naturæ humanæ concedendam sciebat, vel in eo quòd humanitatem Christi adorare noluerit, tenentur eo ipso fidem de illo mysterio eis tribuere, nec, datâ eâ suppositione, vllus dubitationi relinquitur locus; in sententiâ autem (quam vt omnino pro me certam suppono ex dicendis infrà) negante Angeli peccatum potuisse, supposito præsenti decreto incarnationis, sumere occasionem ex eo mysterio vt futuro, locum habet præsens difficultas.

Diceret fortè aliquis, datâ eâ sententiâ, necessariò negandum illud mysterium fuisse illis reuelatum: *In sententiâ negante peccatum Luciferi potuisse inde occasionem sumere, supposito præsenti decreto illius, non necessariò negatur illis mysterij illius reuelatio.* nam si mysterium illud non fuit decretum nisi post præuisum peccatum Adami, priùs ergo fuit peccatum Luciferi, quàm decretum incarnationis; atqui peccatum Luciferi fuit finis viæ angelicæ, ergo mysterium incarnationis non fuit nisi post præuisam viam angelicam decretum, ergo non potuit reuelari eis in viâ.

28 Nihilominùs dico, adhuc esse locum quæstioni: nam obiectio solùm probat, reuelationem huius mysterij non potuisse esse priùs naturâ, quàm fuerit peccatum Luciferi; quia saltem mediatè hoc mysterium supposuit peccatum Luciferi, quatenus supponebat Adami peccatum; hoc autem supposuit peccatum Luciferi; ergo de primo ad vltimum etiam reuelatio supposuit ordine dependentiæ peccatum Luciferi; ergo non potuit illud præcedere naturâ vt occasio vel caussa illius, quia mutuam prioritatem seu dependentiam à priori inter duo omnino censeo repugnare. At cum hoc optimè stat, vt fuerit ea reuelatio de eo mysterio priùs tempore, quàm ipsum extiterit mysterium, & etiam priùs quàm peccatum Adami & Luciferi; sicut reuelatio facta D.Petro de suâ negatione fuit prior tempore, posterior verò naturâ quàm illa, ergo potuerunt in eodem instanti, quo peccarunt dæmones, aut in præcedentibus habere ipsi & Angeli boni notitiam eius mysterij; quæ tamen se habuerit per accidens ad illud peccatum, est ergo adhuc locus quæstioni.

P.Suarez docet, mysterium incarnationis omnibus Angelis in viâ fuisse reuelatum. Citat pro se D.Thomam, sed non satis clarè illi fauet. P.Suarez cap.6. affirmat, citatque pro se D.Thomam hîc quæst.64. art.1. ad 4. Verùm valdè obscurè ibi loquitur D.Thomas: solùm enim dicit, Angelos aliqualiter cognouisse illud mysterium, & addit limitationem pro solis sanctis Angelis: imò, dum dicit dæmones illud adhuc Christo in mundo existente ignorasse, satis apertè ostendit, se non concedere illis in viâ cognitionem talis mysterij. alia etiam multa loca D.Thomæ citat Suarius eo cap.6. num.9. verùm omnia de Angelis beatis loquuntur; ex Scripturâ autem & Patribus nullum habet testimonium, solumque citat duos aut tres Scholasticos pro se. 29 *Adducit P.Suarez aliquot congruentias pro suâ sententiâ.* Congruentias adducit etiam duas vel tres. Vna est, quòd homini ante lapsum fuerit reuelatum hoc mysterium, ergo & Angelis. Secunda, quia ea reuelatio pertinebat ad gloriam Filij Dei; & ad hoc inducit locum illum ad Hebræos 2. *Et cùm iterùm introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, Et adorent eum omnes Angeli eius.* quod putat dictum de adoratione Angelorum in viâ. Tertia, quia Christus est caput Angelorum, ergo debuerunt illum cognoscere in viâ. Quarta, quia Angeli sancti, saltem in Verbo, nouerunt hoc mysterium à principio beatitudinis; quod fusè ibi deducit; ergo etiam in viâ: nam visio respondet fidei, ergo ea mysteria, quæ per visionem beatam vident, habuerunt priùs per fidem.

Probabilius est, Angelos in viâ non habuisse notitiam eius mysterij. Probatur. Ego tamen probabilius puto, eos non nouisse tale mysterium. Moueor, quia nullum videtur esse fundamentum sufficiens neque in Patribus, neque in Scripturâ, vt dixi; quia nec quidem vnicum pro se Suarez habet vel apparentem

tem locum: ille enim, quem ex 2. ad Hebræos desumit, nullam habet difficultatem: non enim ibi sermo est de introductione per decretum, sed de temporali natiuitate: vt tunc eum Angeli adorarint, quando cantarunt, *Gloria in excelsis Deo*, &c. Vnde nihil colligitur de adoratione ab initio viæ Angelorum. Secundò, congruentiæ illæ haud difficilem habent solutionem.

Congruentia pro sententiâ Patru Suarez soluuntur.

Primò, de Adamo ante lapsum supponit etiam dubiam doctrinam, & non benè infert; de doctrinâ Deo dante agemus infrà; illationem dico non esse bonam, quia Adamus redimendus erat per Christum, & illius futurus progenitor; vnde multò maiori iure ei debebatur ea cognitio quàm Angelis. Secundò, quia cùm hoc spectet ad liberam Dei voluntatem, potuit pro libitu Adamo manifestare, non Angelis. nec vlterior eius rei ratio quærenda est.

30

Secunda soluitur.

Secunda congruentia, quòd ea reuelatio pertinuerit ad gloriam Filij Dei, etiam non vrget: nam quandoquidem Angeli boni erant statim in Verbo illud mysterium visuri, respectu illorum parum intererat expectare vnum ictum oculi, vt eis manifestaretur; quoad malos verò, fortè expediebat vt illud non scirent, ne impedirent posteà Christi mortem. Et sanè, hinc ego paulò pòst argumentum formabo sat efficax pro contrariâ sententiâ.

Tertia obiectioni fit satis.

Tertia, quòd Christus sit caput Angelorum, facilè etiam soluitur: nam, cùm Christus non sit caput nisi quoad excellentiæ præeminentiam, & vim eis nunc imperandi (ad quod impertinens omnino est illos de eo futuro in viâ sciuisse) non video cur inde quidquam pro eâ reuelatione inferatur.

Quarta obiectio soluitur.

Quarta coniectura adhuc minùs vrget, quia non ea solùm videntur in Verbo quæ nota fuêre per fidem; alioquin qui inter Iudæos nihil sciuerunt de mysterio Trinitatis, non viderent illud in Verbo: hoc autem euidenter falsum est. Constet ergo, pro eâ reuelatione adstruendâ nullum esse argumentum aut auctoritatem.

31

Probatur conclusio Secundò.

Probo autem aliqua esse, quibus videarur oppugnari: nam in primis multi Patres negant, ipsos Angelos beatos in Verbo nouisse hoc mysterium, qui absque dubio à fortiori negabunt idem de eis in viâ; & licet quoad visionem beatam patiantur aliquam explicationem, vt non omnino negent in Verbo fuisse ab Angelis visum tale mysterium; certè quoad viam Angelorum nullam patiuntur explicationem; & quidem nec quoad visionem beatam potest explicari Dionysius, Basilius, Cyrillus Ierosolymitanus, & alij; licet Dionysius eo cap. 7. de Cælesti hierarchiâ non tam neget substantiam mysterij ab vllis cognitam, quàm circumstantias aliquas ad illud pertinentes, quas ait Angelos ignorasse, &c.

Sententia Dionysij, Basilij, &c.

Ostenditur, Patres sensisse contrarium.

Vrgeo hoc ipso & ostendo, Patres omnino esse in contrariâ sententiâ: nam Augustinus sæpè innuit, solùm à principio beatitudinis Angelos nouisse hoc mysterium, vt ipse Suarez fatetur; ergo sentit in viâ illud non cognouisse. Secundò, omnes Patres manifestè videntur supponere, dæmonibus illud fuisse penitus incognitum antequam fieret, aut saltem ante Prophetarum oracula. quod mihi omnino certum est. Vnde infero, Ergo & Angelis bonis in viâ. Probo hanc consequentiam ex eodem Suario, qui eo capite docet, in viâ bonos & malos æqualem habuisse cognitionem & reuelationem; atqui mali eam non habuere, ergo nec boni. Minor patet, quia si dæmones eam habuissent in viâ, certè recordati fuissent illius per actum naturalem posteà: non enim possumus recurrere ad miraculum, quòd Deus eis abstulerit species de illo mysterio, vt posteà non recordarentur. Vnde D. Thomas eo art. 1. qu. 64. ad 1. dicit dæmones non fuisse priuatos vllâ cognitione circa hoc mysterium, nec admittit in eis adhuc Christo existente cognitionem, nisi per effecta aliqua, vt terrerentur. quo manifestè supponit, eos non nouisse vmquam tale mysterium certò futurum, alioquin vel semper nouissent, vel priuati fuissent cognitione illâ. quod vtrumque est contra D. Thomam. Ex his concludo, vel dubium omnino esse, an Angeli habuerint talem reuelationem; vel certè quia magis conforme est SS. Patrum sensui, probabilius esse, eos omnino illâ caruisse.

32 *D. Thomæ sententia.*

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Angeli in primo instanti se ad gratiam disposuerint.

Angeli in primo instanti creationis eliciuerunt aliquos actus supernaturales & liberos.

ANGELOS omnes in primo instanti creationis aliquem supernaturalem & liberum actum elicuisse, communis est omnium ferè Theologorum sententia, duobus aut tribus exceptis: nam etiam Thomistæ, qui Angelis in primo instanti potentiam peccandi negant, eis tamen concedunt actus liberos, saltem libertate contradictionis. In nostrâ verò sententiâ, aiente eos etiam peccare potuisse, res est certa quoad possibilitatem; suppositâ autem possibilitate nulla est ratio cur id negetur: nam cùm Angeli sint rationales & liberi, & in primo instanti habuerint omnia requisita ad operandum supernaturaliter, non est cur negemus eos operatos. Cui sententiæ fauet Augustinus, Basilius & D. Thomas apud Suarium lib. 5. cap. 7.

33 *Obiectio soluitur.*

Dices, Si opus illud fuit liberum, vnde constat, inter infinitos propè nullum fuisse, qui non effecerit liberè talem actum? Respondeo, in nostrâ sententiâ de scientiâ mediâ facillimè difficultatem explicari quoad possibilitatem: præuidit enim Deus auxilia pro quolibet: quæ si darentur in eo instanti, habitura essent effectum; potuit ergo illa dando suauissimè efficere, vt omnes Deum de facto amarent. quòd autem de facto illa auxilia dederit, satis fit probabile ex communi auctoritate, & ex liberalitate Dei, maximè in primo instanti creationis; in quo licet non omnino teneatur (vt dixi) impedire peccatum, & specialiter ad bonum opus excitare; est tamen maior congruentia vt id faciat, quàm vt oppositum: sic enim magis apparet, ex manibus ipsius omnia procedere perfecta.

34 *An operatio supernaturalis priùs naturâ fuerit quàm gratia habitualis.*

Difficilius est, vtrùm talis operatio supernaturalis fuerit priùs naturâ quàm gratia habitualis, & dispositio ad illam; an verò è contrario, gratia habitualis data fuerit independenter, seu antecedenter ad bonam operationem; hæc verò posteriùs naturâ, in eodem tamen instanti.

Breuissimè DICO PRIMÒ, rem videri dubiam;

Respondetur quæstioni.

biam; quia certum est, vtroque modo à Deo potuisse res disponi; quid verò de facto fecerit, non constat: nullum enim ex Scripturâ aut Patribus facilè adducitur testimonium pro alterutrâ parte. Sotus, Victoria apud Molinam 1.p. qu.62. art.3. ad 1. quibus ipse subscribit, & alij apud Suarium cap.8. censent gratiam datam sine meritis; quia putant perfectius esse, vt Angeli operati sint ex gratiâ habituali, quàm ante illam ex auxilio extrinseco. Alij verò citantes pro se D.Thomam, Ferrarium & Malonium, opinantur, gratiam datam ob propriam dispositionem. quam sententiam sequuntur Granadus tract.10 disp.4. & Tannerus disp.5. qu.6. dub.1. vbi alios & pro se & contra se citat. Tannerus probat eam argumento valdè duro; videtur enim innuere, etiamsi actus ille posterior fuerit naturâ, potuisse esse dispositionem ad gratiam; quo in mutuam caussalitatem propendet, quam ego in Physicâ & alibi sæpè reieci: vnde, eo argumento omisso, Granadus & alij idem probant; quia è contrario censent, melius esse per propriam dispositionem gratiam acquirere, quàm sine illâ omnino gratis. Secundò, quia per gratiam quasi desponsatur Angelus cum Deo; ergo debet ea gratia acquiri per propriam dispositionem. Tertiò, quia melius est, vt paulatim ex minoribus ascendatur ad maiora. Ecce res tota ad congruentias aliquas redacta. Vnus putat, honestius esse hoc modo gratiam dari, alter contrario modo.

Argumentum primum refutatur. *Alia congruentia aliorum.*

35 *Probabilius est, gratiam esse datam sine meritis. Probatur Primò.*

Dico tamen Secundò, in hac re dubiâ probabiliorem esse sententiam Soti & Molinæ; quia communiter Doctores & Patres nonnulli insinuant, Angelos in gratiâ creatos: hoc autem videtur innuere, non tam ipsos promeruisse suam gratiam; hoc enim non esset, Deum eos cum illâ creasse, sed ipsos sibi eam comparasse; quàm à Deo ipsâ creatione gratis illam accepisse. Secundò argumentor: Aduersarij admittunt, ceteris paribus, melius esse, operari ex gratiâ habituali quàm sine illâ. Et ratio est euidens, quia maioris valoris sunt opera quæ procedunt à gratiâ, quàm quæ illam antecedunt; ergo cùm nihil sit quod in contrarium vrgeat, vt paulò pòst ostendo, respondendo congruentiis aduersis, quibus putant compensari eum excessum; dicendum erit, gratiam eis datam ante merita. Tertiò, quia Christo Domino non est data prima gratia propter merita; cùm tamen, si hoc fuisset honorificentius, illi commodè potuisset Deus eam dare post præuisa bona opera: nec enim obstat quòd hi dicant eam gratiam fuisse debitam ratione vnionis: nam etiam ratione vnionis debebatur gloria corporis; & tamen Deus illam dedit propter opera; ergo idem debuisset fecisse in gratiâ habituali, si id honorificentius iudicaretur pro Christo: si ergo ibi non est factum, probabiliter etiam dicere possumus, neque in Angelis. Quartò, quia magis in hoc apparet liberalitas Dei, & magis ostenditur artificis potentia, quando ipse per se immediatè ornat & perficit opus suum, quàm si ipsum opus (vt sic dicam) sibi procuraret ornatum. Quæ ratio contra Granadum est valdè efficax, qui ex hac artificis perfecti similitudine conatur probare, Deum non potuisse permittere Angelos in primo instanti peccare, vt suo loco vidimus. Vltimò potest probari, quia, si gratia data fuit propter opera, licet solùm de congruo debuit dari iuxta intensionem actus, vt datur homini se conuertenti; at hæc gratia fuisset nimis exigua, vt dicam disp. seq. ergo fuit data à Deo independenter à meritis.

Secundò. Tertiò. Replica occurritur. Probatur Quartò. Quintò.

Iam verò ad congruentias. Ad primam respondeo, malè dici, gloriosius esse Angelis habere gratiam propter merita, quàm sine illis: nam tota gloria consistit in merito ipso gratiæ, siue detur gratia propter illud, siue non: nam gloria militis est quòd strenuè se gerat in bello, siue posteà Imperator eum remuneret, siue non: ergo, cùm, etiamsi data sit gratia independenter à meritis, nihilominùs illi habuêre merita, & quidem, vt paulò antè dixi, maioris valoris, quàm si non fuissent à gratiâ dignificata; iam nos ex parte meritorum gratiæ facimus Angelos tam gloriosos, & dignos laude, quàm aduersarij faciant, imò magis; quia gloriosior est operatio procedens à digniori personâ, quàm quæ antecedit eam dignitatem. Ex parte autem gratiæ illis datæ conuenimus, quia etiam datur illis gratia noua in præmium, ergo. Nec potest dici, voluntatem Dei de dandâ gratiâ ob merita esse gloriosiorem Angelis: nam ea voluntas in tantum potest esse gloriosior, in quantum arguit merita; ergo cùm & nos ponamus merita, nihilominùs gloriosum ponimus. Declaro id magis. Tota differentia inter aduersam sententiam & nostram consistit in hoc præcisè, quòd illa dicat, merita fuisse priùs naturâ quàm gratiam, nos dicimus fuisse posteriùs. At hæc differentia quoad gloriam ipsorum nihil interest; imò, quia quò persona est gloriosior, eò etiam est gloriosius eam benè operari; gloriosius etiam videtur, si dicamus bona opera fuisse à personâ iam sanctâ, quàm si à non sanctâ, seu pro eo priori à sanctitate præscindente.

36 *Respondetur congruentiis suprà factis. Quomodo sit gloriosius Angelis, habere gratiam sine meritis.*

37 *Replica confutatur.*

Secunda congruentia de desponsatione animæ cum Deo patitur etiam instantiam in Christo: nam ea desponsatio magis perfecta fuit per gratiam vnionis; & tamen non præcessit operatio libera. Nec dici potest, non potuisse præcessisse, eò quòd debuit præcedere subsistentia ante operationem; hoc, inquam, dici non potest: nam alibi ostendi apertè, potuisse eam humanitatem priùs naturâ operari. Secundò, patitur instantiam in infantibus, vbi per gratiam fit desponsatio, & tamen non præcedit propria dispositio. Respondet Granadus, in infantibus gratiam non esse desponsationem cum Deo. Sed contrà, quia vel in hac solutione petit principium manifestè, vel dicit aliquid valdè falsum: si enim dicat, non esse ibi desponsationem, quatenus non est actus proprius quo se infantes disponant, verum est: at in hoc sensu petit principium: nam supponitur in Angelis gratiam esse desponsationem, hoc est, per proprium actum acquisitam, & inde infertur fuisse proprium actum: hoc autem est supponere in antecedenti quod vertitur in dubium, & quod infertur in consequenti. Si verò dicatur, infantes non fieri amicos Dei, filios, heredes, coniunctos Deo, &c. falsum valdè dicitur.

Secunda congruentia patitur instantiam. Replica diluitur. Secunda instantia contra eamdem congruentiam. Responsio Prima Granadi refutatur.

38 *Secunda eiusdem responsio refellitur.*

Respondet Secundò Granadus, in infantibus interuenire consensum parentum. Sed contrà Primò, quia, etiamsi contra voluntatem eo-

tum baptizentur, erit verus baptiſmus, & conferetur gratia. Contrà Secundò, quia, cùm ibi non deſponſentur cum Deo parentes,ſed infans, per accidens eſt parentum conſenſus. Denique vno verbo dico, non eſſe de conceptu gratiæ ex ſe in ſui infuſione aliam deſponſationem quàm quæ eſt in infantibus; vel probet Granadus contrarium, non tamen non ſupponendo concluſionem, quam vult probare. Abſolutè huic congruentiæ reſpondeo, eam eſſe ſufficientem, vt poſſit Deus velle bonum opus præcedere, non tamen vllo modo vel probabiliter cogere ad dicendum ita debuiſſe fieri.

Inſtantia contra tertiam congruentiam. Tertia aduerſa congruentia maximè patitur inſtantiam in Chriſto, vbi ſummum,quod dari poteſt, nempe vnio hypoſtatica, datum eſt ſine præuiâ diſpoſitione. quid ergo mirum, ſi Angelis aliquot gradus gratiæ dati ſint præuio merito? Abſolutè reſpondeo iuxta dicta circa ſecundam, probare quidem potuiſſe ita fieri; at verò debuiſſe ita fieri,nullo modo.

Augmentum primæ gratiæ habuerunt Angeli propter merita in primo inſtanti. Ex his (vt faciliùs adhuc his argumentis reſpondeatur, & aliquid detur ſententiæ contrariæ) addo, Angelos in primo inſtanti habuiſſe gratiam propter merita, non quidem primam, ſed ſecundam, ſeu augmentum primæ: & in eo meritò poteſt ſaluari ea gloria maior Angelorũ, de quâ videntur eſſe ſoliciti aduerſarij, & ratio nouæ deſponſationis voluntariæ ab ipſis initæ.

39 *An Angeli meruerint de condigno ſaltem primam gloriam. Deciditur in ſententiâ noſtrâ.* Vltimò poſſet hîc quæri, an meruerint de condigno ſaltem primam gloriam. difficultas communis eſt homini & Angelo; cui duobus verbis reſpondeo,in noſtrâ ſententiâ aiente illos habuiſſe primam gratiam ante merita, non meruiſſe,quia illi primæ gratiæ iam debebatur gloria; ergo non potuerunt mereri primam,ſed ſecundam,ſeu augmentum gloriæ,quod reſpondet etiam augmento gratiæ quam ſunt promeriti: ſicut dicimus ob eamdem rationem, non mereri hominem primam gloriam, qui iuſtificatus eſt in baptiſmo; illamque gratiam retinens poſteà, operatur ſupernaturaliter. Si verò dicatur cum P.Granado & aliis, eam gratiam eis fuiſſe datam ob proprium meritum; tunc adhuc reſpondendum eſt ſub diſiunctione. *Quomodo reſponderi debeat in ſententiâ aliorum.* Vel enim ſequimur ſententiam eorum qui dicunt, hominem qui iuſtificatur per actus contritionis, mereri de condigno primam gloriam, etiamſi ea contritio non proceſſerit à gratiâ. Quî autem poſſit homo mereri de condigno primam gloriam, & non primam gratiam, eſt difficultas communis tam ad homines quàm ad Angelos. de quâ in materiâ de merito. Propter eos verò qui propendent in hanc ſententiam, nunc breuiſſimè dico, eam eſſe diſparitatem: nam gratia dum aduenit vt dignificet ad meritum condignum, iam eo ipſo eſt in poteſtate hominis, & conſequenter non poteſt eſſe ſui præmium, nec ad ſe dignificare; quia præmium ſemper eſt aliquid poſterius ad meritum, & voluntas dandi præmium debet oriri ex complacentiâ in merito vt exiſtente. Prius eſt ergo viſio meriti, quàm voluntas dandi præmium. quod repugnat, ſi ipſum meritum ſit præmium; ergo non poteſt gratia dignificare ad meritum condignum ſui, poteſt autem ad meritum condignum gloriæ; quia voluntas dandi gloriam non eſt in Deo, niſi præuiſâ gratiâ in ſubiecto: eo autem ipſo

40 *Cur poſſit prima gloria cadere ſub meritum condignum, non vero prima gratia.*

quòd præuidetur opus bonum, & ſimul gratia, licet hæc ſit poſterior naturâ quàm opus, præuidetur opus illud dignificatum ſufficienter; vt Deus intuitu illius vt ornati gratiâ, velit dare illi homini gloriam, tamquam propter meritum de condigno.

Si verò loquamur in ſententiâ eorum qui dicunt, non poſſe gratiam datam per opus dignificare illud ad vllum meritum, tunc conſequenter dicendum eſt, Angelos non meritos de condigno gloriam, etiamſi ſe diſpoſuerint ad primam gratiam. Quæ autem ex his ſententiis ſit tenenda, Deo dante dicam in materiâ de merito.

SECTIO QVARTA.

An data fuerint inæqualis gratia & auxilia Angelis, iuxta naturæ inæqualitatem.

ANGELOS de facto inæquales eſſe in gloriâ,communis eſt omnium ferè Theologorum ſententia. *Angeli de facto ſunt inæquales in gloriâ.* Et videtur res omnino de fide, ex aliquibus locis Scripturæ; vbi aliqui inter Angelos dicuntur eſſe de primis ſic Danielis 10. Michaël dicitur vnus de principibus primis; & Tobiæ 12. Raphaël vnus ex ſeptem qui aſtant ante Dominum. Quæ differentia non poteſt deſumi ex ſolâ officiorum diuerſitate, ſed maximè debet eſſe ex gratiâ & gloriâ. quæ ſola videntur in cælis conſiderari.

SVBSECTIO PRIMA.

Status quæſtionis, & reſponſio communis.

PRIMÒ quærimus, vtrùm ex hac diuerſitate inferatur, eos etiam in primo inſtanti creationis inæquales fuiſſe in gratiâ. 41 *Ex inæqualitate naturæ angelicæ non infertur, eos inæquales fuiſſe in gratiâ.* Reſpondeo, ſimpliciter & abſolutè non inferri, quia potuerunt inæqualiter poſteà mereri; & ſic,licet primò fuiſſent æquales, poſteà inæquales reddi: probabiliter autem id inferri, conſtabit ex dicendis. Secundò quærimus principaliter, vtrùm Deus dederit maiorem gratiam Angelis, iuxta maiorem perfectionem naturalem eorum; an verò omnibus æqualem, aut fortè aliquibus minùs perfectis etiam maiorem. *Vtrùm Deus dederit maiorem gratiam Angelis, iuxta maiorem perfectionem naturalem.* In hac difficultate duo videntur eſſe certa. Primum, potuiſſe Deum dare vel maiorem; iuxta naturæ perfectionem, vel omnibus æqualem, vel etiam minoribus maiorem; quia cùm gratia ſit donum planè indebitum naturæ, potuit Deus, nulli faciendo iniuriam, diſtribuere eam gratiam pro omni ſuo libitu, dicereque obtrectatori,ſi quis eſſet, *Amice,non facio tibi iniuriam,nihil tuum eſt, volo nouiſſimo huic dare plus quàm tibi,*&c. *Potuit Deus dare vel maiorem, vel æqualem Angelis in naturâ diuerſis.* Secundò, certum videtur, caſu quo Deus plus daret perfectiori quàm minùs perfecto, non id ideò facturum, quia nobiliori naturæ id debe- retur, quaſi maius haberet ad gratiam ius, aut proportionem aut meritum. *Nobiliori naturæ non debetur maior gratia.* Cùm enim ea gratia ſit ſupernaturalis omnibus illis, æquè eſt omnibus illis indebita; ergo, ſi id feciſſet, feciſſet ex ſuâ ſolâ voluntate, datâ fortè aliquâ congruentiâ ex parte ſubiecti. de quo ſtatim. Hæc duo, vt dixi, certa; illud dubium. quid de facto

41 facto Deus fecerit. Recepta satis sententia Diui Thomæ & Magistri Sentent.docet, maiorem fuisse datam gratiam iuxta maiorem naturæ perfectionem: fundamentum huius doctrinæ est, auctoritas Theologorum & aliquorum Sanctorum, Damasceni, Basilij & Dionysij, quos Suarius refert cap.10. num.3. Congruentia autem desumitur inde, quia, licet non debeatur naturæ nobiliori plus de gratiâ, imò nihil; valdè tamen decens est, vt casu quo ea infundenda est, vbi nobilius & perfectius subiectum est, eò plus de gratiâ producatur.

Sententia D.Thomæ probabilis est propter auctoritatem Theologorum & Sanctorum Damasceni, Basilij, Dionysij.

Fateor, hanc sententiam ob auctoritatem & congruentiam probabilem esse; maximè cùm per eam limitationem, quòd scilicet non detur gratia maior nobiliori naturæ quasi ex debito aut obligatione, sed ex congruentiâ modo explicato respondeatur aliquibus obiectionibus, quæ poterant fieri contra illam; quòd scilicet gratia non respondeat naturæ: fatetur enim totum id hæc sententia; addit tamen, semper videri probabilius, ceteris paribus, vt, vbi est melius subiectum, ibi plus detur ex liberalitate: sicut si quis dare vellet sua bona liberaliter aliis, æquius esset vt meliori plus daret; etiamsi illa bonitas moralis aut physica non promereretur vlteriùs facultates & bona.

43 VBi haud placet P. Granadus, qui eo tractatu disp.7. non solùm docet, datam maiorem gratiam nobiliori, sed Deum ad id fuisse necessitatum; vt, si id non fuisset, non esset Deus; reijciendus, inquam, tum ob dicta tomo 1. quòd Deum ita necessitet ad meliora; tum quia valdè gratiæ derogat tanta necessitas eam dandi meliori naturæ; tum quia inter homines de facto non datur plus meliori. Nec sufficit dicere, per originale amisisse homines nobiliores illud ius; hoc, inquam, non sufficit, quia, vt alibi dixi, cùm in originali omnes sint æquales, semper qui nobiliorem habet indiuidualiter naturam, manet cum maiori iure, omnibus pensatis. sed de hoc satis, quia alibi fusiùs.

Sententia Granadi reijcitur.

Et si ergo hæc sententia communis sit etiam probabilis, non videtur etiam minùs probabilis contraria, tum quia adhuc sub lite est, an sint Angeli specie diuersi; & multi valdè probabiliter id negant: tunc enim omnis cessat quæstio; quòd si, stante æqualitate specificâ, Deus dicatur dedisse inæqualem gratiam, iam eo ipso se non accommodauit in eius distributione naturæ æqualitati. Secundò, quia etiam sunt satis magnæ congruentiæ ad id negandum. Primò, vt appareret, Deum non id ex necessitate facere, aut ex debito, sed liberaliter; oportebat vt aliquibus saltem ex nobilioribus non daret plus de gratiâ, eo modo quo minùs adhuc laborantibus in vineâ dedit tantum, quantum aliis; vt posset eis dicere, *An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* &c. Tertiò, quia in hominibus non datur his qui meliorem habent indolem & ingenium plus de gratiâ, ergò neque Angelis. Nec sufficit cum aliquibus respondere, homines non differre nisi in organizatione materiali; hoc, inquam, non sufficit. Primò, quia fortè falsum est: datur enim, iuxta probabiliorem sententiam, maior perfectio indiuidualis, iuxta quam etiam debebat Deus plus de gratiâ infundere: nam, sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; & sicut magnus excessus specificus ad magnum excessum in gratiâ, ita paruus excessus indiuidualis ad paruum excessum gratiæ iuuare deberet. Secundò reijcitur ea solutio, quia siue excessus inter homines proueniat à dispositione, siue aliunde; certè in homine melioris indolis & ingenij, ceteris paribus, est vel maior decentia pro gratiâ; vel si adhuc eam vocem formidas, est minor repugnantia aut improportio, ergo.

Etiam probabilis est sententia contraria. Probatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Refutatur quorumdam responsio.

Video has congruentias non esse tales, quibus responderi non possit; in quo valdè laborant aliqui, immeritò tamen: omnis enim ratio, quæ in solâ congruentiâ nititur, habet facilem solutionem per alteram in oppositum. At eodem planè modo etiam congruentiis pro sententiâ oppositâ facillimè responderi poterit: vnde non propterea hæ nostræ sunt insufficientes ad reddendam admodum dubiam hanc quæstionem; vnde valdè approbo quod P. Suarius dicit num.7. fortasse in multis Angelis contigisse de facto, vt minùs perfecti in naturâ se meliùs disposuerint ad gratiam, aut ad augmentum illius, & consequenter de facto maiorem gloriam sint adepti. 44

Congruentiæ allatæ non sunt efficaces.

SVBSECTIO SECVNDA.

Resolutio quæstionis.

PROPTER hæc putarem in hac materiâ dicendum Primò, dubiam esse solutionem huius quæstionis, & non meliùs hominem posse discurrere, quàm, propositis in vtramque partem rationibus, assensum suspendere: nam etsi pro primâ sententiâ citentur Basilius, Dionysius & Damascenus; hic tamen vltimus nihil dicit de dignitate naturæ, sed de dignitate, ad quam à Deo euehebantur; imò cùm 2. lib. Fidei orthod. cap.3. expressè dicat nos nescire, vtrùm Angeli de facto sint inter se omnino eiusdem substantiæ, an diuersæ (id enim ait solus Deus, qui ipsos fecit, scit, qui nouit omnia;) cùm, inquam, hæc doceat, miror illum nunc citari pro sententiâ aiente, iuxta naturæ diuersitatem Angelos diuersam gratiam accepisse; loquitur ergo de solâ dignitate, ad quam à Deo euecti sunt. Basilius clariùs videtur loqui; Dionysius autem explicationem patitur, vt non de inæqualitate naturæ, sed de ordinum, ad quos euecti sunt, differentiâ loquatur. Propter vnum autem Basilium non possumus determinatè iudicium ferre de eâ sententiâ, cùm & Damascenus dicat adhuc esse ignotum, an detur talis differentia; & Augustinus etiam sentiat rem esse dubiam; cuius multa loca adducit Molina qu.50. art.4. agens de diuersitate specificâ Angelorum. 45

Quæstionem hanc dubiam esse concluditur.

Explicantur locutiones Basilij, &c.

Secundò dicendum censeo, etiamsi à Deo inæqualibus gratiis iuxta naturæ inæqualitatem ornati sint Angeli, vt contendit prima sententia; in ordine tamen ad cooperationem liberam eidem gratiæ, multò esse incertius, vtrùm omnes responderint meliùs iuxta naturæ maiorem nobilitatem. Imò in hac materiâ vix possum dubitare, quin multi æquales in naturâ inæqualiter responderint, aut aliquis minùs perfectus responderit fortiùs. Fateor, Deum per scientiam 46

Licet Angeli habuissent inæqualem gratiam, non tamen ideò respondissent meliùs iuxta maiorem naturæ nobilitatem.

Absolutè loquendo potuit id fieri.

tiam mediam præuidisse auxilia; per quæ, si darentur, de facto omnes respondissent iuxta eam inæqualitatem naturæ. Vnde non nego, id à Deo ita potuisse disponi, & quidem suauissimè. At negare mihi nullus poterit, quin, ablatâ eâ speciali prouidentiâ, & dato hoc impossibili, quòd Deus non habens scientiam mediam, dedisset illis omnibus auxilia; negare, inquam, nullus poterit, quin tunc moraliter foret impossibile, & numquam euenturum, vt casu omnes se liberè determinarent, quantum naturaliter possent, & nec vnus vel minimum gradum intensionis omitteret; certè inter infinitos propè & agentes ex libertate, non est credibile prudenter casu id contigisse; ergo vt contingeret, debuit Deus de facto singularem ex scientiâ mediâ habere prouidentiam, & eligere singularia ea auxilia pro omnibus.

Deus in auxiliorum distributione Angelis factâ vsus est communi prouidentiâ.

Auctoritate id non probatur.

Hinc vlteriùs argumentor, Nulla potest assignari ratio sufficiens, nec auctoritas, vnde nobis persuadeamus, Deum non vsum fuisse in eâ distributione auxiliorum communi prouidentiâ in ordine supernaturali, sed recurrisse ad extraordinariam illam; ergo non debemus eam ponere. Probo minorem, quæ sola videtur probanda. Nam in primis de auctoritate constat, quia, licet de gratiâ habituali aliquid in Patribus inueniatur; de cooperatione tamen liberâ eorum accommodatâ inæqualitati naturæ nihil planè inueniri poterit; quo ad rationem verò

47 *Ratione id etiam non vrgetur.*

multò minùs: nam licet congruentiæ aliquæ sint bonæ pro maiori infusione gratiæ habitualis, quia ea à solo Deo prouenit, & quia est forma ornans Angelum intrinsecè, videtur decentius, vt, vbi melius est subiectum ornandum, maior etiam sit ornatus; in ordine tamen ad cooperationem liberam voluntatis, seu in ordine ad auxilia congrua, quæ à liberâ eorum cooperatione præuisa dicuntur, & sunt congrua, quæque sunt per modum transeuntis, non est vlla penitus ratio probans, Deum etiam debuisse se accommodare perfectioni naturæ. Imò contrarium videtur probabilius: nam si in aliquo puncto debet ostendi liberalitas gratiæ, maximè in hoc. Vnde, etiamsi Deus omnes pueros in baptismo æquali gratiâ habituali ornet; at posteà in conferendis auxiliis, cùm ad vsum rationis veniunt, ostendit summam inæqualitatem. Ratio autem est, quia inde maximè apparet, quid liberum possit arbitrium.

Confirmatur, liberalitatê gratiæ maximè elucere in inæqualitate naturæ cui communicatur.

Confirmo id euidenter: nam in secundo instanti viæ ob aliquas similes rationes, etsi in gratiæ infusione anteà Deus attendisset ad inæqualitatem naturæ (nunc id permitto;) tamen in conferendis auxiliis summam ostendit diuersitatem, non solùm circa auxilia ad intensiorem aut remissiorem actum, sed etiam circa substantiam planè eorum (vt sic dicam;) & Luciferum è primis, si non omnium primum, reliquit peccare, infimum verò fortè Angelum donauit auxilio congruo; si ergo diuersitatem tantam Deus caussauit, quis non prudenter suspicabitur, aliam longè minorem etiam caussasse? maximè cùm in eâ minori circa intensiorem aut remissiorem actum non paterentur damnum positiuum Angeli, quia adhuc manebant beati; sed præcisè efficiebatur, ne tam multum de gloriâ adipiscerentur quàm poterant. quod, suppositâ perseuerantiâ, simpliciter non est tantum damnum. Certè vel ego erro grauiter, vel hic discursus prudentem quemlibet poterit conuincere, & consequenter, dum res est aliunde dubia, standum illo non dubito.

Nunc facilè respondeo ad vnam vel alteram obiectionem, quæ fieri posset. Prima est, quia 48 *Obiectio Prima in contrarium*
suprà dixi, Deum in primo instanti habuisse specialem prouidentiam, ne vllus peccaret; ergo potuit etiam eam habere, vt omnes iuxta inæqualitatem naturæ inæqualiter responderent.

Responsio Prima.

Respondeo, sine dubio Deum potuisse etiam hîc id præstare; at consequentiam nego, quia pro institiâ omnium in primo instanti fundamentum habeo ex auctoritate saltem; at hîc nullam.

Secunda.

Secundò respondeo, in meâ sententiâ argumentum nullum esse, quia gratia data fuit ante operationem, vnde nullam libertatem reliquit ad peccandum; quia non cohæret cum peccato, & expelli in eo instanti non potuit, quia in eo extitit ante operationem omnem liberam: quid ergo mirum, si nullus peccauerit, cùm omnes caruerint libertate? At ad respondendum in secundo instanti cum hac aut illâ intensione fuêre liberrimi; ergo potuerunt etiam æquales inæqualiter respondere, vel inæquales æqualiter.

Secundò obijcies, Angeli carent omni passione & contrario, ergo omnes responderunt 49 *Obiectio Secunda.*
quantum poterant, ergo inæqualiter; quia qui inæquales sunt, inæqualiter possunt.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò, argumentum nullum esse: nam si, non obstante carentiâ omnium passionum, de facto iam multi grauissimè peccarunt; cur, non obstante eâdem carentiâ, de facto aliqui etsi perstiterint, dici tamen possunt non adhibuisse totum conatum? Declaro: tentatio ex cognitione, qualiscumque illa fuerit, aliquos penitus superauit; cur non credemus alios saltem retardasse, ne omni vehementiâ quâ possent prosequerentur Deum, vel bonum aliud morale? certè ego non possum videre, quid ad hoc faciat passionum carentia.

Secundò.

Secundò respondeo, etiamsi concedamus, eos operatos quantum poterant; negandum tamen, videri eos inæqualiter respondisse: nam, iuxta communem sententiam, Angeli etiam inæquales non propterea cum eodem lumine gloriæ possunt inæqualiter Deum videre; licet conentur quantum possunt; ergo eodem modo dici debet, cum æqualibus auxiliis non posse eos inæqualiter respondere, licet inæquales sint. Quòd si propterea supponas, Deum dedisse illis inæqualia auxilia, iam tunc supponis quod ego nego: dico enim non ea dedisse; quia maximè in auxiliorum collatione Deus ostendit suam libertatem & liberalitatem, ac se nulli obstrictum esse, nec debere plus nobiliori quàm minùs nobili; ideò (vt dixi paulò antè) nobilissimo Lucifero negauit auxilium congruum, quod dedit aliis multis ex infimis.

50 An Deus dederit plus de gratiâ ei Angelo qui meliorem actum naturalem elicuit.

Tertiò & vltimò dicendum censeo, si conceditur, Deum in dandâ maiori gratiâ habituali & gratiæ auxiliis, accommodasse se naturæ nobiliori, non ex debito, sed ex decentiâ aliquâ; ita etiam posse facilè concedi, Deum in tali donatione se accommodare meliori operationi natu-

rali

rali Angelorum; v.g. supponamus, Angelos in primo instanti non fuisse in gratiâ supernaturali, sed naturaliter amasse Deum. Dico, in secundo instanti Deum decentissimè potuisse infundere plus de gratiâ ei, qui meliorem naturalem actum elicuisset. Hanc sententiam pono propter P.Suarez, qui suprà num. 10. eam negat; & conatur assignare discrimen inter maiorem perfectionem naturæ, & meliorem actum naturalem. Verùm meo iudicio frustrà; ait ergo, si Angelo habenti meliorem actum daretur maior gratia, illam tunc habituram rationem retributionis, debereque in actu ipso esse rationem meriti. quod est erroneum. Confirmat: quia tunc consideraretur aliqua laus operantis, & aliquod obsequium præstitum Deo, quod afficeretur præmio: vnde ait, eum actum habere se in tali casu omnino per accidens & materialiter; perfectionem autem maiorem naturæ habere se ex parte subiecti, vt illud reddentem magis capax gratiæ: sicut sine dubio est capacior gratiæ homo quàm brutum.

P.Suarez quid sentiat.

Confirmatio pro sententiâ Patris Suarez.

Hæc tamen omnia non vrgent, quia ego in hoc puncto non volo asserere vllo modo, dandam tunc eam gratiam, eò quòd in actu naturali esset meritum aliquod gratiæ, aut quia consideraretur aliqua laus operantis; sed quia verè, ceteris paribus, sicut dicit Suarez capaciorem esse perfectiorem naturam, etiamsi ei non debeatur gratia; ita eodem omnino modo dico, ex terminis videri notum, etiamsi amori naturali Dei super omnia non debeatur gratia; eum tamen qui ita amat Deum, & naturalem iam habet amicitiam, capaciorem esse, seu digniorem, seu minùs distantem, minùs improportionatum (vtere quibus terminis volueris, ne gratiæ deroges) quàm eum vel qui non amat Deum, vel minùs intensè amat. Imò addo, etiamsi ad rationem obsequij & laudis recurramus, lumine naturæ notum, illum, qui magis obsequitur Imperatori, ceteris paribus, esse magis dignum: vt, si Imperator liberaliter velit distribuere dignitatem aliquam, possit decentissimè plus dare sibi obsequenti quàm aliis; quantumuis ea obsequia non sint condigna, imò nec proportionem habeant cum eâ dignitate: nam vt sint aliquod indirectum motiuum, & ratio maioris decentiæ, non requiritur ea proportio meriti; sic & in ipsâ naturâ nobiliori non datur propriè maior proportio meriti, aut demeriti, datur verò maioris decentiæ.

Refellitur Suarez.

Amans Deum etiam naturaliter, capacior est gratiæ quàm non amans.

Confirmatur à simili.

51 Aduerto tamen, hanc quæstionem de facto non habuisse locum in Angelis: nam suppono, eos accepisse gratiam ante omnem vsum libertatis; & licet ad gratiam se disposuerint, id factum est per actus solos supernaturales: quòd si simul fuere ibi naturales, potest dici per eos auctam aliquantulum eam decentiam ad recipiendam maiorem gratiam. Et de hoc satis.

Hæc quæstio non habuit locum de facto in Angelis.

SECTIO QVINTA.

De duratione viæ angelicæ.

HAC de re sub diuersâ propositione agit P.Suarius fusissimè, & hoc lib. 5. cap. 11. & 12. & lib. 6. cap. 12. & 3. & lib. 8. de malis angelis. Ponit autem incertam valdè regulam durationis angelicæ: aliquando enim eam explicat per instantia nostri temporis, aliquando per diuersitatem actuum Angelorum; siue quilibet duret vno instanti, siue pluribus: aliquando etiam vnius tantùm Angeli supremi actum vocat vnum instans pro omnibus actibus. Nos certiorem & clariorem regulam accipiemus, nempe instans & tempus nostrum, & rem totam dilucidè expediemus.

Sententia P.Suarij de duratione Angelorum in viâ.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm in instanti meriti potuerint Angeli esse beati.

52 ETSI difficultas hæc videatur communis tam hominibus quàm Angelis, ideóque spectare aliò censeatur; quia tamen ex hoc capite desumunt communiter auctores fundamentum ad distinguenda instantia angelica, breuissimè eam expedio. Faciliùs enim possumus priùs definire, quid videatur repugnare; posteà verò disquirere, quid de facto contigerit.

Et quidem præmium dari posse in eodem instanti reali, posterius tamen naturâ ad meritum, manifestè apparet in gratiâ habituali, quæ datur in eodem instanti quo quis eam meretur. Ex quo capite non repugnat, visionem dari in eodem instanti meriti. Deinde simpliciter statum beatificum non repugnare merito, patet in Christo Domino, qui & Deum vidit, & meritum habuit (vt omnes concedunt;) ergo diuinitus non videtur repugnare, vt per cognitionem aliquam infusam supernaturalem compossibilem cum visione beatâ, qualem habuit Christus, mereretur visionem Angelus, & eodem instanti posteriùs naturâ illam obtineret. & ita supponit Suarez suprà.

Potest dari præmium in eodem instanti reali posterius naturâ ad meritum.

53 Sunt autem duæ difficultates, ob quas in Angelis id videtur repugnare. Prima, quia supponimus, Angelos non habuisse nisi cognitionem fidei; hæc autem repugnat cum visione Dei: non enim quis potest euidenter Deum videre, & simul obscurè illi assentiri. Secunda, quia etiam supponimus, Angelos habuisse eo instanti meriti libertatem ad peccandum; atqui visio beata tollit illam libertatem; ergo non potuit esse cum merito Angelorum. quas rationes adducit Molina, & post ipsum Granadus tract. 12. disput. 3. & Suarez suprà; Tannerus verò disp. 5. qu. 6. dub. 2. aliam addit: quia scilicet gratia viæ est gratia mobilis atque perfectibilis, patriæ verò est stabilis, ergo.

Duæ difficultates, ob quas in Angelis id repugnare videtur, allatæ à P.Molinâ, Granado, Suarez.

Ratio Patris Tanneri.

Verùm nulla ex his rationibus vllo modo probat intentum. Non prima, quia non est certum, an non habuerint etiam Angeli aliam cognitionem supernaturalem præter fidem. de quo suprà. Secundò, quia eo concessò adhuc respondetur, visionem beatam non repugnare cum fide diuinitus: nam si potest (vt ipsemet Suarez fatetur) cum euidentiâ attestationis ipsius quæ est motiuum fidei, esse fides circa ipsam attestationem, vt simul credatur, & euidenter noscatur reuelatio; à fortiori poterit esse fides cum solâ euidentiâ mysterij credendi, non verò motiui: atqui beatus, etiamsi Deum videat, non proptereà videt necessariò eum loquentem; vt de facto multa reuelat Deus superioribus,

Refellitur prima ratio.

Visio beata non repugnat diuinitus fidei.

bus, quæ non reuelat inferioribus; sed mediatè (vt dicemus suo loco;) ergo posset tunc esse locus fidei, quia non esset euidentia attestationis. in quo non video vllam repugnantiam. & fusè idem probaui in lib. de Anima.

Refellitur secunda ratio de impeccabilitate, & ostenditur, eam nec libertatem, nec meritum, nec præmium in Angelo pro eodem instanti impedire.

54 Secunda ratio de impeccabilitate adhuc minùs vrget: nam visio beata non facit impeccabilem, nisi pro eo instanti, quo existit independenter à nostrâ libertate; &, vt euidenter ostendo, est eadem difficultas in gratiâ habituali: nam etiam cum eâ naturaliter repugnat peccatum (& demus pro præsenti quæstione veram esse sententiam Patris Vasquez, scilicet etiam diuinitus gratiam cohærere non posse cum peccato;) ergo ratione repugnantiæ sui cum peccato tam reddit gratia hominem incapacem peccati quàm visio beata. Quòd autem gratia sequenti instanti possit amitti, visio verò non, sed necessariò duret; est quidem optima differentia, vt visio in sequenti instanti tollat libertatem, gratia verò eam non tollat; at pro primo instanti quo datur gratia, seu pro primo quo acquiritur, per accidens omnino se habet ad tollendam aut non tollendam libertatem, quòd amitti queat in sequentibus instantibus; ergo in primo instanti tam tollit gratia quàm visio, vel, vt meliùs dicam, tam hæc non tollit quàm illa.

Probatur conclusio à priori.

Ratio à priori est, quia nihil quod in hoc instanti liberè habetur tollit libertatem, etiam ad ea quæ illi opponuntur: nam cùm potuerim eam rem non habere, potui habere oppositum: vnde etsi amor repugnet cum odio, & è contrario; tamen in instanti quo est amor est potentia ad odium, non in sensu composito, sed diuiso; ergo, si Deus diceret, Si in hoc instanti benè operatus fueris, dabo tibi visionem, & benè operando visionem obtinuero; habebo tamen in eo instanti libertatem, non vt cum visione peccatum coniungam, sed vt non benè operando, & consequenter non habendo visionem peccem.

Potentia ad odium eodem instanti existit quo amor, in sensu scilicet diuiso.

Confirmatur ex vnione hypostaticâ.

55 Confirmo hoc euidenter ex vnione hypostaticâ; in quâ si personalitas non censeretur ab aliquibus ex aduersariis conditio essentialiter requisita ad operandum, libenter faterentur, humanitatem priùs naturâ potuisse per bona opera mereri vnionem; & eo ipso in tali casu in priori naturæ non fuisset voluntas determinata ad non peccandum, sed potuisset peccando impedire vnionem, non peccando verò, & benè operando, illam promereri, siue merito de congruo, siue de condigno, siue per modum puræ conditionis à Deo requisitæ. de quo iam non curo. tunc vlteriùs, vnio hypostatica ex se non minùs tollit libertatem ad peccandum quàm visio beata, imò fortè multò magis; ergo cùm visio beata non sit essentialiter prærequisita ad omnem operationem, quod solum deerat vnioni hypostaticæ, iuxta sententiam Suarez, vt posset in eodem instanti cadere sub meritum, potuit voluntas esse in priori naturæ libera ad malam & bonam operationem: ita vt, si se determinasset ad bonam, dedisset illi Deus simul cum gratiâ visionem in eo instanti; si ad malam, ei negasset visionem. Nec video quæ vel apparens in hoc casu repugnantia esse possit. tunc autem in primo instanti, quia fuit in meâ potestate, non abstulisset libertatem; secùs verò in sequentibus, quando iam ampliùs meæ non subiaceret libertati.

Visio beata, quia non prærequiritur essentialiter ad omnem operationem, non tollit voluntati libertatem in priori naturâ.

Reijcitur confirmatio Molinæ.

Visio in secundo instanti tollit libertatem, non in primo.

Hinc apparet, confirmationem Molinæ inde desumptam, quòd visio sit eiusdem rationis in primo ac in secundo instanti; sed in secundo tollit libertatem, ergo in primo: apparet, inquam, eam non esse bonam: nam in secundo propterea tollit libertatem, quia visio semel acquisita non potest à me expelli; & cùm aliunde ex se repugnet cum peccato, non possum iam ampliùs ego peccare, quia nec in sensu composito coniungendo vtrumque, nec diuidendo, seu expellendo visionem possum. At in primo instanti cùm fuerit in meâ potestate non habere visionem, fuit & mihi liberum peccare. Vnde addo, si Deus diuinitus (quod nullo modo repugnat) diceret, Non volo conseruare in secundo instanti visionem, nisi priùs naturâ præuisâ bonâ operatione liberâ, etiam tunc non ablatum iri libertatem ad peccandum in eo secundo aut sequentibus instantibus per eam visionem, si pro sequentibus eamdem Deus haberet volitionem. 56

Refutatur tertium Tanneri argumentum.

Tertium argumentum Tanneri de gratiâ stabili aut instabili, vel nullum est, vel reducitur ad præcedens de impeccabilitate seu inamissibilitate eius gratiæ per peccatum. cui aliunde satisfactum est, dicoque, gratiam in eo primo instanti non esse simpliciter stabilem, quia potuit non acquiri, sed factam inamissibilem & stabilem pro sequentibus.

Deciditur quæstio.

Angeli potuerunt habere visionem per modum præmij etiam primo creationis instanti.

Ex his concludo, optimè potuisse Angelos non solùm in secundo instanti, vt dixit Caietanus & alij citati à Suario lib. 6. cap. 2. sed etiam in primo creationis per opera libera, sicut habuêre gratiam posteriùs naturâ in sententiâ Suarij & Tanneri, ita potuisse & habere visionem per modum præmij. sed iam quid sit factum videamus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quamdiu durauerint Angeli extra visionem beatam.

IAM dixi, me non determinare instantia Angelorum per operationem ipsorum: est enim ea regula valdè incerta, quia vnus plus, alter minùs potuit durare; & licet omnes æqualiter durauerint, non propterea scimus quamdiu: loquor ergo in ordine ad nostrum tempus. quo posito, 57

Conclusio prima asserens, nullum Angelum primo creationis instanti beatitudinem obtinuisse.

DICO PRIMÒ. Nullus Angelus in primo instanti creationis beatitudinem obtinuit. ita omnes ferè Scholastici apud Suarium cap. 11. Eam non probo, ex eo quòd beatitudo repugnet in eodem instanti cum merito; reieci enim paulò antè id argumentum; sed quia in primo instanti gratiam omnes habuêre sine meritis, vnde in eo de facto peccare non potuerunt: atqui omnes sunt constituti de facto in statu capaci peccati: sicut enim mali ceciderunt, potuerunt & alij omnes cadere. & ita videntur communiter Patres supponere. ergo boni non habuerunt visionem in primo instanti: nam tunc nec in secundo aut vllo ex sequentibus fuissent liberi: dixi enim paulò antè, visionem in hoc instanti v.g. habitam tollere libertatem pro sequentibus.

Eadem secundò probatur.

Secundò idem probo, quia boni non

non sunt adepti beatitudinem, nisi quando alij sunt damnati: atqui mali non sunt damnati in primo instanti, ergo nec boni sunt donati beatitudine in eo primo instanti. Tertiò, quia æquum erat vt daretur illis aliqua mora, vt appareret qui essent constantes, qui verò non. vnde

Probatur Tertiò.

58 Dico Secundò. Nec quidem in secundo instanti nostri temporis, imò nec in tempore immediato instanti creationis, donati sunt beatitudine. Hæc sententia quoad instans rigorosum facilè inde colligitur; quia in sententiâ Aristotelicâ non datur instans immediatum instanti. Quod verò nec in tempore immediato, inde patet, quia probabile est, quod & docui in materiâ de habitibus, de peccatis, de merito, & alibi, & inuenio apud Granadum tract. 13. disp. 2. quemlibet actum liberum vendicare sibi aliquam moram temporis, ita vt non possit intra illam cessare; ergo Angeli in primo instanti amantes Deum necessitati fuère ad permanendum aliquamdiu in eo actu; ergo non potuerunt habere libertatem ad peccandum immediatè post primum instans. Quanta autem sit ea morula, an vnius aut duorum ictuum oculi, est omninò nobis incertum. Secundò, idem ostendo in sententiâ communi Aristotelicâ: nam res indiuisibilis non potest incipere nisi in instanti; atqui post instans creationis non sequitur immediatè instans, sed tempus; ergo visio beata non potuit eis dari in tempore immediato, sed debuit præcedere tempus diuisibile: & hæc ratio confirmat etiam primam de necessitate actus liberi ad durandum per aliquam moram vltra instans in quo fit.

Secunda conclusio. Angeli, ne quidem in tempore, quod immediatè sequitur instans creationis, beatitudinem sunt adepti. Primum argumentum probans conclusionem.

Secundum pro eadem. Res indiuisibilis non nisi in instanti potest incipere.

59 Tertiò, hoc ipsum suadetur independenter ab his sententiis, quia multa contigêre in viâ Angelorum, quæ nos statim insinuabimus, quæ non potuerunt in vno instanti, nec fortè in vno aut altero ictu oculi euenire. Neque est ratio vlla cogens ad ita properandum: nam licet dicatur via Angelorum breuis, certè rectissimè id saluatur, etiamsi durasset per vnum quadrantem horæ; quid si per vnum Pater & Aue? quid si per Aue? in quo tamen multæ sunt morulæ: ergo debemus illis dare aliquod tempus ante nouum exercitium libertatis, siue antequam alij peccarent & boni durarent liberè. Videatur Suarius eo cap. à num. 6.

Tertium argumentum.

60 Hinc dico Tertiò. Assignare instans vltimum in quo mali sint iudicati, & boni sint donati visione beatâ, est valdè dubium; certum tamen ex dictis videtur, fuisse tres morulas vt minimum: vnam, in quâ in gratiâ creati sunt, quæque quasi fuit extra viam, quia non habuêre rigorosam libertatem; alteram meriti, in quâ non habuêre beatitudinem, quia licet non repugnabat eam dari, non fuit tamen necessarium recurrere ad eas difficultates; & connaturaliùs expectauit Deus tertiam, in quâ dedit gloriam vni, aliis pœnam inflixit: quantum autem durauerit quælibet ex illis duabus morulis primis (nam tertia in æternum duratura est) omnino est incertum. Ego non timerem id ad vnum etiam horæ quadrantem extendere vtramque, propter statim dicenda: nam Lucifer ad se omnes reliquos attrahere conatus est; debuit autem priùs duratione præcedere peccatum illius peccatum ceterorum, vt paulò pòst probabo. Probabile autem est, & ipsum indiguisse maiori morâ vel ad vrgendas pro se rationes, vel vt alios aduertere cogeret; item quia qualecumque peccatum fuerit Luciferi, initium videtur spirituale prælium, hinc Michaële cum bonis Angelis pro Deo dimicante, inde Lucifero ceteros quos seduxerat protegente, ac ipsos bonos euertere satagente, quolibet autem aliquos fortè nutantes ad se inuitante. quæ omnia sine dubio facta sunt in viâ, antequam mercedem boni consequerentur, & mali pœnam sustinerent. Hæc autem omnia quis neget moraliter non ita posse fieri in instanti vno ac altero, aut in ictu oculi; maximè cùm, vt dixi, nihil sit quod nos ita ad ea duo aut tria instantia coarctet: fortè & quadrans horæ alicui spatium nimis breue videbitur pro hac viâ, &, vt insinuabo infrà, circumfertur reuelatio angelica, quòd eorum via non fuerit tam breuis quàm vulgò credatur.

Conclusione Tertiâ statuitur, quid in hac quæstione certum, & quid dubium videatur.

Lucifer maiori morâ ad peccandum indiguit, quàm vulgò credatur.

Hinc autem oriuntur duæ aut tres difficultates. Prima est, vtrùm aliquis Angelus, qui post primum instans creationis aut post tempus, in quo necessariò ex suppositione conseruabat actum, quando poterat liberè illum abrumpere, & nouum incipere; an, inquam, aliquis tunc nouâ libertate continuauerit eum actum, aut alium bonum inceperit, posteà tamen vltimò peccauerit; an verò omnes qui post primam libertatem benè vsi sunt secundâ, semper deinceps permanserint.

Proponitur difficultas, an omnes illi Angeli qui post primam libertatem benè vsi sunt secundâ, semper boni permanserint.

Pater Suarez cap. 12. num. 6. hoc vltimum videtur sentire. Ego autem, suppositis Patris Suarij communibus ac veris principiis, contrarium puto non solùm probabilius, sed euidens: nam Luciferum supponimus seduxisse ceteros, vt infrà ostendam. Inde autem infertur euidenter, Luciferum etiam tempore priùs ceteris peccasse; quod paulò pòst fusiùs, nunc breuiter insinuo, quia in eodem instanti reali, cùm omnes habuerint cognitionem indifferentem ad bonum & malum, & ea fuerit independens à peccato Luciferi, non potest dici, in eo instanti reali priùs naturâ determinasse Luciferum suam libertatem, quàm ceteros suam: nam in eodem instanti reali quo peccauit Lucifer, non magis ab eius operatione pédebat exercitium libertatis ceterorum, quàm è contrario exercitium libertatis Luciferi ab exercitio aliorum: ergo in eodem instanti non potest dici Lucifer priùs naturâ, & alij posteriùs, se determinasse. quod infrà magis vrgebo. Debuit ergo peccatum Luciferi vno saltem instanti præcedere peccatum aliorum: nam cognitio motiuorum propositorum à Lucifero, licet simul fuerint ex eo instanti quo Lucifer peccauit; quia tamen fuit simul naturâ cum exercitio libertatis aliorum, non potuit esse in eo instanti determinatiuum ad operandum; ergo solùm potuit in sequenti ea cognitio esse ante vsum libertatis aliorum Angelorum, & illos tunc potuit retrahere à bono ad adhærendum Lucifero. 61

Insinuatur, Luciferum ceteris priùs tempore peccasse.

Vrgetur. 62

Atqui in eo instanti quo extitit peccatum Luciferi, omnes alij habuerunt nouam libertatem distinctam à libertate primi instantis: nam eam habuit Lucifer, ergo & ceteri; in eo autem instanti nouæ libertatis, Angeli qui posteà cecidêre, non suspenderunt omnem actum: imò, vt

Eo instanti quo peccauit Lucifer, omnes alij habuerunt libertatem nouam à priori distinctam.

vt paulò antè probaui, determinati sunt simul naturâ, aut (vt meliùs dicam) concomitanter cum Lucifero non ad malum (quia hoc fuit post Luciferi peccatum) ergo ad bonum; vel continuando actum primum liberum, cum nouâ tamen libertate; vel efficiendo alium nouum bonum, & tamen hi posteà cecidêre; ergo non omnes qui vsi sunt benè suâ libertate, in secundâ morulâ liberâ posteà semper perdurarunt: vnde ea secunda morula propriæ viæ debet saltem in duas partes diuidi: vnam, in quâ continuarunt liberè bonam operationem; alteram, in quâ peccarunt. Hoc ipsum debet Pater Suarez dicere, quatenus docet, valdè dubium esse, an omnes simul in eodem temporis momento peccauerint: tunc enim qui tardiùs peccarunt, habuêre continuationem bonam actus boni, & tamen cecidere tandem: ergo non debebat dicere, certum esse, omnes qui secundâ libertate benè sunt vsi, permansisse deinceps semper; vel debebat asserere, esse etiam certum, omnes in eodem momento temporis cum Lucifero peccasse.

Suomet argumento Suarez conuincitur.

63 Nunc addo, hoc ipsum necessariò dicendum, etiamsi morulas distinguamus cum nonnullis per nouam cognitionem Angelorum: nam secunda morula cœpta est, quando propositum est Angelis mysterium incarnationis, vt hi auctores dicunt, aut quodlibet aliud præceptum: at in eâ morâ priùs tempore Lucifer peccauit, vt suppono; ergo tunc ceteri, qui iam erant in nouâ morâ desumptâ à nouâ cognitione, adhuc benè operabantur. & credibile est, etiam circa obiectum tunc propositum benè operatos, nec se habuisse purè omissiuè, aut differendo deliberationem; & tamen posteà sunt decepti, ergo.

Promouetur argumentum.

Iam nunc respondere oportet argumentis in contrarium. Primum est, quia Angeli, cùm primum malè elegerunt, permanserunt semper in eâ malâ electione; ergo è cõtrario boni, cùm primùm secundam habuêre electionem bonam, in eâ semper deinceps permansêre. Respondeo, consequentiam non esse bonam, quia Deus decreuerat non dare peccantibus pœnitentiæ locum, at decreuerat toto tempore viæ omnes relinquere liberos, vt possent cadere. Quam differentiam etiam P. Suarez debet agnoscere: nam etiam illi qui cecidêre, habuêre saltem in primo instanti operationem bonam; & tamen non ideò confirmati sunt in eâ: nec sufficit dicere, eam tunc non fuisse perfectè liberam. Hoc, inquam, non sufficit, quia si non supponit gratiam, ea prima operatio (vt docet P. Suarez) fuit perfectissimè libera. Secundò, quia etiam quis diceret eam, quæ habita est in secundâ morulâ, non fuisse perfectè liberam in eo primo instanti, antequam audirentur rationes Luciferi. Tertiò, quia Deus potuit iustissimè expectare etiam tertiam continuationem liberam; id autem fecisse de facto ex dictis euidenter constat.

Retunditur Primum argumentum Suarez circa eam difficultatem.

64 Secundum est, quòd videatur conformis Scripturæ & Patribus ea sententia. Respondeo, Patres & Scripturam non ita determinare ea instantia mathematica. Secundò, contrarium sequi ex Patribus, qui supponunt, peccatum Luciferi fuisse caussam peccati ceterorum; quod sine eâ præcedentiâ temporis esse non potest, vt dixi, & infrà fusiùs ostendam.

Satisfit Secundo argumento ex Scripturâ & Patribus petito.

SVBSECTIO TERTIA.

Aliquæ difficultates præcedenti annexæ.

PRIMA est, an è contrario intra eam moram aliqui qui ceciderant resurrexerint per pœnitentiam. Hæc infrà expedietur, dum de malis Angelis egerimus; vbi dicemus, nullum de facto resurrexisse. Secunda difficultas, an boni 65
ad eam perseuerantiam indiguerint auxilio gratiæ. Duplex potest esse sensus dubij: in vno res est facilis, in altero non ita. Vnus ergo sensus est, an debuerit Deus in illis continuare & cognitionem supernaturalem, & auxilium actuale, vt permanere possent in eâ operatione. In hoc sensu res est facilis: nam cùm actus ille in suâ perseuerantiâ sit non minùs supernaturalis quàm in fieri, certissimum est, eum indiguisse permanentiâ earumdem caussarum, à quibus initio productus est, ergo cognitione, auxiliis, &c.

Duplex huius difficultatis sensus proponitur.

Secundus sensus sit, an indiguerint speciali auxilio diuerso à primo, eoque fortiori ad perseuerandum. Hic autem sensus rursus est duplex: vnus est, an indiguerint speciali in ratione beneficij; alter, an speciali in se, & physicè. Pro quo suppono ex sententiâ Societatis, eamdem entitatem auxilij datam in occasione, quâ præuidetur habitura effectum, esse beneficium speciale; licet ex parte rei datæ nihil plus, imò aliquando minus detur quàm alteri, qui non conuertitur. Maius autem auxilium in entitate physicâ est illud, quod in se est vehementior aut fortior vocatio. Hoc ergo supposito, dico, quia non omne auxilium, sub quo homo aut Angelus præuidetur benè incipiens, est tale, vt sub eodem etiam præuideatur benè continuans aut perseuerans; sine dubio requiritur, vt vel Deus ab initio dederit vnum, sub quo præuidebat Angelum & incepturum & perseueraturum; vel saltem voluerit dare duo: vnum quo videbat operaturum benè ab initio, & alterum quo videbat eum continuaturum eumdem actum: vnde necessariò semper est nouum beneficium, vel formaliter, vel æquiualenter auxilium illud, quo quis perseuerat. Et hoc verum est, siue perseuerantia sit futura diuturna, siue breuis, siue habiturus sit homo aut Angelus occasiones aut tentationes magnas; quia ipsum continuare cum nouâ libertate, etiamsi nulla occurrat noua difficultas, nouus est vsus libertatis separabilis à primo; & consequenter nouam præsupponit in Deo præuisionem illius per scientiam mediam: è quâ præuisione auxilium datum de nouo, aut continuatio antiqui, meritò nouum censetur beneficium. & in hoc puncto in sententiâ nostræ Societatis circa efficaciam auxilij nullam ampliùs video difficultatem, imò nec in sententiâ prædeterminantium; quia etiam tunc requiritur vel eiusdem prædeterminationis libera continuatio, quæ est æquiualenter nouum beneficium, vel certè donatio nouæ prædeterminationis.

Alter sensus rursus est duplex.

Auxilium physicè maius, naturâ suâ vehementius & fortius vocat.

Non omnia auxilia necessariò sunt talia, vt, præuisa sub illis benâ inchoatione, præuideatur etiam bona continuatio & perseuerantia.

Auxilium, quo quis perseuerat, est nouum beneficium.

Idem est in sententiâ prædeterminantium.

Maior est difficultas in altero sensu, an ad perseuerandum, ob difficultatem aut continuationem ipsam, debeat concedi speciale auxilium in entitate suâ fortius & validius, hoc est, inspirationes 66

rationes illustrationésve fortiores. Respondeo, aliquando fortasse tales esse necessarias, aliquando verò non. Nam Deus per scientiam mediam præuidet, sæpè hominem cum primo illo auxilio sine alio fortiori benè perseueraturum, etiamsi occurrant nouæ tentationes; tunc autem sine dubio non est necessum addere aliud fortius, sed conseruare illud antiquum: sæpè etiam è contrario præuidet Deus per eamdem scientiam mediam: *Iste sub hoc auxilio benè incipiet & continuabit, si non exsurgat noua tentatio; at, eâ exsurgente, debebit fortiùs teneri & fulciri, alioquin cadet.* In quo casu si Deus velit illi concedere donum perseuerantiæ, sine dubio tenebitur dare illi fortius auxilium; in primo verò casu non est necessarium dare fortius in se. Iam autem quid circa hos Angelos in particulari Deus præuiderit, est nobis planè occultum, nec nisi diuinando possumus aliquid determinare. Probabile est, aliquos tam benè ab initio illustratos, vt sine fortiori illuminatione restiterint Lucifero, alios verò indiguisse nouis subsidiis.

Ad continuationem bonam aut perseuerantiam opus est aliquando fortiori physicè auxilio, aliquando non.

Probabile est, non omnes restitisse Lucifero per primum auxilium.

Obuiatur obiectioni.

67 Dices, Ergo hi qui hæc subsidia non habuerunt, non potuerunt perseuerare, & consequenter sine culpâ cecidere. Respondeo negando consequentiam: quia hæc singularis gratia non est necessaria ad hoc, vt homo vel Angelus possit saluari: nam sine auxilio congruo habet quis potentiam, licet de facto nullus saluetur sine congruo; quia eo ipso quòd respondeat illi auxilio, iam constituit illud in ratione congrui. de quo fusiùs in materiâ de gratiâ. est enim difficultas communis tam hominibus quàm Angelis, & tam pro perseuerantia quàm pro primo opere. Tertia & vltima difficultas est, vtrùm Angeli post illas duas moras beatitudinem sint adepti. Ratio dubitandi desumitur ex illo loco Petri 1. Epist. cap. 1. *In quem desiderant Angeli prospicere*; ergo adhuc non vident Deum. Secundò, non videbatur æquum, vt ante Christi ascensionem in cælum viderent Angeli Deum. quod videtur etiam innuisse Nazianzenus Oratione 42. iuxta explicationem Nicetæ.

68 Nihilominùs tamen breuissimè dico Primò, certum esse de fide, eos etiam ante Christi ascensionem vidisse Deum, iuxta illud Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*, &c. quem locum benè P. Suarez vrget lib.6. cap. 2. vbi hanc sententiam communem probat. Secundò, certum esse ex communi sensu Patrum & Theologorum, eos statim post illas breuissimas morulas Deum vidisse; quia nec per Christi merita acceperunt gratiam, nec, si accepissent, fuit in eis ratio expectandi, quæ fuit in hominibus. Cùm enim creati fuerint in cælo, non erat expediens, eos ibi detineri sine præmio.

Satisfit Tertiæ difficultati ex Scriptura, Patribus & communi sensu Theologorum.

Ad locum è D. Petro respondetur ex Gregorio Magno apud Suarez, ideò Angelos dici desiderare faciem Dei, quia sine satietate vident; & perinde continuationem appetunt, ac si tunc primò inciperent videre Deum: cùm enim in bonis humanis longa possessio soleat sæpè fastidium caussare; è contrario verò, quando post vehemens desiderium boni illud primò obtinetur, ingentem pariat voluntatem, meritò ad declarandam eius boni magnitudinem Apostolus dixit, Angelos semper desiderare eam visionem. Adde, cùm D. Petrus ea verba dixerit diu post ascensionem Christi in cælos, nimis multum & contra auctores, qui eo loco vtuntur, probare; ergo ab omnibus explicari debet. Ad Nazianzenum dicimus, illum non benè à Nicetâ explicari: solùm enim docuit, resurrectionem Christi Domini attulisse etiam Angelis salutem. quod non de visione beatâ, sed de augmento grandi beatitudinis accidentalis intelligendum est.

Explicantur loca D. Petri & Nazianzeni.

DISPVTATIO VIGESIMAPRIMA.

De beatitudine & ministeriis Angelorum respectu Dei.



Mvlta quæ huc spectare videntur, communia sunt tam hominibus quàm Angelis. de eis nos fusè in materiâ de visione Dei; ideò hîc vel prorsus omittemus, vel leuissimè insinuabimus.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora præmittuntur.

1 Primò supponendum, Angelos beatos esse incapaces omnis peccati & mortalis & venialis, quidquid Caluinus & hæretici alij delirent, contra quos Suarez lib.6.c.7. Probari autem veritas Catholica potest ex verbis Christi Domini Matth. 6. vbi docuit nos petere vt fiat voluntas Dei in terrâ sicut in cælo: si enim & Angeli peccarent, tunc ea petitio esset inepta. Secundò, ex aliis locis, vbi Angeli dicuntur semper facere voluntatem Dei, ipsum laudare perpetuò, &c. ita Psalm. 14. 82. & alibi. Ioannes Apocal. 21. ait, in ciuitatem cælestem nihil coinquinatum intraturum, multò ergo minùs intus coinquinabitur: necessitas ea ad non peccandum desumitur ex clarâ Dei visione, vt dicemus in materiâ de beatitudine.

Suppositum Primum. Angeli beati sunt omnis omnino peccati incapaces.

Secundò supponendum est, voluntatem angelicam esse instructam omnibus auxiliis & principiis ac virtutibus necessariis ad exercendos omnes actus supernaturales virtutum, qui in eo statu fieri possunt: est enim id commune omnibus beatis tam Angelis quàm hominibus.

Secundum. Voluntas angelica est instructa omnibus auxiliis & virtutibus ad producendum omnes supernaturales virtutum actus, qui in eo statu fieri possunt.

Tertiò supponendum, etiam Angelos habere dotes quæ animabus tribui solent: nam dotes hæ solùm enumerantur tres, visio Dei, fruitio Dei, comprehensio Dei: non quidem in sensu de quo agi solet, an diuinitus Deus queat à creaturâ comprehendi, id est adæquatè videri; sed prout significat possessionem Dei, vt aiebat Paulus, *Sequor autem, si quomodo comprehendam.* quomodo autem comprehensio à visione in hoc sensu

Tertium. Angeli easdem habent dotes, quas animæ beatæ.

sensu distinguatur, dicam infrà in materiâ de beatitudine in communi. Hæc autem tria sine dubio sunt in Angelis.

2 *Soluitur obiectio facta contra hanc suppositionem.*

Dices communiter, Theologi negant dotes Angelis. Respondeo, hîc fieri magnam quæstionem de nomine. Dos dicitur propria sponsæ in ordine ad matrimonium: quia ergo anima significatur nomine femineo, multi videntur solùm ibi admittere speciale matrimonium, non in Angelis. quod benè Suarez reijcit: nam tunc Angeli sub nomine intelligentiæ possent dici sponsa, & animus in masculinâ terminatione non posset dici sponsa, nec habere dotes. quod est ridiculum. Nec potest recurri ad similitudinem in naturâ; nam anima & Deus minùs conueniunt quàm Angelus & Deus; neque ad hoc, quòd Angeli numquam fuêre sine gratiâ, vt alij dicunt: nam anima Christi numquam fuit sine illâ; & tamen est perfectissimè sponsa Dei. Vnde vno verbo concluditur, in rigore per gratiam etiam Angelos desponsari cum Deo, & cum animâ Christi; quatenus quodammodò fiunt vnum affectu, & communicant in bonis. quod est proprium coniugum. Sunt ergo in Angelis ea tria non solùm simpliciter, sed etiam sub denominatione dotis.

Quarta suppositio. Dotes corporales Beatorum, quia sunt Angelis essentiales & intrinsecæ, non sunt propriè dotes.

Quartò supponendum, corporales dotes quæ hominibus tribuuntur, v.g. agilitatem, subtilitatem, impassibilitatem, &c. in Angelis, quia sunt eis intrinsecæ & essentiales, non habere propriam rationem doni superadditi, & consequenter nec dotis; quia dos dicitur aliquid sponsæ liberaliter ratione matrimonij donatum. Dubitat autem ibi P. Suarius, an, sicut hominis beati corpus habet donum subtilitatis & penetrabilitatis, ita etiam Angeli beati, eo ipso quòd assumant corpus, reddant illud etiam penetrabile: videturque in affirmatiuam sententiam

3 propendere; ego tamen contrarium puto, quia licet corpori beato, quia & illud suo modo præmio afficitur, concedantur tales dotes; non tamen est fundamentum vllum vt concedatur id aëri, aut vento, aut terræ, eò quòd per accidens hîc & nunc sine vllâ vnione per se assumantur ab Angelo beato: nam illud non est corpus quod fuit socium meriti angelici, vt propterea debeat etiam esse quodammodò & præmij.

Ratio cur corpora ab Angelis assumpta non habeant dotes corporales Beatorum.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelis data fuerit beatitudo propter merita ipsa posteriora beatitudine.

CONSVLTÒ non quæro, *an propter merita simul cum visione habita:* nam disput. præced. ostendi, in eis posse reperiri rationem meriti, dummodò priùs naturâ præcedant; dixi tamen de facto, etiam tempore ea merita præcessisse. Quæstio ergo præsens est de meritis vel tempore, vel saltem naturâ posterioribus ipsâ visione beatâ. Vbi duo consideranda sunt: primum, an id potuerit fieri: secundum, an ita de facto contigerit. Rursus quæstio duplex esse potest: prima, an potuerint, vel de facto meriti sint ipsam visionem quæ præcedit: secunda, an saltem augmentum illius.

Explicatur status quæstionis.

4 *Sententia quorumdam circa hanc quæstionem.*

Nonnulli censent, etiamsi id naturaliter repugnet, diuinitus tamen optimè potuisse fieri, vt ipsamet beatitudo iam habita cecidisset sub merita post illam facta; quia putant principium meriti posse diuinitus cadere sub meritum: nihil enim, inquiunt, obstat, quo minùs rex præmia largiatur militibus intuitu facinorum quæ ab eis expectat perpetranda; quo etiam pacto putant vnionem hypostaticam posse cadere sub meritum operum subsequentium eamdem vnionem. In quam sententiam etiam abiit P. Granadus: contra quem alibi fusiùs præced. tomo. Vt autem à clarioribus incipiamus,

Conclusio Prima. Principium meriti non cadit sub meritum.

DICO PRIMÒ. Repugnat etiam diuinitus, vt principium meriti cadat sub meritum, quoad actionem illam primam quâ principium illud meriti producitur. Ita docui in 3. parte, agens de Christo, ita in materiâ de prædestinatione, & alibi. arbitrorque apud omnes eos, qui quoad vnam actionem etiam diuinitus negant posse esse mutuam caussalitatem, rem esse certissimam, & nisi mutando significationem vocis *meritum*, negari non posse. Ratio est: quia meritum in hoc differt à caussâ finali, quòd finis non existens tantum mouet vt sit, ideoque excitat voluntatem ad electionem mediorum, quibus ipse producatur. At meritum non mouet vt sit, sed quia est: ex complacentiâ enim in bono opere vt existente, aut iam præuiso vt futuro, mouetur remunerans ad donandum præmium; ergo prius est videre meritum iam existens absolutè futurum, antequam sit voluntas de dando præmio: atqui etiam diuinitus repugnat, vt priùs sit futurus effectus, quàm futura est vnica & necessaria illius caussa; ergo cùm meritum sit caussa præmij, prius est futurum meritum quàm præmium; ergo repugnat, vt idem sit præmium respectu sui etiam diuinitus, quia nihil vnicè existens potest esse prius & posterius se ipso.

Meritum mouet, non vt sit quemadmodum finis; sed quia est saltem præuisum. 5

Idem non potest respectu sui esse præmium.

Confirmo. Licet datis duabus actionibus totalibus possit idem esse caussa sui ipsius: nam quatenus existens per vnam potest esse prius se ipso, vt existente per alteram, & hoc concedo libenter P. Granado, licet sciam id à multis negari. de quo in Physicis: at si per vnicam actionem tantùm res existat, repugnat in terminis eam esse caussam sui ipsius; ergo cùm meritum vt existens sit caussa moralis præmij, & quidem in genere caussæ efficientis, non verò finalis, vt dictum est; repugnabit etiam, in terminis diuinitus idem esse caussam meritoriam sui ipsius: quòd si sui ipsius non potest, à fortiori non poterit suæ caussæ, quæ prior est quàm ipse effectus; ergo opera supponentia visionem beatam vt suam caussam, non poterunt etiam diuinitus, nisi detur duplex actio totalis, esse caussa meritoria ipsius visionis.

Satisfit instantiæ aduersariorum.

Hinc ad exemplum principis respondetur, tunc quodammodo independenter ab ipsâ remuneratione præuideri illa egregia facinora vt futura in eo milite, ideoque censeri ac si essent iam præterita; ideoque remunerari. quod potest ibi facilè intelligi: nam cùm remuneratio illa non sit principium meriti, potest rex, præscindendo ab eâ remuneratione, apprehendere 6 vt certò futura ea facinora. quod fieri non posset, si ea remuneratio esset eorum principium; ergo

ergo principium meriti non potest cadere sub meritum.

Præmium Christi operum fuit prius tempore ipso merito.

Hinc concedo P.Granado, si videret Deus Angelum benè operantem hodie, ex vi alterius scientiæ distinctæ à visione beatâ, potuisse heri illi visionem beatam concedere in præmium huius operis; sicut præmium operum Christi tempore fuit prius ipso merito; quia in præuisione prius fuit meritum quàm præmium. At hoc non est ad casum præsentem: nam hîc loquimur de operibus quæ sunt dependentia ab ipsâ visione beatâ: in talibus enim, si Deus daret visionem ob spem illorum operum per visionem faciendorum, non daret visionem in præmium, sed eam eligeret per modum medij ad ea opera, quæ tunc vt finem seu in genere caussæ finalis optabat. Dixi autem, meritum non pertinere ad hoc genus, nisi fiat quæstio de nomine, & illa ipsa expectatio vocetur remuneratio; ideò dixi suprà, nisi faciendo quæstionem de nomine, vix esse posse hîc quæstionem.

Conclusione secundâ aduersarij inconsequentia arguuntur.

Dico Secundò. Si dare beatitudinem spe meritorum posteà exequendorum, sit propriè dare gloriam in præmium eorum operum; non benè dicunt aduersarij suprà, repugnare naturaliter, beatitudinem cadere sub merita, quæ post ipsam beatitudinem facta sunt: nam ille modus volendi eam dare spe futurorum, est connaturalissimus humanis regibus & aliis hominibus; & non videtur ex se aliquid includere, ratione cuius dicatur esse contra naturas rerum: vel ergo neganda est ratio omnis meriti, etiam diuinitus; vel concedenda naturaliter: atqui naturaliter non potest, ergo nec diuinitus.

7 *Tertia concludit, respectu quorum visio beata non repugnet essentialiter cũ merito. Probatur ratione à priori secunda eius pars. Probatur Prima.*

Tertiò dico. Visio beata respectu augmenti sui, aut respectu aliorum præmiorum, essentialiter non repugnat cum merito. In hac conuenio cum P.Granado, & aliis suprà, contra aliquos. Et quidem respectu aliorum præmiorum patet manifestè in Christo, in quo fuit meritum infinitum, & simul visio beata perfectissima. Eius ratio à priori est, quia visio relinquit libertatem ad actiones multas bonas morales, quæ eo ipso esse possunt meritoriæ. Secundò, quòd nec ad augmentum sui tollat rationem meriti, inde patet, quia ea opera in gratiâ habent condignitatem vt gloriam mereantur; & alioquin illud augmentum non supponitur concessum ante ea opera, benè ergo potest esse effectus illorum, ergo. Vnde minùs consequenter nonnulli ex eo principio, quòd principium meriti non cadat sub meritum, probant, augmentum gloriæ non posse cadere sub merita Beatorum. malè, inquam: nam illud augmentum non est principium eius meriti, sed effectus; at vt id quod est principium vnius, sit alterius effectus, nullam vel minimam dicit repugnantiam.

Concluditur Quartò, opera in statu beatitudinis facta non esse amplius vllius augmenti meritoria, ex dispositione diuinâ.

Dico Quartò. Ex iustissimâ Dei dispositione determinatum est, vt opera quæ fiunt in statu beatitudinis, non sint iam ampliùs meritoria augmenti vllius: si enim ex humanis ad diuina discurrere licet, cùm inter homines non deceat, vt, postquam rex aliquem euexit ad magnam dignitatem, propter obsequia ordinaria ab eo, in eâ nouâ dignitate constituto facta, rursus nouam & nouam, & sic in infinitum dignitatem acquirat; sed oportet, vt ea sint per modum gratiarum actionis pro tanto beneficio accepto; eodem modo in Deo, vbi hoc vltimum de gratiarum actione locum habet: licet enim gloria immediatè detur vt corona, quia tamen gratia in quâ radicatur, fuit ex liberalitate Dei, magis homo tenetur ad gratiarum actiones quàm in humanis. Et hinc probabilissimè dicitur status beatitudinis ex se, seu naturaliter repugnare merito. Cur autem in Christo Deus aliter rem disposuerit, sufficiens est ratio, necessitas redemptionis generis humani. 8

Necessitas redemptionis humanæ est ratio, cur in Christo Deus aliter disposuerit.

Concluditur Quintò. Primo instanti beatitudinis cessauit meritum Angelorum.

Hinc colligo & dico Quintò. Angeli nihil meruerunt ab instanti beatitudinis, nec per ministeria erga homines. hoc vltimum patet: nam alioquin altiores Angeli, qui non ministrant, essent peioris conditionis, quia non augerent suam beatitudinem. Adde, non esse maiorem rationem de eis operibus, quàm de aliis bonis & liberis communibus omnibus Beatis & Angelis. quòd verò nec per alia opera omnibus communia patet, quia sine fundamento id dicitur; & quoad hoc non est maior ratio de Angelis quàm de hominibus; ergo vel homines etiam debebunt mereri de nouo in cælo (quod est absurdum;) vel Angeli non merentur. Deinde vniuersaliter id probatur, quia, si semel conceditur eos posse aliquando mereri, etiam merebuntur in perpetuum, & augebunt præmium in infinitum (quod est improbabile:) vel, si debet aliquis terminus assignari, non potest esse magis proportionatus, quàm si ipsummet initium beatitudinis dicatur vltimus meriti, ergo.

Ipsummet beatitudinis initium est vltimus terminus meriti tam in Angelis quàm Beatis.

Objicies Primò, Innocentium III. in cap. *Cùm Martha*. de celebrat. Missarum, vbi ait, multos non reputare absurdum, Sanctorum gloriam vsque ad iudicij diem augeri. Respondeo tamen Primò, inde solùm argui, aliquos tunc ita sensisse. Secundò dico, eos intelligendos de augmento beatitudinis accidentalis; hæc enim (vt dicam sect.3. in fine) crescet vsque ad diem iudicij; non autem de beatitudine essentiali. de quâ præcisè hîc agimus.

9 *Occurritur primæ obiectioni.*

Responsio quorumdam ad secundam obiectionem facta reijcitur.

Objicies Secundò: Ergo Angeli valdè exiguam gloriam habebunt: habuêre enim breuissimum tempus viæ, in quo paucos admodum actus exercere potuerunt; sequereturque, omnes ferè superari à maiori parte hominum, quia hi per Sacramenta, & per actus alios sæpè repetitos, excedent gratiam Angelorum obtentam intra ictum oculi. quod sine dubio absurdum videtur. Respondetur communiter, eos vno aut altero actu totum excessum compensasse. Verùm hoc ipsum licet fortè diuinitus non repugnet, certè est valdè durum, quomodo duo actus tantam habuerint intensionem, vt excedant innumeros penè, quos in longâ vitâ Religiosi multi & alij exercent cum magno semper conatu, additâ etiam gratiâ quæ per Sacramenta ex opere operato conceditur; quæ proculdubio maxima est. Augetur etiam difficultas in sententiâ omnium eorum qui gratiam datam esse ex meritis dicunt: tunc enim ille primus actus non potuit valdè esse intensus; & proptereà dixi suprà, eam sententiam ex hoc capite habere aliquam difficultatem. Concedere autem, omnes Angelos à tam multis hominibus beatis superari, est valdè durum. 10

Obuiatur Primò ei obiectioni. Gratia Angelis infuſa fuit valdè intenſa. Obuiatur eidem Secundò.

Reſpondeo Primò, in meâ ſententiâ de gratiâ infusâ ſine meritis, facilè dici Deum, qui eos ad altiorem gloriam ſaltem inefficaciter deſtinarat, dediſſe illis gratis tam intenſam gratiam, quæ difficulter ab hominibus acquiri poſſit. Secundò dico, ex meis principiis omnem conſeruationem actus cum nouâ libertate, augere ex integro meritum. In Angelis autem licet (vt ſuprà dixi) aliquamdiu debeant durare actus; toties tamen poſſe ab eis mutari intra ictum oculi aut vnum quadrantem, vt ex hoc capite adæquauerint multos annos hominum, qui tardiſſimè operantur cum nouâ libertate; vnde etiamſi nouum actum non elicuerint, conſeruando tamen cum nouâ libertate antiquos, toties replicuerunt meritum, vt valdè illud auxerint. Tertiò, eos habere virtutem ad ſimul & ſemel multos actus etiam magnâ intenſione faciendos; vnde in vnico inſtanti faciunt pro multis diebus noſtris. Quartò, intenſionem maiorem eorum, quia & fortiora auxilia habuerunt, etiam incredibiliter compenſâſſe defectum temporis. Denique Quintò, quia non eſt neceſſum ad duo aut tria temporis inſtantia eos alligare; ſed fortè durauit eorum via vltra quadrantem; imò in quadam reuelatione B. Amadei dicitur vnus Angelus reuelaſſe, Angelorum viam fuiſſe multò longiorem quàm homines putent. Ex his omnibus capitibus ſimul ſumptis facilè colligitur, potuiſſe Angelos habere valdè magna merita. An autem ab aliquibus hominibus ſuperentur, & qui illi, non eſt noſtrum diſcernere.

Celeritas Angelorum in operando adæquauit multos annos hominum, vt & maior capacitas ac intenſio actuum.

Reuelatio B. Amadei de duratione Angelorum in via.

11

SECTIO TERTIA.

Quid Angeli videant in Verbo, & an mutent viſionem, vel ſine mutatione illius poßint videre nouas creaturas.

Senſus quæſtionis explicatur. Primis tribus concluſionibus aſſeritur, Angelos per viſionem beatam cognoſcere myſterium SS. Trinitatis, incarnationis, & illius effectus.

IAM non ago de illuminatione extra viſionem beatam, de quâ paulò pòſt; ſed de ipsâ viſione. Circa primam difficultatem DICO PRIMÒ, eos videre myſterium Trinitatis. Hoc à fortiori conſtat ex dictis de hominibus in materiâ de viſione. Secundò, videre etiam myſterium incarnationis: quod Suarez benè probat cap. 5. Tertiò, etiam effectum illius myſterij, redemptionem ſcilicet generis humani, & lapſum hominis, qui fuit occaſio incarnationis; quia hæc omnia probabiliſſimè videntur à beatis hominibus. non eſt autem vlla ratio cur negentur Angelis. Confirmatur: Omnes ſupponunt videri à Beatis res huius vniuerſi, quia id videtur pertinere ad Beati appetitum ſatiandum; ergo à fortiori videbunt hoc myſterium, quod inter omnia creata huius vniuerſi maximè eſt appetibile vt videatur.

Quomodo Angeli dicantur illuminati ab hominibus circa myſterium incarnationis.

Neque obſtat, quòd aliquando Patres inſinuent Angelos illuminatos ab hominibus circa hoc myſterium: poteſt enim facilè id explicari in ordine ad aliquot circumſtantias minores, quæ non neceſſariò fuerint ab Angelis viſæ.

12 *Angeli in Deo vident myſterium incarnationis.*

QVARTÒ DICO, eos etiam videre myſterium Euchariſtiæ, quia eſt inter præcipua myſteria gratiæ. Nec obeſt, illud non eſſe obiectum beatificans, prout ait Scotus: non, inquam, id obſtat, quia pari modo deberet inferri, in Verbo non videri vllam creaturam, quia illæ non ſunt obiectum beatificans. Reſpondetur ergo, in Verbo videri creaturas, & alia quæ non ſunt obiecta beatifica in eo ſenſu; quatenus verò, vt ea videantur in Verbo, augeri aut extendi debet viſio circa obiectum primarium, poſſunt rectè dici talia obiecta beatifica.

Beata Virgo videtur etiam in Verbo. Non videtur ab omnibus Angelis in Verbo, qui & quot ſint prædeſtinati. Non vident, quando ſit futurus dies iudicij.

Probabiliter etiam cum Suario DICO QVINTÒ, B. Virginem, tamquam inter creaturas puras digniſſimam, videri in Verbo. Sextò, videntur myſteria gratiæ & gloriæ in genere; non tamen volo dicere, videri ab omnibus Angelis in Verbo quot & qui ſint prædeſtinati; non enim eſt vllum fundamentum ad id aſſerendum; ſicut etiam eſt valdè dubium, quæ in particulari intra ea myſteria cognoſcant. Septimò, videntur res naturales pertinentes ad hoc vniuerſum. Vltimò, de die iudicij, quando ille ſit futurus, probabiliùs negatur videri, ob Chriſti teſtimonium. quod licet etiam Filio hominis, id eſt ipſi Chriſto, negare videatur eam ſcientiam, tamen, cùm Patres conſentiant, Chriſtum ibi propriè non includi; quoad Angelos verò, & ceteros Beatos, videantur relinquere teſtimonium in ſignificatione, quam præ ſe ſtatim fert, probabiliùs id eis negatur. Vide Suarium ſuprà à num. 13. non enim libenter hæreo in his quæ de diuinatione multum habent.

Ex dictis in hoc puncto oritur difficultas circa ſecundum, quia ſi aliqua ſunt, quæ Beati ab initio in particulari non vident, ſucceſſu tamen temporis poſteà cognoſcunt, debebunt ea in Verbo poſteà intueri; vnde vel viſio mutabitur, quod pertinet ad ſecundum dubium; vel ſine mutatione nouas videbit creaturas, quod ad tertium pertinet. de vtroque autem fusè P. Suarez cap. 7 & 8. Ego breuiſſimè, quia alibi ex parte id tetigi. 13

Concluditur Primò. Eadem viſio nequit, in ſe inuariata manens, iam hanc iam illam creaturam repræſentare.

Vt autem à certioribus incipiamus, DICO PRIMÒ. Omnino repugnat, viſionem beatam in ſe inuariatam iam hanc iam illam creaturam repræſentare, ſiue plures, ſiue pauciores, ſiue tot numero, diuerſas tamen à prioribus. Id probaui fusè in libris de Animâ, & nunc breuiſſimè ſic oſtendo; quia eſſe repræſentationem huius creaturæ, ſiue in Deo, vt obiecto primario, ſiue immediatè in ipsâ creaturâ, vel eſt aliquid identificatum viſioni, vel aliquid realiter ſuperadditum. Si identificatum, repugnat id mutari ipsâ viſione manente, quia ex prædicatis quæ realiter ſunt idem inter ſe, repugnat etiam diuinitus vnum ſeparari ab alio, aut aliud de nouo aduenire; alioquin iam eo ipſo vnum non eſſet aliud realiter: ſi verò dicatur ratio repræſentationis huius obiecti eſſe aliquid diſtinctum ab hac viſione; tunc rogo, an id ſit aliqua alia pars viſionis primæ ſuperaddita intrinſecè, an aliquid purè extrinſecum. Neutrum autem dici poteſt; ergo. Et quidem non eſſe partem viſionis diſtinctam intrinſecè additam patet, quia tunc ea altera pars eſſet cognitio creaturæ, prima verò non. Et tunc concluſio haberet locum in eâ ſecundâ cognitione, ſcilicet, eam en- 14

Vrgetur argumentum pro concluſione factum.

titatem,

titatem, quæ est visio alicuius obiecti, non posse non esse visionem illius; licet possit coniungi aut non coniungi alicui alteri, quæ non sit visio. de quo iam non curo.

Nec item potest dici, esse aliquid extrinsecum superadditum quo compleatur; quia percipere obiectum, est aliquid intrinsecum adæquatè ipsi cognoscenti; &, vt fortiùs visi agens de actibus liberis Dei, videtur etiam in ipso Deo (multò magis in creaturâ) inintelligibile, nullâ nec formalitate, nec virtualitate, nec entitate intrinsecâ Deo superadditâ, præcisè per solam extrinsecam positionem obiecti, Deum iam cognoscere obiectum quod anteà non cognoscebat: nam si anteà non dicebat Deus, *Petrus existit, aut lapis existit*, non potest sola positio lapidis id dicere; quia lapis non est cognitio, nec de se quidquam dicit aut affirmat vel iudicat; ergo repugnat, immutatâ penitus visione beatâ, in se & intrinsecè eam iam dicere, *Erit dies iudicij*; iam verò non id dicere. Ad quod argumentum reducenda sunt quæ fusè Suarius repetit eo cap.7. Neque contra hoc potest obijci relatio similitudinis, quæ ex positione termini resultat: nam ea purè est denominatio extrinseca, vt hîc benè explicat Suarez; qui tamen in Metaphysicâ non satis se explicuit, & videtur ibi incidisse in sententiam connotantium, de quâ egi in Logicâ disp.12. de relatione. Neque item potest responderi, in Deo sine vllâ mutatione intrinsecâ dari scientiam liberam, solùm ex eo quòd ponatur obiectum ipsum cognoscibile: hoc, inquam, dici non potest, quia ea difficultas est summa totius Theologiæ, &, vt dixi paulò antè, nullo prorsus modo explicari potest per hanc denominationem extrinsecam. vnde dixi, in eo mysterio nos planè cæcutire. Transferre autem eam difficultatem sine causâ in creatam visionem, est planè totam Philosophiam & Theologiam confundere, & obscurare rem alioquin claram. quod alienum est ab homine docto, qui semper obscura per clariora explicare debet, non è contrario, clara per obscura.

Reijcitur obiectio contra argumentum facta.

15

Ex diuinis ad creata argumentum non procedit: per obscura enim clariora non sunt indaganda.

Iam ergo respondendum obiectioni. Angeli vident multa de nouo in Verbo, & non mutatur in eis visio, ergo. Respondeo, ea de nouo non videri in Verbo; sed, si aliquid de nouo vident, id fieri per speciales reuelationes extra Verbum. Secundò respondeo, si in Verbo ea de nouo cognoscerentur; tunc prorsus dicendum, vel visionem beatam mutari in aliam, vel saltem præcedenti addi aliquem nouum visionis gradum, per quem repræsentetur illa noua creatura quæ anteà non cognoscebatur: nam hoc possibile est saltem diuinitus; primum verò, vt dixi. & impossibile & imperceptibile.

Angeli, si quid in Verbo noui vident, vel mutant visionem, vel eam intensiuè augent, vel non in Verbo vident.

Addo, & DICO SECVNDÒ. Etsi in visione beatâ diuinitus sit possibilis hæc varietas, quoad intensionem aut mutationem in aliam distinctam visionem; nihilominùs tamen, ex communi Theologorum sententiâ, de facto nullam dari talem mutationem, vt ostendi suo loco de visione: quia in præmio essentiali non est varietas, nec augmentum, vt probaui suprà; esset autem, si nouas viderent creaturas, quia illa visio tunc clarior esset & intensior. quod si augmentum nouum non admitto, multò minùs admittam diminutionem. Nec denique fit permutatio visionis in visionem, quâ aliud obiectum materiale noscat, antiquo iam ampliùs non cognito; quia id esset impertinens: ea enim quæ semel Beatus vidit in Deo, semper debet videre, ergo, &c. Neque est vlla ratio quæ talem mutationem persuadeat: nam, si expedit eos de nouo aliquid cognoscere, id (vt dixi) fieri potest per cognitionem extra Verbum. quæ enim necessitas docendi ea in Verbo debere videri? maximè cùm adhuc sub lite sit, & multi fortiter negent, vllam prorsus creaturam in Verbo videri.

Concluditur Secundò.

De facto nō variantur in Beatis visiones.

16

Dices, Solùm pertinent ad statum Beatorum ea quæ sunt præsentia; ergo semper debet mutari in eis visio, prout obiecta ipsa ex nondum præsentibus transeunt ad rationem præsentium, & à præsentibus ad præterita. Respondeo, antecedens esse falsum, è quo sequeretur, singulis momentis debere mutari visionem; quia singulis momentis multa desinunt, & alia incipiunt. quo nihil absurdius dici poterat.

Obiectio quæ absolutè falsitatis conuincitur.

Dico ergo, Deum, iuxta qualitatem meritorum & status Beati, determinare quæ obiecta sint in Verbo videnda; illa autem semper ab initio videri, & in æternum videnda, cetera verò per cognitionem extra Verbum.

Deus determinat, quæ obiecta videnda sint in Verbo.

Vltimò tamen circa hæc dubitari potest, an, saltem in beatitudine accidentali, Angeli crescant. Beatitudo accidentalis in præsenti accipitur vt quid condistinctum à visione beatâ, amore Dei & fruitione, quæ sunt connexa cum beatitudine essentiali, & quodammodò eam complent: accipitur, inquam, pro cognitione aliquâ extra visionem beatam, quæ possit illi afferre gaudium aliquod aut voluptatem, iuxta illud Christi Domini, *Gaudium erit in cælo super vno peccatore pœnitentiam agente*, &c. circa quod breuissimè

Dubitatur de beatitudine accidentali, an augeatur.

17

Dico Primò. Post diem iudicij cessabit omne argumentum in gloriâ accidentali. Patet manifestè, quia ab eo puncto nullæ erunt nouæ reuelationes quæ fiant Beatis; quæ, cùm omnia mansura sint in cælis & terris in eodem statu, non erit de quo fiat noua illuminatio. Dices Primò. Fiet de aliquibus rebus pertinentibus ad possibilia purè: supponimus enim, eos non omnia noscere. Respondeo, sine fundamento fingi tales reuelationes: nam ea purè possibilia non pertinent ad eorum statum; vnde non est ratio, cur ea reuelentur successu temporis; si autem merita ipsorum id peterent, fuisset ab initio statim in ipso Verbo proposita.

Respondetur Primò. Post diem iudicij cessabit omne augmentum gloria accidentalis.

Satisfit obiectioni primæ.

Dices Secundò. Non semper possunt Beati esse in actuali consideratione omnium eorum quorum habent species; ergo poterunt etiam post diem iudicij iam hoc iam illud cogitare; ergo habebunt augmentum in eâ beatitudine. Respondeo negando vltimam consequentiam: nam si habebunt Angeli potestatem cogitandi de his rebus, non dicentur propriè crescere in beatitudine, ex eo quòd actu cogitent: illud enim augmentum beatitudinis vsurpatur pro nouâ quasi facultate cogitandi, quam anteà non habebant: vel quia carebant speciebus pro illis obiectis, vel quia, licet illas habuerint, non poterant tamen eis liberè vti, ex defectu alicuius conditionis requisitæ ad cognoscendum: sicut in

Obuiatur secundæ primo.

18

in humanis non censetur quis crescere in scientiâ, dum vtitur pro suo libitu speciebus, quas anteà habebat, & quibus vsus priùs fuerat; sed quando de nouo potest aliquid cognoscere, quod non erat anteà ei liberum noscere. Respondeo Secundò, etiam tunc ideò eos non habituros augmentum in beatitudine, quia, si aliquid ex his quæ poterant cognoscunt de nouo, cessare debent tunc à cognitione aliâ, quæ etiam eis caussabat voluptatem; vnde non erit augmentum, sed cognitionum variatio.

Occurritur Secundò eidem.

Respondetur Tertiò. Angeli de facto non dicuntur crescere in beatitudine

Hinc dico Tertiò. Ob eamdem rationem etiam de facto non dicuntur crescere in beatitudine, etiamsi aliquando cognoscant quod anteà non cognoscebant; si tamen potuerunt pro libitu illud anteà noscere. Fortassè dices, Non omnium obiectorum quæ possunt noscere æqualem parit cognitio voluptatem; si ergo iam cogitant de vno parui, vt sic dicam, momenti, posteà verò de alio quod affert maiorem voluptatem; sine dubio habebunt accidentale gaudium maius, ideoque dicentur crescere in beatitudine. Respondeo, id pertinere ad quæstionem de nomine; & fortè ita contingere, vt non semper æqualiter recreentur cogitatione præcedentium. Nihilominùs tamen non dicuntur tunc crescere, quia in eorum potestate est cogitare quando illis placet de tali obiecto; &, vt dixi paulò antè, potestas cogitandi quando velint, est quæ vocatur augmentum in beatitudine accidentali, non ipsa actualis cogitatio.

Quid sit augmentum beatitudinis accidentalis.

19

Respondetur Quartò. Cognitis nouis obiectis, percipiunt Angeli nouam lætitiam.

Vnde dico Quartò. Vsque ad diem iudicij ferè semper nouum habebunt eiusmodi augmentum, vel quia noui homines beantur semper, de quibus anteà non sciebant certò; nouo autem adueniente cælesti ciue, nouum est gaudium omnibus; vel quia de ipsis Ecclesiæ militantis successibus, de conuersione peccatorum, & de aliis diuersis rebus quas de nouo sciunt, sine dubio nouam percipiunt lætitiam.

Dubio exorto satisfit.

Rogabis autem, per quas species hæc cognoscant. Respondeo, difficultatem esse communem aliis etiam obiectis; vnde quilibet in hoc puncto discurrere debet, prout discurrit circa species ad cognitionem naturalem: nam multa ex illis obiectis sunt naturalia: v.g. præsentia noui Sancti in cælo, successus multi Ecclesiæ militantis; quoad alia verò supernaturalia, v.g. quoad gratiam & dona quæ in eo Beato sunt, si ea cognoscunt de nouo, connaturaliùs dicitur, eos tunc accipere de nouo à Deo species per se infusas pro illorum cognitione.

Angeli accipiunt nouas species infusas, ad cognoscendum nouas gratias & dona supernaturalia.

SECTIO QVARTA.

De assistentiâ & ministratione Angelorum.

ANGELOS quosdam esse assistentes Deo, alios verò ministrantes, videtur certum ex Scripturâ Tobiæ 12. *Ego sum Raphaël vnus ex septem qui astamus ante Dominum.* Danielis 7. *Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei.* Pro huius autem intelligentiâ aduertendum est, assistere Deo, dupliciter posse vsurpari; vel præcisè pro hoc, quod est intueri faciem Dei, seu Deum clarè videre: in quo sensu omnes Angeli sunt assistentes, quia omnes vident faciem Dei, qui est in cælis; non ergo in eo sensu latè vsurpatur in præsenti assistentia, sed in significatione secundâ, quâ denotat specialem quasi alligationem ad assistendum Deo in cælo, per se à facie Dei non recedendo. Dico *per se*, vt abstraham à quæstione statim discutiendâ; an etiam assistentes aliquando, licet rariùs, inde exeant, & ad homines mittantur. 20

Declaratur assistentia & ministerium Angelorum

Ministrare autem dupliciter potest accipi, vel pro ministratione purè spirituali, & intra cælum, v.g. spirituali locutione, aliis intimando ea quæ Deus vult fieri; ad modum quo consiliarij regis aut Imperatoris ipsi solent ministrare; significando aliis quid ab Imperatore decretum sit; ad hanc autem ministrationem non requiritur vllus motus localis in Angelo ministrante: nam cùm dixerimus suprà, agentes de locutione eorum, posse in distanti eos loqui, non est necessum vt moueantur loco, etiamsi Angeli, quibus significant voluntatem Dei, sint à se valdè distantes. Aliud ministerium potest esse externum extra cælum per descensum ad terram, vel ad custodiendos homines, vel ad puniendos, vel ad reuelandum eis aliquid, vel quacumque aliâ de caussâ.

Duplex est Angelorum ministerium.

Est autem hîc dissensio aliqua pertinens ad puram vocem, an scilicet vtraque hæc ministratio Angelorum sit dicenda missio. ita enim D. Thomas hîc quæst 112. art. 2. ad 1. ait enim, eo ipso quòd Angelus sit in alio per illuminationem, quâ alteri significat voluntatem Dei, ad illum mitti; ad modum quo persona diuina etiam immota localiter, eo ipso quòd specialiter per aliquem effectum sit in creaturâ, dicitur missa ab eâ à quâ procedit. de quo nos fusè egimus suo loco. Suarius verò fusè cap 9. conatur probare, id quidem sufficere ad missionem diuinæ personæ, quia in eâ non potest esse alia missio per motum localem; in Angelis tamen, qui capaces sunt mutationis localis, ad propriam missionem exigi iudicat motum localem Angeli: vnde ministrationem primo modo acceptam distinguit à missione; secundam verò dicit esse idem cum missione: quam posteà distinguit in visibilem, quando Angelus ad alium locum missus visibilem se ostendit, vt in apparitionibus Angelorum factis hominibus; vel in effectu aliquo visibili, etiamsi ipse in suâ personâ non videatur: & in inuisibilem, quando nullo modo videri potest. sic frequenter mittuntur Angeli custodes, quos nec in se nec in effectu aliquo possumus videre. Verùm quis non videat hanc totam differentiam esse de solo nomine? Nos, vt omnem æquiuocationem & quæstionem de nomine vitemus, retinebimus tantùm duas illas primas voces ministrationis internæ & externæ, siue vocentur ambæ missio, siue vna tantùm ex illis.

Controuertitur, an Angelorum ministerium sit missio.

21

Hoc posito, illâ de re potest hîc esse difficultas, vtrùm omnes Angeli sint administratorij vtroque modo proximè explicato, an verò vno tantùm, an etiam nullo. De quâ re fusissimè disputatur à nonnullis. P. Suarez toto cap. 9. & 10. quod longissimum est, rem hanc accuratè discussit, in quâ non est agendum rationibus; quia Angeli omnes ex se habent capacitatem,

vt

Solius Dei est determinare, qui sibi assistere debeant, & qui ministrare.

22 vt ministrent, siue vt mittantur, & vt purè assistant; tota ergo res pendet à voluntate Dei, qui pro suo libitu de facto determinauit, qui in ministrando officio, qui in assistendo essent impendendi. Vnde huius quæstionis decisio solâ debet auctoritate decidi. Comprehendam breuissimè quæ videantur esse alicuius momenti.

Omnes Angeli, etiam Seraphini, sunt ministrantes, vt & assistentes, certo modo.

Dico ergo Primo, omnes Angelos tam Seraphinos quàm inferiores esse ministrantes, vel in primâ vel in secundâ acceptione ministrationis: vel enim immediatè illuminantur à Deo, vt aliis etiam intiment quid Deus facere velit, & tunc ministrant primo modo: quo sensu assistentes & ministrantes Angeli idem sunt inter se. Vel exequuntur quæ à Deo per alios sibi sunt imperata, & tunc secundam exercent ministrationem; & in hoc sensu P. Molina, qui cum D. Thomâ vtramque ministrationem dicit esse missionem, asseruit quæst. 112. art. 2. omnes Angelos etiam Seraphinos mitti; non tamen ideò docuit, omnes ad nos mitti extra cælum. quod ei attribuit P.Suarius cap.9. num.3. Iuxta hanc conclusionem sic explicatam, potest locus ille Pauli ad Hebræos 1. facilè intelligi, *Omnes sunt administratorij spiritus propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; vt scilicet vel mediatè vel immediatè cooperentur in bonum nostrum.

Obiicitur, plures esse assistentes quàm ministrantes secundo modo.

In hac conclusione explicatâ nulla est diuersitas inter Patres, nec videtur esse vlla difficultas; obiici tamen potest: Angeli assistentes sunt valdè multi, & multò plures quàm ministrantes secundo modo, iuxta sententiam D.Thomæ; ergo non omnes assistentes sunt ministrantes etiam primo modo. Patet consequentia, quia non est possibile tot esse illuminationes, vt cuilibet

23 ex Cherubinis, Seraphinis & Thronis habuerit Deus aliquid singulare quod intimaret, & quod illi significarent inferioribus; nam pro custodibus mittendis fortè medius chorus Seraphinorum sufficiet: iuxta opinionem enim probabilem, custodes omnes sunt ex vno infimo choro, & nullus mittitur ad duos homines; ergo Seraphim (quia in eâ sententiâ iuxta suam perfectionem maiorem excedunt in numero Cherubinos, & hi Thronos, & sic descendendo vsque ad vltimum chorum) erunt minimùm quintuplo plures quàm Angeli; ergo media Seraphinorum pars sufficiet pro mittendis Angelis custodibus. Præter has autem missiones, non est possibile vt tot sint extraordinariæ adhuc decuplo aut duodecuplo plures, vt sic pro omnibus Seraphinis, Cherubinis, Thronis, & in multorum etiam sententiâ Dominationibus, occurrant negotia, quæ possint aliis Angelis committere, eos mittendo nomine Dei; ergo multi erunt per quos Deus nihil aliis significet.

Fortè quis responderet, aliquando per duos tresve Seraphinos significare Deum inferiori vni suam voluntatem; & sic licet sit vnus ministrans secundo modo, plures esse ministrantes primo. Hæc tamen solutio non videtur probabilis: ad quid enim duo vel tres vni alteri eamdem rem intimabunt, quasi non sufficeret vnus, vt alter se determinaret ad exequendum? Me-

Satisfit obiectioni.

liùs ergo respondetur, negando, non esse nego-

24 tia distincta, quæ sufficiant pro quolibet ex assistentibus. Ad probationem respondeo Primò, dubium esse, vtrùm iuxta suam maiorem perfectionem plures sint Seraphini. de quo fusè egi suprà, dixique ex maiori perfectione potiùs colligi, minorem esse eorum numerum; quia quod pretiosius est, rarius esse solet. Secundò, etiam est dubium, an ex solo infimo choro assignentur custodes. Tertiò, dubium est, an non successu temporis iidem custodiant diuersos homines. Denique circa vnum custodem per quadraginta, sexaginta, centum etiam, ferè mille annos, quibus olim viuebant homines, quot occurrebant diuersa quæ ei à Deo per superiores Angelos intimari possent? certè frequenter continget, vt vni custodi ad millenas reuelationes, imò incomparabiliter plures fiant. Adde etiam, circa communitates, circa Ecclesiam totam occurrere passim negotia, quæ sufficiant, vt quilibet ex assistentibus non vnam, sed multas habeat reuelationes aliis significandas. Possunt ergo omnes assistentes esse ministrantes eo modo, seu mitti inuisibiliter, iuxta D.Thomæ & Molinæ acceptionem.

Quædam sunt hac in re dubia.

Concluditur, qui regulariter semper assistant Deo.

Dico Secundò. Angeli aliqui sunt, qui per se & regulariter loquendo non mittuntur extra cælum, sed dicuntur assistentes Deo: hi sunt tres chori ex primâ hierarchiâ; & supremus chorus ex secundâ, id est Dominationes. Huius conclusionis vnicum ferè est fundamentum, auctoritas D. Dionysij, qui libro de Cælesti hierarch. cap. 7. & 13. id tradit, & adhæret Gregor. homil. 34. in Euang. D.Thom. quæst. 112. art. 2. & 3. & cum eo omnes ferè Scholastici. Aduertendum tamen est, Dominationes, 25 etiam si non mittantur foras, non tamen esse ex his qui assistentes dicuntur; quia sola prima hierarchia, iuxta Dionysium, immediatè accipit à Deo illuminationes, vnde tres tantùm sunt chori propriè assistentes; accipiunt ergo Dominationes mandata à tribus primis, & ipsi ea intimant aliis quinque inferioribus ordinibus, qui immediatè ea exequuntur, & mittuntur extra cælum. Vnde, vt benè notauit Suarius nu. 24. minùs benè Pererius noster lib. 8. in cap. 7. Danielis, dixit, iuxta Dionysium, quatuor esse choros Angelorum assistentium: debuisset enim distinxisse inter quatuor qui non mittuntur, & inter assistentes: quatuor quidem posuit Dionysius qui non mittuntur ad externa ministeria; at vnus ex illis, quia immediatè non accipit à Deo illuminationes, non est assistens; & hic chorus est Dominationum.

Chorus Dominationum, quia non illuminatur immediatè à Deo, non est assistens.

Dico Tertio. Incertum est, an sint plures qui ministrant, quàm qui assistunt: nam D. Gregorius lib. 17. Moral. cap. 7. plures multò dicit esse ministrantes; & consentit Rupertus lib. 1. in Daniel. cap. 13. è contrario D. Thomas plures putat esse assistentes, eò quòd quò perfectiores sunt, debent esse numero plures: sicut cælum, quia perfectius est, est etiam maius quàm corpora inferiora. In hac re dubiâ Primò censeo argumentum D.Thomæ nullo modo esse efficax, vt dixi suo loco; contrarium enim & ratione & experientiâ probari potest: experientiâ, quia animalia sunt corpora multò perfectiora quàm cælum, & sunt eò minora; inter terrena verò arbores sunt minùs perfectæ quàm ani- 26 mantia; & tamen sunt multò maiores; inter animantia

Refutatur argumentum D.Thomæ pro excessu assistentium factum.

animantia homo est perfectissimum; quot tamen habet alia maioris molis se? & quo ad numerum, quàm sunt plures muscæ quàm homines? leo inter bruta nobilissimus, sic & rarissimus.

Perfectiora rariora.

Vnde etiam conficitur ratio, quia lumine naturæ videtur id quod est perfectius esse solere rarius, & inde etiam pretiosius. Imò in ipsis Angelis videtur pati instantiam ea ratio D. Thomæ: nam saltem quoad numerum chororum plures sunt ministrantes quàm assistentes. Si verò ratio vniuersaliter cogeret & contentos in choris, & choros, etiam quoad numerum deberent plures esse, quò sunt perfectiores.

Chori ministrantium plures.

Secundò censeo, cessante hoc argumento, quia chori ministrantium sunt plures, & non possumus cum fundamento minùs completos ponere inferiores choros, putarem planè probabiliorem esse sententiam Gregorij.

An aliqui assistentium quandoq; mittantur extra cælum, controuertitur.

DICO QVARTÒ. vtrùm aliqui ex assistentibus, seu ex Seraphinis, Cherubinis, &c. in propriâ personâ mittantur extra cælum, est etiam dubium. Suarius cap. 9. num. 3. pro sententiâ docente, etiam omnes ad vnum aliquando mitti, citat Alensem, Scotum, Durandum, Argent. Gabrielem, Malonium, Marsilium & Molinam; hunc tamen vltimum quem vidi, dixi suprà num. 22. non benè citari. Ea sententia satis expressè traditur ab Athanasio Serm. 2. contra Arianos; clariùs autem Serm. 3. adducunt etiam pro se locú illum Pauli Heb. 1. *Omnes sunt administratorij spiritus.* Sed hunc dixi suprà non
27 benè probare administrationem externam. Pro sententiâ verò negante vniuersaliter vllum ex assistentibus mitti, citat idem Suarez D. Thomam, Caietanum, Ægidium, Capreolum, Richardum. Quæ sententia vnicè fundatur in auctoritate D. Dionysij suprà citati; cui Gregorius etiam suprà, si non adhæret, saltem refragari non audet.

Dixi, rem hanc esse dubiam, quia vtraque pars nititur auctoritate non satis expressâ, aut non omnino certâ: nam licet Dionysius satis clarè id doceat, illius tamen sola auctoritas non dat certitudinem vni opinioni; maximè, cùm in contrarium videantur stare aliqua Scripturæ loca, quæ licet explicationem admittant aliquam, ideoque nec sufficienter reiiciant sententiam Dionysij; alioquin esset de fide contraria; sine dubio tamen sunt plus quàm sufficientia ad reddendam dubiam eam sententiam Dionysij: & cùm recurrat ad explicationem haud ita propriam, nec vllus sit Scripturæ locus in oppositum non solùm clarior, sed nec quidem obscurus; ratio item non sit vlla quæ cogat, fortè aliquis diceret probabiliorem esse priorem sententiam, vtpote quæ sinceriùs explicat loca Scripturæ. Sed age, examinemus ea loca; ne verò fastidium pariam longitudine, singularem pro ea instituo sectionem.

Probabilius est eos mitti.

SECTIO QVINTA.

Examinantur testimonia pro priori sententiâ; & concluditur quid probabilius sit.

SVBSECTIO PRIMA.

Tria prima loca.

ERVDITE valdè de eâ re Suarez toto cap. 10. 28
Primò ergo obiicitur locus Isaiæ 6. vbi cùm vidisset Seraphinos stantes supra solium Dei, ait, *vnum ex illis ad se volasse, & purgasse labia*, &c. Respondet Dionysius, non fuisse illum verum Seraphinum, sed ab officio purgandi labia ita vocatum. Hæc tamen expositio meritò displicuit Suario. Primò, quia, cùm non nominentur alibi in Scripturâ Seraphini, si ibi non de proprio & speciali choro illorum, sed omnibus Angelis agatur, & nomen sit commune. Vnde, quæso, ex Scripturâ accipietur aliquod vel leue fundamentum pro assignando eo speciali choro Seraphinorum? quâ ratione etiam refelluntur illi, qui, vbi dicuntur Cherubini missi, non proprios Cherubinos intelligunt. Secundò, reiicitur ea expositio, quia qui Deo assistentes & supra eius solium stantes visi erant ab Isaiâ, sine dubio fuêre veri & proprij Seraphini: atqui ex illis vnus dicitur volasse; ergo verus Seraphinus fuit missus. Tertiò, quia Athanasius, Nazianzenus, Chrysostomus, Theodoretus, Damascenus, & alij quos citat Suarius num. 6. & 7. expressè de propriis Seraphinis interpretantur illum locum; & inde probant dari supremum illum chorum.

Improbatur Prima responsio Dionysij ad Isaiæ locum data.

Secunda eadem vehementi SS. Patrum contraria refutatur.

Secundò ergo respondet Dionysius, non volasse ipsum Seraphinum in propriâ personâ; sed misisse Angelum alium ordinarium ad Isaiam. Quam expositionem Suarius approbat; & in confirmationem ponderat ea verba, *& in manu eius calculus*; ait enim, fortè intelligi per manum alterum Angelum à Seraphino missum.
Confirmat Secundò, quia Propheta non dicit 29
missum ad se Seraphinum, sed vnum animal sex alarum volasse ad se. Confirmat Tertiò, quia illud ministerium non erat tanti momenti, vt Seraphinus debuerit immediatè illud exercere.

Secunda Dionysij responsio.

Verùm neque hæc explicatio, licet propter auctoritatem Dionysij & aliorum probabilis sit, videtur sufficiens. Nam si quis diceret, *Vidi Imperatorem cum consiliariis suis, & excurrit ad me vnus ex illis*, certè impropriè explicari posset quasi locutus non de vero accessu ad se eius consiliarij, sed per mandatum, seu interpositam personam. Vrgeo manifestè: nam in eo sensu etiam ipse Deus volasset ad Isaiam. Probo euidenter, quia sicut Seraphin dicitur volasse, quia imperio suo misit alterum; ergo cùm Deus imperium illud primò & per se dederit, Deus dicendus erit volasse, non verò Seraphin. Vrgeo, quia nec Seraphin immediatè misit, sed per Dominationem: nam hæ vltimò intimant mandata, vt paulò antè dixi ex eodem Dionysio, & communi sententiâ. quis autem non videat, valdè alienam esse explicationem eius loci hanc, *Vidi vnum Seraphinũ qui locutus est cum dominatione,*

Altera responsio ad eumdem locum insufficiens censetur.

Refellitur manifestè ea responsio.

qua imperauit Angelo, vt volaret ad me? Certè si à tam remotâ intimatione propriè dicitur Seraphin volasse, cur non & ipse Deus, qui solus propriâ auctoritate misit, & à quo incepit illud imperium? Neque Suarij confirmationes subsistunt: non prima de manu, quia non dicitur volasse sola manus, sed Seraphin. Secundò, quia alioquin etiam dicere deberet, alas sex eius Seraphini esse sex Angelos; sicut manum dicit esse Angelum distinctum. quod est absurdum. quomodo enim apparuisset ibi Seraphinus compositus velut chimæra ex diuersis Angelis? Secunda confirmatio falsum supponit, quia locus Isaiæ expressè dicit, *Et volauit ad me vnus de Seraphin.* Non tertia, quia, licet in se non fuisset tantum illud ministerium, hîc & nunc potuit Deus, qui se tantâ maiestate ostendebat, vt eam declararet magis Prophetæ, ostenderetque sibi etiam supremos Angelos ministrare ad libitum; potuit, inquam, eam actionem iustissimè Seraphino imperare, maximè cùm actio illa (vt est testatus ipse Seraphinus) ordinata fuerit ad peccati remissionem, & constituendum Isaiam Prophetam. quod non est procul dubio leue, sed maximum ministerium.

Prima Suarij confirmatio refutatur.

Secunda itidem reiicitur.

Ex his colligo, locum hunc retinere suam maiorem probabilitatem pro sententiâ priori, quia non debemus ad minùs proprias recurrere expositiones, nisi vehementi ratione premamur; infrà autem tangam rationem Dionysij: quæ licet optima sit regulariter, non tamen videtur posse sufficere, vt cogamur omnes ad vnum casus negare, & locum alioquin ex se valdè clarum, minùs suauiter explicare.

30 Secundus locus est de Cherubinis Genes. 3. vbi dicitur vnus constitutus ad custodiendam viam ligni vitæ. Quem locum, reiectis aliis explicationibus metaphoricis, Suarez intelligit non de vero Cherubino, quia illud ministerium non erat tam magnum, vt in personâ propriâ Cherubinus deberet ibi esse: ait ergo vocatum Cherubinum, vel quia habuit formam Cherubinorum, qui posteà in arcâ positi sunt, vel quia custodiebant viam ligni scientiæ; Cherubini autem à plenitudine scientiæ dicuntur, ob quam etiam caussam frequentiùs omnes Angeli solent vocari Cherubini, & etiam Lucifer, qui à multis probabilissimè creditur fuisse Seraphinus, Cherubinus vocatur ab Ezechiele, *Tu Cherubin.* Hæc expositio longè est probabilior præcedenti, nec quod opponi possit alicuius momenti occurrit. Vnde locum hunc secundum non censeo ita efficacem.

Suarez hunc locum reddit inefficacem.

Est ergo tertius locus Ezechielis 10. vbi ait, *se vidisse quatuor animalia*, quæ vocat Cherubin; quæque testatur se priùs vidisse iuxta fluuium Chobar: circa quem locum aliqui intelligunt nomine Cherub Angelos omnes indifferenter. Verùm, iam dixi suprà, hac explicatione præcludi viam ad constituendum ordinem octauum Angelorum, quia alioquin non est alibi mentio de propriis Cherubinis. Ideò Suarez ait, illos omnino veros fuisse Cherubinos, & in eâ visione non denotari nisi præcisè eorum officium assistendi coram Deo: nam, licet dicantur ambulasse, non tamen propriè debet intelligi; alioquin cùm ipse Deus dicatur etiam in curru illo vectus, sequeretur Deum etiam mutasse locum. quod absurdum est. Quod verò ibi dicatur quidam Angelus egressus, non vrget: nam ille non nominatur Cherubin, sed vir lineis indutus; vnde, iuxta expositionem nostri Prado, ille fuit vnus ex inferioribus ordinibus.

Mens Suarij de tertio loco.

Sentio cum P. Suario, ibi sermonem esse de propriis Cherubinis, seu Angelis octaui chori. Verùm difficile mihi est creditu, ibi non denotari aliquam missionem externam: nam cùm ipse Ezechiel bis repetat eo cap. 10. esse ipsum animal, quod vidit iuxta fluuium Chobar, euidens est, si hîc sunt proprij Cherubini, etiam & ibi fuisse: atqui ibi expressè erant ea animalia iuxta terram; ait enim vers. 15. *Apparuit rota vna super terram iuxta animalia*: ergo extra cælos vidit animalia seu Cherubinos; & id ipsum testatur quod præmiserat, scilicet ventum turbinis venisse ab Aquilone, & ignem, ac in medio ignis fuisse ea animalia. Deinde in hoc ipso cap. 10. expressè dicit, Cherubinos & rotas super terram ambulasse: non enim eos vidit intra cælum, ergo fuit ibi missio aliqua localis extra cælos. Nec obstat quod opponit P. Suarez. etiam Deum debuisse dici motum; non, inquam, id obstat. Primò, quia multi putant ibi denotari Deum in carne humanâ, qui sine dubio capax est motus. Secundò, quia, licet in Deo, eò quòd omnia repleat, non possimus intelligere motum, at possumus dicere eum iam hîc iam ibi visibilem ita se demonstrasse, ac si verè moueretur: nam sicut, licet totum cælum impleat, non ostendit se Isaiæ & Ezechieli vt omnia occupantem, sed solùm vt vnum locum determinatum; ita potuit se ostendere iam hîc iam ibi, non ita vt Deus ipse moueretur, sed vt imago exterior quæ Deum repræsentabat, verè ac realiter moueretur: quòd sine dubio ibi contigit; cum eâ verè autem imagine mouebantur etiam Cherubini: non enim per delegatos, sed per se ibi apparuerunt: atqui ibi fuit verus motus, debuerunt ergo Cherubini ipsi verè moueri. 31

Probabilius est, per hunc locum missionem externam Cherubinorum denotari.

Explicatur locus hic de motu Dei.

Cur autem Deus voluerit eos sic in terrâ apparere, multæ possunt adduci rationes. Vna est, quia voluit Deus in terrâ se ostendere; est enim reuerà etiam in terrâ; ad hoc autem voluit vt Cherubini etiam in terrâ apparerent, vt sic denotaretur Prophetæ, quomodo sibi assistant illi iidem in cælis. Secundò, vt clariùs ostenderetur Prophetæ, Cherubinos non solùm in cælis, sed etiam in terrâ esse Deo subiectos. Tertiò, vt, quia Deus ipse in humanâ carne ad terram descensurus erat, non putaretur Cherubinos non decere descensum in terram in bonum hominum: & aliæ similes congruentiæ excogitari possunt vt voluerit Deus ipsos Cherubinos in terrâ apparere. 32

Rationes cur Cherubini isti in terrâ apparuerint.

Constet ergo, valdè probabiliter ex his duobus locis Scripturæ colligi, aliquando etiam supremos ipsos Angelos extra cælum mitti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia testimonia.

Alia loca afferuntur ad probandum, etiam supremos Angelos mitti, quæ iam examinabimus:

Afferuntur loca Scripturæ pro

Supremorum Angelorum in terras missione.

nabimus: & in primis, cùm Michaël censeatur communiter supremus omnium Angelorum: ita enim Ecclesia vocat illum *cælestis exercitus principem.* & Daniel. 10. *Michaël unus de principibus primis.* Aliunde autem constet ex Scripturâ, illum ad nos venisse, & Ecclesia celebret 8. Maij ipsius apparitionem in monte Gargano, infertur benè, etiam supremos Angelos aliquando mitti. Item Gabriel, qui ad nuntian-
33 dum incarnationis mysterium missus, à multis censetur esse supremus, vel è supremis: de eo etiam Daniel. 8. & 9. dicitur apparuisse. Denique Raphaël testatus est, se vnum esse ex septem, qui ante Deum assistunt. quod denotare videtur esse è primis septem, & tamen missus est ad Tobiam; ergo Angeli supremi etiam mittuntur ad alios.

Suarez sententia de Michaële.

Multus est circa hæc testimonia Suarez à num. 22. refertque sententiam D. Thomæ, qui Michaëlem putat esse ex ordine principatuum; aliorum etiam, qui inter Potestates eum constituunt: tertiam eorum qui dicunt, multos Angelos eodem nomine Michaëlis vocari. In quâ sententiâ facilè omnia conciliantur, si alius dicatur esse Michaël supremus, & qui cum Lucifero bellum gessit in cælo, & quem Ecclesia vocat primatem; alius verò, qui Danieli apparuit, & qui in Gargano se ostendit: quia verò & qui in cælo fuit dux belli, & qui in terrâ est dux militantis Ecclesiæ, caussam Dei agunt, meritò ambo dicuntur, *Quis sicut Deus,* id est Michaël. Adducit autem Suarez pro hac explicatione congruentiam, quòd ea munia, quæ Michaëli tribuuntur, non sunt extraordinaria; vnde non solùm per accidens, sed per se sequeretur Seraphinos mitti, si vnus idemque esset, & qui missus dicitur, & supremus omnium; quod tamen à nullo conceditur.

Eiusdem de Gabriele.

34 Quoad Gabrielem, ait illum non esse ex supremis, maximè cùm eo loco Danielis dicatur missus ab altero Angelo; cur autem dicat se adstare ante Dominum, statim dicetur.

Raphaël in quo sit ordine apud Suarez.

Quoad Raphaëlem denique ait, à D. Thomâ & aliis putari ex infimo ordine; ideò autem dici vnum è septem qui adstant ante Dominum, non quia sit ex assistentibus, de quibus nos suprà, sed quia creduntur aliqui quasi specialiter expectantes ordinationem diuinam pro extraordinariis negotiis, nullumque habent determinatum, in quo ex proposito & per se occupentur. E quo autem ordine sint hi septem, dubium est; illud videtur certum, esse ex ministrantibus. & fortè hi sunt septem illi, de quibus Ioannes in Apocal. cap. 8. *Vidi septem Angelos stantes in conspectu Dei: & data sunt illis septem tubæ.*

Expositiones hæ quoad Gabrielem & Raphaëlem sunt sufficientes, quatenus ad loca Scripturæ attinet; quid autem simpliciter sit probabile de Gabriele, dicam statim. Quoad Michaëlem videtur mihi magna ibi induci æquiuocatio, tot Michaëles ponendo, & minùs rectè sentiri de Ecclesiâ, quæ valdè ambiguè locuta fuisset, si dum Michaëlem vocat *prima-*
35 *tem cælestis exercitus,* non voluisset dicere, nisi illum esse vnius aut alterius chori principem; certè vox illa *cælestis exercitus* simpliciter posita omnes Angelos comprehendit. Quod verò

Probabilius non esse tot Michaeles quos assignat Suarez.

dicitur, non esse magni momenti habere patrocinium totius Ecclesiæ militantis, & olim Synagogæ, gratis assumitur. Certè ea generalis assistentia. Dicam sic, vt, sicut Deus in cælo præest, ita suo modo Michaël Ecclesiæ præsit; nec ordinarium est [illegible] Angelis, & res supremo etiam Seraphino dignissima. vnde etiam dignum illo est, aliquas fecisse apparitiones in ordine ad hunc finem, ergo ob sanctum Michaëlem probabiliter colligitur, Seraphinos etiam aliquando mitti.

Vltimus locus esse potest, quem suprà tetigimus è Paulo Heb. 1. *Omnes sunt administratory spiritus:* & licet quoad hæc verba fuerit ibi sufficienter explicatus; quia tamen addit Apostolus, *In ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis,* adhuc videtur retinere suam vim pro primâ sententiâ. Supponendum autem est, omnes omnino Angelos à Paulo ibi comprehensos, quia voluit illos omnino postponere Christo. quod denotant ea verba, *Tantò melior Angelus effectus, quantò differentius præ illis nomen hereditauit. Et adorent eum omnes Angeli,* &c. Negant hanc suppositionem aliqui, dicuntque, Paulum omnes quidem dicere esse administratores; at non dicere, omnes actu missos, alioquin non solùm vnus aut alter ex Seraphinis, sed omnes ad vnum mitterentur; quia ibi Paulus non dicit ex omnibus ordinibus esse administrantes, sed omnes absolutè: atqui nullus dicit omnes supremos mitti: ergo ibi solùm intelligitur capacitas vt mittantur, non verò quòd omnes de facto mittantur. Dura tamen hæc videtur expositio, quia τὸ *missi* actum dicit, non solam aptitudinem; alioquin è contrario ex illo loco de nullo probaretur Angelo, mitti de facto; cùm tamen omnes Doctores inde colligant aliquos saltem mitti.

Explanatur locus S. Pauli ad Hebraeos de missione etiam supremorum.

Secundò argumentor. Vt Angeli omnes de 36
facto postponantur Christo, non sufficit eos esse naturâ suâ missibiles: nam si de facto aliquis esset vnitus Deo, esset naturâ missibilis, & non esset inferior Christo; ergo Apostolus de actuali missione, quæ arguit actualem carentiam vnionis, locutus ibi est, non verò de solâ capacitate secundùm naturam.

Supremi Angeli non solùm sunt naturâ suâ missibiles, sed & actu sæpè mittuntur.

Nonnulli ex parte fauent impugnatæ solutioni, quatenus putant, τὸ *omnes* non cadere supra verbum *missi*: dicunt enim, rectè posse regem, designando suos famulos, dicere, Hi omnes sunt mei ministri, quos ego mitto ad negotia; per hoc tamen non denotat vllo modo omnes de facto missos esse, sed posse mitti. Quo respondetur primæ obiectioni ex verbo *missi* à nobis paulò antè desumptæ. Ad secundam respondent, ex eo quòd dicat Apostolus, *omnes esse administratores*, colligi sufficienter, esse eos minores Christo, etiamsi actu non mittantur: nam Christus ratione personæ non potest dici administrator, etiamsi aliquando fortè ratione naturæ dicatur à Paulo *minister circumcisionis,* & ratione diuinæ personæ etiam dicatur *missus;* at eâ missione, quæ communis est Filio & Spiritui sancto: ea tamen restrictio vocis *omnes* mihi non probatur: nam si quis diceret, Omnes homines sunt mortales & capaces peccati; in omni bonâ explicatione Latinæ linguæ τὸ *omnes*

Improbatur sinistra quorundam super illum Pauli locum interpretatio.

omnes caderet etiam supra capaces peccati. Vrgeo, quando dixit Apostolus, *Statutum est omnibus hominibus semel mori, & post hoc iudicium,*
37 etiamsi non repetierit, *& post hoc omnibus iudicium*; ita tamen intelligitur, ac si id dixisset, ergo. Item si diceret quis, Omnes sunt mei famuli exercitati in bello, &c. sanè denotaret omnes ad vnum in bello fuisse. Neque videtur esse sufficiens illa alia propositio, quam hi auctores adducunt pro se: nam verbum *mitto* significat ibi actionem de præsenti, de præterito & de futuro; id est *quos soleo mittere*. Per quod non denotatur, iuxta communem omnium acceptionem, nisi quasi capacitas ad hoc vt mittantur, seu ex quibus mittere soleo: at præteritum hoc perfectum *missi* non frequentatiuum, sed absolutum, planè denotat actionem perfectam; ac propterea coniunctum cum præcedenti voce *omnes*, sensum facit vniuersalem.

Quomodo vò missi vt accipi debeat.

Mens D. Thomæ & Molinæ.

Meliùs ergo responderi posset ex Molinæ & D. Thomæ doctrinâ suprà traditâ, etiam assistentes Angelos per administrationem illam, quam in cælo habent, alios illuminando, dici *missos*, etiamsi extra cælum missi non sint. de quâ vltimâ tantùm missione nobis hîc sermo est.

SVBSECTIO TERTIA.

Concluditur, probabiliorem esse primam sententiam.

Ex dictis concludo, duo loca de Seraphinis & Cherubinis, item quæ de Michaële citantur, valdè fauere sententiæ Scoti, vt in decursu ostensum est; & simul responsum ad argu-
38 menta, quibus aliqui probabant, ex eis locis nimis multum inferri, scilicet ad valdè ordinaria ministeria, & satis frequenter mitti superiores Angelos; ostendi enim neutrum sequi. Ideò omnimò censeo, tales etiam supremos aliquando mitti: & tandem in hanc sententiam P. Suarius inclinat, licet non ob loca Scripturæ, sed ob alias confirmationes, quæ mihi etiam valdè placent. Prima est, quia, licet sit regula generalis Dei, administrare infima per media, & media per summa (quæ est ratio aduersariorum;) non tamen possumus propterea certò affirmare, in nullâ planè occasione Deum in eâ regulâ dispensare, quin potiùs probabile est, eum sæpè dispensasse.

Probabilius est, supremos etiam aliquando mitti.

Confirmatur id Primò.

Dices, In ordine naturæ dispensat aliquando propter ordinem gratiæ, qui est superior ordine naturæ; at suprà ordinem gratiæ nullus est altior, ratione cuius debeat dispensare in eâ regulâ generali. Respondeo in primis, Deum sæpè facere maiora propter minorem iu se finem extrinsecum; sic incarnationem voluit propter redemptionem generis humani, cùm incarnatio sit in se quid nobilius, quàm omnium hominum salus. Respondeo Secundò, licet supra 39
ordinem gratiæ non sit ordo superior, in ipso tamen gratiæ ordine esse aliqua maioris momenti quàm alia. Quod ego sic ostendo ex rebus naturalibus exemplo D. Thomæ. Ordo naturæ sine dubio non est supra ordinem naturæ; & tamen intra ipsum ordinem naturæ aliqua mutantur propter alia maiora: sic, licet sit regula generalis, vt grauia non ascendant sursum; tamen ad vitandum vacuum propter maius bonum vniuersi (ait D. Thomas) sæpè ascendere sursum grauia (& eiusmodi possent multa alia exempla afferri;) ergo pari ratione intra ipsum ordinem gratiæ possunt aliqua maioris momenti, quæ eam explicationem petant: vnde Deus singulares fauores intra ordinem gratiæ vni confert, quos non aliis. In cuius rei confirmationem possum scribere, quæ nuper accepi ex Hispaniâ de quadam sanctissimâ virgine Vallisoletanâ, ante medium circiter annum pientissimè defunctâ; cuius stupenda facta breuî spero videbit orbis: hæc enim habuisse scribitur decem Angelos assistentes, præter custodem, quos ferè semper intuebatur; si ergo Deus talem ibi exceptionem fecit à regulâ generali, quæ cuilibet homini vnum tantùm assignat, cur non credemus, etiam alibi exceptiones aliquas fecisse? Tertiò, adde ordinem hominis Dei superiorem esse ordine gratiæ, ideoque meritò propter illum potuisse Deum dispensare in generali regulâ. Quare probabilissimum est, Ga- 40
brielem, qui illud mysterium nuntiauit, fuisse ex supremis; item ad confortandum Christum in horto, debebat sine dubio è supremis aliquis, si non supremus omnium, mitti. Ad ministrandum item ipsi Christo post tentationem; in nocte etiam natiuitatis, ex choris supremis etiam aliquos apparuisse quasi applaudentes nouo Regi, cùm omnes illius essent famuli, expressa est sententia D. Chrysost. in Psalm. 8. cum Christo etiam in die iudicij omnes descensuros, videtur extra controuersiam. Illud deniq; pium est credere, si (vt multi iudicant) Christus Dominus sanctissimam & dilectissimam matrem in cælum deducturus in propriâ personâ descendit, etiam cum illo descendisse omnes Angelos. cur enim esset famulis indignum exire cum Domino?

Respondetur obiectioni contra confirmationem factæ.

Exemplo demonstratur, Deum singulares fauores sæpè vni conferre, non aliteri.

Gabriel probabilissimè est vnus è supremis, vt & is qui confortauit Christum in horto.

B. Virgini in cælos emigranti probabilius omnes cum Christo obuiàm iuisse.

DISPVTATIO VIGESIMASECVNDA.

De illuminatione & custodiâ angelicâ.



Diximvs disputatione præcedenti, aliquos esse Angelos assistentes, alios ministrantes; nunc oportet in particulari ea ministeria explicare. Reducuntur autem ad illuminationem tâm passiuam à Deo, quàm actiuam erga alios, & ad custodiam hominum.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora circa illuminationem præmittuntur.

Commvnis doctrina Sanctorum & Theologorum ex D. Dionysio recepta, docet tres supremos choros immediatè à Deo accipere illuminationes, & eas communicare Angelis secundi 1

Angeli prima

Hierarchia illuminant alios, nec ab iis illuminantur; secunda verò vtrumque habens; tertia solum illuminantur. cundi ordinis; ab his autem communicari tertiis, vnde primi illuminant, & non illuminantur ab Angelis; secundi illuminant, & illuminantur; tertij illuminantur, & non illuminant; quidquid in contrarium dicat Durandus: cuius sententiam multis Patrum testimoniis reijcit Suarez cap. 11. à num. 4. *Reijcitur obiectio Durandi.* Obijcit tamen pro se Durandus, Solus Deus est obiectum beatificans, ergo solus Deus immediatè illuminat. Respondetur, consequentiam esse malam, quia hîc loquimur de beatitudine accidentali: potest ergo quis accipere nouum gaudium ex nouâ veritate cognitâ, etiamsi illam mediatè solùm accipiat à Deo; hoc enim est per accidens; dummodò æquè clarè accipiatur vt potest per intermedium Angelum quàm per ipsum Deum; accipitur autem, quia & Deus & Angelus illuminans se accommodant capacitati recipientis. *Refutatur quoddam illius dictum.* Displicet etiam Durandus in hoc, quòd contra Patres & Theologos, & sine vllo fundamento dicat, Deum nihil vni reuelare Angelo quod non reuelet omnibus: si enim per visionem beatam, quæ est essentiale præmium, non omnes eadem vident, cur in istis reuelationibus ordinatis ad ministerium particulare huius Angeli custodis v.g. debebit omnibus reuelari quod vni? Quæ doctrina ita intelligenda, vt etiam alicui è Thronis v.g. reuelet immediatè, quod non reuelat superioribus Seraphinis.

Hoc ergo supposito, variæ circa hanc illuminationem occurrunt difficultates, quas à sect. 2. decidemus, expeditis priùs quæ sunt certiora. *Quæ sint certa in hac quæstione.* Aduerto tamen, ferè in totâ hac quæstione certari de nomine; miscetri tamen eâ occasione aliqua de re. omnia à nobis examinanda breuiter sunt.

2 *Omnis illuminatio Angelica est locutio, non vicissim; secus verò diuina aut humana.* Primò ergo certum videtur, licet non omnis locutio sit illuminatio, quia qui narrat mihi quæ ego iam scio, sine dubio mecum loquitur, non tamen dicitur me illuminare; è contrario tamen omnis illuminatio est locutio: nam nullus alteri veritatem aliquam ostendit, nisi loquendo cum illo. Adhuc tamen hîc potest quæstio de voce misceri: nam inspirationes diuinæ seu cognitiones, quas in nobis Deus excitat, possunt dici illustrationes seu illuminationes, & tamen non loquitur Deus nobiscum per illas; vnde (vt in materiâ de fide dixi, & infrà tangam contra nonnullos) etiamsi Deus infunderet mihi errorem, non mentiretur, quia non loqueretur mecum per eam infusionem; ergo non omnis illuminatio est locutio. *Deus potest illuminare non loquendo:* Responderet quis, id esse verum de illuminatione Dei, non autem de illuminatione creaturæ; differentiam autem esse, quòd Deus potest immediatè in me excitare cognitionem non loquendo mecum; at creatura non potest. Sed contrà, quia creatura loquendo, non aliter me illuminat (ago iam inter homines) quàm proponendo verba quæ sunt signa exteriora, quibus producuntur species in me, per quas ego tandem intelligo; nec requiritur, vt immediatè ipse loquens cognitionem in me causset seu excitet: atqui si in picturâ v.g. ego ostenderem rem illam quam verbis aliis diceret, eodem modo excitarem ego species, & illuminarem videntem, quo alter loquens audientem; & tamen non loquerer cum illo; *idem possumus nos.* ergo potest etiam in creatis illuminatio consistere sine loquelâ. Respondeo, obiectionem manifestè conuincere, non omnem illuminationem simpliciter loquendo requirere locutionem; at respectu Angelorum, de quibus hîc loquimur, id videtur omnino necessarium: nam Angeli non possunt esse caussa specierum in aliis Angelis, nisi per locutionem; non loquor iam in ordine ad cognitionem sui, quia ad hanc accedendo, ad alios localiter potest illos determinare ad cognitionem sui, ergo debet omnis illuminatio esse locutio. 3

Illuminationem necessum est esse veram, & de obiecto prius non cognito. Secundò videtur certum, ex parte obiecti requiri, vt illuminatio sit de re ita se habente, seu, vt sit vera; alioquin non illuminatio, sed excæcatio potius erit. Tertiò, vt sit de obiecto priùs non cognito, vt paulò ante insinuauimus. *Simplex facti narratio, aut secreti sui reuelatio, non est illuminatio.* Quartò, videtur ex communi sententiâ simplex narratio facti alicuius non esse illuminatio: non enim si quis referat alteri homicidium, quod narrans ipse immediatè antè vidit in foro, dicitur illuminare alterum; idem est, si ei dicat suos actus secretos &c. Hîc autem occurrit quæstio de voce, qualis ea veritas debeat esse, vt manifestatio illius dicatur illuminatio. *Illuminatio tam est de obiectis naturalibus quàm supernaturalibus.* Quidquid tamen aliqui dicant, videtur etiam Quintò certum, non esse necessarium vt sit supernaturalis, sed tam de naturali quàm de supernaturali esse posse illuminationem. Item, non sufficere ad distinguendam illuminationem à simplici locutione, quòd obiectum illius sit quid supernaturale. Hoc vltimum patet: si enim proponam alteri meos actus supernaturales, aut miraculum quod ille ignorabat, non ideò dicor illuminare illum; quod verò non requiritur vt obiectum sit supernaturale, docet D. Thomas, Aureolus, Suarez & alij. 4 Aliqui id probant, quia, si quis reuelet alteri peccatum futurum, dicetur illum illuminare; & tamen peccatum naturale quid est. *Reuelatio peccati non magis est illuminatio quàm secreti.* Ego tamen non video, quomodo hæc reuelatio dicatur ab his auctoribus illuminatio, cùm paulò antè dixissent, narrationem actus secreti non esse illuminationem. quod non magis habet peccatum futurum quàm præsens secretum. Vtrumque enim ab alterâ creaturâ non est cognoscibile. Meliùs ergo probatur, quia ille qui naturalibus scientiis perficitur, meritò dicitur habere illuminatum intellectum; maximè autem si ea illuminatio fiat modo miraculoso. quid enim frequentius quàm dicere, Deum illuminasse intellectum Salomonis? *Salomonis intellectus fuit illuminatus etiam quoad naturalia.* quod etiam in ordine ad obiecta naturalia meritò intelligimus factum.

SECTIO SECVNDA.

Difficultatis nodus, & quomodo ab aliquibus soluatur.

Excutitur, in quo differat locutio inferioris Angeli ab illuminatione superioris. CVM, quæ præcedenti sect. diximus, videantur certa; illud difficile visum est auctoribus, in quo differat locutio, quâ Angelus inferior v.g. dicit superiori se habere talem actum ab illuminatione, cùm omnes communiter supponant, eam non esse illuminationem; alioquin inferior illuminaret etiam superiorem. quod negatur ab omnibus. Proponam priùs varios modos, quibus solet communiter responderi,

deri, quid tandem in hac quæstione probabilius sit, subiungam. Primò quidam dicunt, veritatem, de quâ est illuminatio, debere esse perficientem intellectum; quod locutio non requirit.
5 Vnde ait Tannerus dub.4. qu.4. dæmones non illuminari, etiamsi nouam aliquam veritatem supernaturalem cognoscant: nam per eam deturpantur potiùs quàm perficiantur. Verùm hîc magnus fit abusus nominis: nam omnis veritatis cognitio perficit intellectum. quod enim Scotus apud Suarium num.9. ait, veritatem debere esse de re alicuius momenti & singulari, vt perficiat, est arbitrarium: nam, sicut se habet magis ad magis, ita simpliciter ad simpliciter; ergo, si singularis & magna aliqua veritas valdè & singulariter perficit intellectum; omnis veritas aliquo modo perficiet, licet minùs quàm altera maior. Quod verò de dæmonibus dicitur, est difficilius: nam sine dubio perfectio magna est intellectus eorum, quòd habeant scientias naturales exactissimas, etiamsi eis fortè abutatur illorum voluntas. Eodem modo intellectus noster perficitur per omnem cognitionem, licet voluntas inde occasionem noui peccati accipiat, aut licet tristetur se habere talem cognitionem. Alij Secundò dicunt, illuminationem debere fieri modo accommodato, vt alter percipiat. Verùm hæc conditio communis est omni locutioni propriæ: si enim non fiat modo quo ab audiente possit intelligi, non poterit dici locutio; ergo per hanc limitationem non explicatur, in quo sit differentia locutionis illuminatiuæ à non illuminatiuâ. Tertiò, Diuus Thomas qu.107. art.2. valdè in hac re obscurè loquitur; & in primis videtur relabi in sententiam primam, quòd non omnis veritatis cognitio sit perfectio: ait enim, non perfici per hoc quòd tu dicas mihi, *Hoc ego volo addiscere, vel illud*; sed per hoc quòd rei veritas habet:
6 vtputa si dicas illi, *Mundus creatus est à Deo*, vel, *Homo est animal rationale*; vnde res illa, prout pendet à Deo (qui est prima regula veritatis) erit materia illuminationis, non autem prout pendet à voluntate creatâ, quæ non est regula veritatis. Hæc D. Thomas. circa quæ fusè discurrit Suarez. Ego hæc video in eâ doctrinâ difficilia. Primum, quòd dicat, non omnem cognitionem veritatis perficere intellectum. quod paulò antè reieci. Secundum, quòd dicat, non esse materiam illuminationis, nec perfici intellectum per hoc, quòd egò sciam quid alter velit aut faciat; cùm tamen de factis aliorum maximè futuris & secretis sint ordinariæ illuminationes superiorum Angelorum respectu inferiorum. Tertiò videntur implicari termini, dum dicit, Non me perficit *scire quid tu velis*, sed *quod veritas rei habeat*: nam si ego ita volo, sine dubio rei veritas habet, me velle; & non est magis verus actus quo ego dico, *Ego amo Deum*, si illum amem; quàm quo dico, *Mundus est productus à Deo*, vt dixi, agens de veritate. Et ratio est, quia veritas etiam reperitur circa affirmationem cuiuscumque rei existentis. Quartum est valdè difficile, quo
7 modo debeat illuminatio esse de re vt à Deo pendente: si enim dicat, non esse illuminationem, nisi de solis rebus quæ à solo Deo producuntur; tunc falsum videtur: nam alioquin valdè limitata esset materia illuminationis, & nihil de his quæ in Ecclesiâ fiunt, aut futura sunt, quia pendent etiam ab hominibus, esset materia illuminationis; si verò dicat, rem illam debere esse reuelatam à Deo, vt quid ponit exemplum in hac veritate, *Homo est animal rationale*? Adde, cùm etiam à Deo possit reuelari, quid ego volo, etiam poterit esse materia illuminationis, *quid ego facio, vel quid ille.*

Refellitur quorumdam circa hanc sententia.

Omnis cognitio perficit intellectum.

Reijcitur secunda quorumdam circa hanc explicatio.

D Thomas obscurè de eâ loquitur.

Improbatur sententia D. Thomæ quatuor ex capitibus.

SECTIO TERTIA.

Sententia Patris Suarez.

QVARTÒ, P.Suarez has conditiones requirit ad illuminationem angelicam à num.16. ex parte obiecti, de quo est illuminatio, vt sit materia contingens & existens, siue præterita siue futura, siue actus interior siue exterior: nam de veritatibus necessariis tam pertinentibus ad naturam quàm ad ordinem gratiæ omnes sancti Angeli, de quibus præcisè hîc est sermo, habent ex se notitiam. Quoad contingentia verò oportet maximè considerare differentiam inter ea tria tempora: maximè enim futura, quia naturaliter non possunt cognosci, materia sunt illuminationis; præsentia verò, si occulta sint, vt sunt omnes actus interni, etiam sunt materia illuminationis; si verò sint res externæ, vt actiones nostræ exteriores, &c. non videntur esse materia illuminationis; quia quilibet Angelus habet species vt eas possit cognoscere; præterita verò, quia, vt supra vidimus, arbitratur Suarez, ea non posse cognosci, si quando extiterunt, non fuere cognita, opinatur etiam esse illuminationis materiam, si Angelus ea non nouit quando extitêre. Hæc ex parte materiæ. Ratione verò modi cognoscendi ait 8
requiri; vt cognitio sit certa, imò aliquo modo euidens: nam in sanctis Angelis non potest esse iudicium nisi certum, quia non se exponunt fallibilitati. Secundò, quia illuminatio simpliciter perficit intellectum, non autem simpliciter perficit, nisi sit cognitio certa. Et in hoc sensu explicat eos, qui dicunt, illuminationem esse debere de veritate perficiente.

Verùm in hac conditione multum miscetur de nomine: rogo enim, quid est, non perfici simpliciter per cognitionem incertam? si dicas, quòd non tam perficiatur intellectus per cognitionem incertam quàm per certam & euidentem, hoc libenter admitto; at id non est ad rem: nam etiam per alias cognitiones à visione beatâ non tam perficitur intellectus quàm per visionem beatam, & tamen simpliciter perficitur per alias; ergo, etiamsi non tantùm perficiatur per cognitionem incertam quàm per certam; simpliciter tamen per eam perficietur: aliud enim est, non tam perfici, aliud verò, simpliciter non perfici. Si verò dicat, non solùm respectiuè, sed absolutè & realiter cognitionem probabilem non esse perfectionem, falsum omnino est; quia, licet non sit nimis magna perfectio, absolutè est magna perfectio intellectus formare iudicia probabilia de multis obiectis. Et certè cùm scientia humana maiori ex parte cognitionibus probabilibus constet, negaretur simpliciter, nos perfici per scientiam in eâ sententiâ.

Conditiones Suarez pro illuminatione angelicâ ex parte materia se tenentes.

Conditio tenens se ex parte modi est certitudo.

Examinatur hac conditio.

Etiam probabilis cognitio perficit intellectum.

quod falsum est. Constet ergo, per eam conditionem nihil penitus declarari.

Idem, nisus auctoritate Dionysij & D.Thomæ, vult eam debere esse supernaturalem.

9 Tertiò requirit, vt illuminatio sit supernaturalis; id enim supponunt Dionysius, D.Thomas, & alij, qui dicunt, debere esse de rebus supernaturalibus; probatque, quia cognitio euidens naturaliter potest ab Angelo propriis viribus haberi; ergo non indiget illuminatione pro illâ. Probat deinde inductione, quia, si materia illuminationis sit res futura, non potest cognosci certò, nisi ex Dei reuelatione; si verò sint res præsentes externæ, sine illuminatione cognoscuntur; si verò sint actus alieni occulti, vt eos cognoscat sine consensu habentis, necessum erit vt à Deo reuelentur; ab ipso autem eos habente, per locutionem sine vllâ illuminatione cognosci possunt. & eodem modo de præteritis, proportione seruatâ, discurrit.

Tres rationes huic conditioni reclamant.

Hæc etiam conditio displicet: nam in eius probatione iam supponit Suarez, manifestationem proprij actus ab Angelo superiore non esse illuminationem. quod tamen est sub lite, & debuisset aliunde decidi. Secundò, quia minùs benè dicit, Angelum habere à se virtutem, vt omnes veritates naturales cognoscat: nam actus alienos non potest cognoscere, & de illis habere potest certitudinem perficientem intellectum; quia tam perficit, scire occulta illius præsentia quàm futura aut præterita, quando non fuère cognita dum extiterunt, quæ vt sic sunt materia illuminationis in sententiâ ipsius. Minùs item benè dicit, D.Thomam esse in contrariâ sententiâ: nam, vt suprà vidimus, expressè posuit D.Thomas exemplum in hac veritate,
10 te, *Homo est animal*, quæ naturaliter cognosci potest; & tamen dixit esse materiam illuminationis, nihil dicendo de reuelatione Dei. Tertiò displicet, quia ipsemet Suarez cap. 14. num. 8. videtur expressè asserere, ad illuminationem non requiri eam supernaturalitatem.

Conditio alia ex parte modi ab eo requisita.

Quartò ex parte modi requirit, vt ea veritas proponatur congruenter ad capacitatem recipientis, vt Angelus illuminans tamquam magister se accommodet ad captum discipuli. Pro quo & hîc & in seqq. capitibus multus est Suarius, vt ostendat ex D.Dionysio, quomodo Angelus superior id quod cognoscit vnico conceptu, debeat diuidere in multos, vt inferior id possit percipere. Fateor hanc conditionem non solùm à Suario, sed ab omnibus ferè tradi; quid autem de eâ sententiâ dicendum sit, iam dico.

Valdè diuinatur circa modum cognoscendi Angelorum.

Arbitror ergo in præsenti, valdè diuinari circa modum cognoscendi Angelorum. Primò, cùm in omnium ferè sententiâ illuminatio vera sit, si superior Angelus alteri inferiori reuelet peccatum Petri futurum; sanè non capio, quid in hac cognitione sit difficultatis, vt Angelus superior debeat tot facere diuisiones, & laborare vt magister pro captu discipuli: aut cur vnico actu ex euidentiâ in attestante non poterit inferior illud peccatum futurum cognoscere? iam non curo, an sit in entitate ille actus minùs perfectus quàm Angeli superioris: solùm enim agimus nunc de diuisibilitate illius veritatis in multos actus; certè, si mihi, etsi stupido, Angelus diceret, Deus ostendit mihi peccatum Petri cras futurum, sine pluribus di-

Refellitur ea conditio.

uisionibus vno actu id cognoscerem. Nec sufficit dicere, debere proponi alia motiua & rationes ad id credendum; gratis enim id dicitur, quia sola reuelatio illius peccati est illuminatio. Deinde, quia etiamsi aliæ rationes requirerentur, diximus suprà, etiam infimum Angelum posse multa vnico actu cognoscere: vnde ergo noscimus tot fuisse proposita motiua à superiore Angelo, vt vno actu ab inferiori capi non potuerint? 11

Angeli naturâ suâ perfectiores fortè non producunt perfectiores cognitiones.

Porrò in hac diuisione valdè diuinari, euidenter probo ex dictis à me in 1. tomo; quæ & suprà insinuaui: non enim est certum, Angelum quò in naturâ perfectior est, eò perfectiores posse efficere cognitiones: nam maior perfectio potest in aliis prædicatis consistere. Vt enim vna res sit alterâ simpliciter perfectior, sufficit, si vel in vnico prædicato illam excedat, licet in aliis sit æqualis: si enim daremus duos Angelos, qui æqualem omnino haberent vim efficiendi intellectionem, vel (vt tollatur omnis æquiuocatio, nec dicas contradictoria à me inuolui) qui non possent nisi æquales cognitiones elicere; vnus autem esset maioris loci capax, & velocior altero, nónne eo ipso iste simpliciter esset perfectior? absque dubio. quid si vnus non esset motiuus alterius Angeli, alter verò sic; ergo ex eo quòd Angeli sint inæquales in se, non infertur vllo modo ea inæqualitas in cognitionibus, seu modo cognoscendi. Adde, esto vnus possit efficere nobiliorem cognitionem altero, vnde constat etiam esse superiorem, in eo quòd per pauciores actus cognoscat, nónne, licet quilibet vnico cognosceret, posset vnus actus esse nobilior altero? Tertiò, esto in multis casibus possit per pauciores, vnde infertur in omnibus? 12

Varij excessus Angelicis imperfectione afferuntur, quibus infringitur vltima Suarez conditio.

Denique vt appareat aliquid in hoc subesse de diuinatione, argumentor sic: Non constat certò Angelos esse specie diuersos, vt diximus suprà. Corruit ergo tota doctrina, quæ vnicè in specierum diuersitate fundabatur. Nam, licet omnino concedamus eam hierarchiarum distributionem & illuminationem per intermedios Angelos; si tamen non est inæqualitas specifica, cessat omnis ea accommodatio pro captu audientis, cùm naturâ suâ sint æquales. Nec potest dici, eos etiam tunc habituros inæquales habitus supernaturales cognoscitiuos, & ratione illorum posse requiri eam accommodationem: hoc, inquam, dici non potest: nam ea diuersitas tunc solùm erit in maiori aut minori intensione gratiæ & habituum; ea autem maior intensio per accidens se habebit in ordine ad intelligendum vno vel duobus actibus.

Idem amplius vrgetur.

Arguuntur inconsequentia plerique Theologorum.

Vltimò debeo notare defectum aliquem consequentiæ valdè hîc communem: cùm enim omnes ferè Theologi, dum agunt de visione beatâ, vtrùm Angelus perfectior eliciat cognitionem perfectiorem, dicant, non elicere; quia intellectus concurrunt vt eleuati, & secundùm potentiam obedientialem, in quâ sunt æquales; in præsenti tamen dicunt, eas audit[illegible] illuminationum esse imperfectiores in imperfectiori Angelo; totam autem eam differentiam reducunt ad solam inæqualitatem in naturâ, cùm tamen maior pars horum Doctorum dicat, eas cognitiones quæ sunt per illuminationem esse supernaturales: vnde concluditur contra illos, ergo

13 ergo inæqualitas naturalis intellectus conducit ad inæqualitatem cognitionis etiam supernaturalis, licet ad eam concurrant per potentiam obedientialem & eleuati: quid iam ergo dicetur ab his, ne etiam visio beata fiat nobilior à nobiliori intellectu?

SECTIO QVARTA.

Quid Angelus illuminans agat in illuminato.

Varia circa eam vltimam conditionem auctorum sententia.

VT conditionem præcedenti sect. refutatam aliqui defenderent, in diuersas abiêre sententias, circa modum quo Angelus illuminans docere debet inferiorem minùs ex se capacem ad intelligendum, quâ varietate rem hanc, quæ ad solum modum loquendi pertinet (vt dixi) difficilem vel reddiderunt vel reputarunt; non est animus hîc vel vnicum verbum repetere circa opinionem de locutione angelicâ. quas iterùm Suarez cap. 5. examinat: satis enim nos suprà de illis; & hîc sine dubio quilibet debet discurrere supponendo sua principia de locutione. veniamus ergo ad proprias huius loci.

Prima Heruæi, asserentis in Angelo inferiori produci lumen intellectuale, reijcitur à Suario.

Inter quas prima est Heruæi apud Suarium suprà num. 14. aientis Angelum superiorem, vt inferior possit percipere rem de quâ illuminatur, producere in eo lumen quoddam intellectuale, quo inferior confortatur ad intelligendum. Hæc sententia reijcitur à Durando & Suario suprà, quia lumen illud non est intellectus ipse; hic enim vel non distinguitur à substantiâ Angeli, vel producitur à creante. Adde, ante omnem illuminationem Angelos inferiores cognoscere alia saltem obiecta; ergo habent
14 intellectum antequam à superiori illuminentur. Nec potest esse maior intensio intellectus, quia hic non intenditur; si autem intenderetur, id deberet fieri ab eo qui primò producit intellectum. nec potest illud lumen esse habitus naturalis; nam vel non dantur distincti à speciebus, vel hi acquiruntur exercitio actuum. Sed neque potest esse lumen supernaturale, quia hoc à solo Deo infunditur, non ab altero Angelo.

Dices, Angelus illuminans eleuatur diuinitus, vt ad eam infusionem luminis concurrat. Sed contrà, quia, licet hoc diuinitus possit fieri, sine fundamento tamen dicitur factum. Adde, de facto omnia principia supernaturalia (exceptis speciebus, de quibus iam non ago) simul infusa Angelis vel in primâ sanctificatione, vel quando ad visionem eleuati sunt. His argumentis posset responderi, illud lumen esse species ipsas; verùm hæc est sententia alia, quam Suarius defendit iuxta sua principia de locutione, de quâ iam nihil ago, quia satis suprà.

Omnia principia supernaturalia Angelis infusa sunt in primâ sanctificatione.

Secunda Capreoli solâ ferè voce differt à priori.

Secunda sententia est Capreoli apud Suarium num. 17. vix autem videtur esse diuersa à sententiâ Heruæi; nisi quòd Capreolus eam qualitatem productam ab illuminante in illuminato, dicit esse participationem sui luminis, & instrumentariè concurrere. Vnde cùm varietas sit in voce, vt quòd vnus dicit lumen, alter dicat participationem; eodem argumento quo præcedens impugnari debet, nec opus est verbum repetere.

Tertia sententia esse potest D.Thomæ qu.105. art.1. vbi ait, sicut minùs calidum ex coniunctione cum calidiori redditur fortius; ita ex conuersione Angeli superioris ad inferiorem, confortari eum inferiorem ad cognoscendam rem de quâ est illuminatio. Quæ sententia tripliciter potest intelligi: vel vt ex solâ propinquitate locali aut voluntate Angeli superioris, nullâ re in inferiori productâ, inferior fiat potentior; hoc autem videtur planè impossibile, quia, si inferior est in se immutatus, tam parum ex se poterit quàm anteà. Secundo modo, vt superior simul cum inferiori coëfficiat actum, & sic eum confortet: at hoc non debet concedi, quia vnus Angelus non est productiuus immediatè intellectionis in intellectu alieno, maximè, si demus illuminationem fieri in distanti. Tertius ergo sensus esse potest, vt superior Angelus per conuersionem ad inferiorem producat in eo aliquam qualitatem, quâ inferior confortetur: at hoc recidit in sententias suprà refutatas. Video à Suario explicari D.Thomam pro suâ sententiâ de productione speciei in inferiori per eam illuminationem; non possum tamen mihi persuadere, D.Thomam id voluisse: nam si de speciei productione cogitasset, tunc clarè dixisset, id fieri per productionem speciei: cùm enim tam scholasticè sanctus Doctor ageret, & nomen speciei impressæ ipsi esset ita familiare & clarum; quis persuadebit sibi, eum intellexisse ibi speciem impressam, & tamen eam tam obscuris terminis declarasse? Secundò, D.Thomas (vt alibi vidimus) negat species in Angelis produci à creaturâ, omnesque censet esse per se infusas; quomodo ergo hîc ad eam productionem speciei recurrisset? Ideò fateor me non benè intelligere, quid voluerit sanctus Doctor per eam confortationem innuere. 15 16

Examinatur Tertia D.Thomæ.

Non fauet Suario D.Thomas.

Quarta sententia docet, Angelum superiorem producere in inferiori dispositionem quamdam, quâ positâ, inferior recipit à Deo lumen, vt cognoscat rem de quâ illuminatur. Pro eâ citat Suar. num. 22. Richardum & Henricum. Benè autem refutat ibi quatuor explicationes Henrici: vnâ est, quòd superior confortet inferiorem, remouendo prohibens ad intelligendum: at id est impossibile, quia Angelus inferior nullam habet qualitatem positiuam contrariam repugnantem ei illuminationi; ergo non est possibile ibi remouere obicem. Si autem loquatur de obice negatiuo in carentiâ cognitionis, tunc videtur idem dicere per idem; quia carentia formaliter tollitur per ipsam cognitionem, non ante cognitionem. Secunda explicatio est, vt producat in altero aliquod lumen; sed hæc relabitur in primas duas sententias suprà iam impugnatas. Tertia, proponendo aliquid participans lucem; verùm inexplicabile est quid sit *ea propositio*, & quod sit illud *participans lucem*, aut quæ illa *lux participata*. Vrgeo. Angelica propositio solùm potest esse per locutionem; at locutio nihil aliud producit quàm species, ergo. Quarta est, vt aliquam dispositionem producat. Verùm ea dispositio debet esse aliqua qualitas, & sic relabitur in primas sententias. Ecce quàm malè Henricus cum suis omnibus explicationibus subsistat.

Quarta Richardi & Henrici refutatur.

17 *Postrema Suarez accuratius excutitur.*

Vltima ergo sententia sit P. Suarij, qui, cùm supponat locutionem fieri per impressionem speciei, defendit hîc consequenter, nihil aliud produci ab illuminante quàm speciem sui actus, quâ illuminatus cognoscit eum actum, & in eo obiectum illius. In quâ doctrinâ, quia consequens est ad ea quæ docuit de locutione, nihil habeo quod dicam; quia verò poterat ei obijci, sæpè illuminationem fieri de his quæ videntur in Verbo, seu per visionem beatam, eius autem visionis species quidditatiua non videtur posse in altero Angelo produci. Respondet Primò, illuminationes etiam posse fieri de his quæ Beatus scit aliunde, non per visionem beatam, quod confirmat auctoritate D. Dionysij lib. de Cælesti hierarch. cap. 10. 13. & 15. vbi maximè videtur supponere eiusmodi illuminationes esse de reuelationibus de nouo acceptis extra visionem beatam. Quam doctrinam omnino censeo veram, & iuxta eam facilè respondet Suarez difficultati propositæ: addit autem (quod etiam ego verum iudico) posse Angelos superiores illuminare inferiores de his quæ per visionem beatam ipsi soli vident (nam si ea videantur etiam ab inferioribus, iam non est locus vt de illis illuminentur; nemo enim illuminatur de his quæ ipse scit:) in eo autem casu respondet, necessariò ipsum Beatum debere habere alium conceptum extra visionem beatam, quâ illud obiectum cognoscat, vt sic possit producere species eius actus particularis in altero Angelo.

Explicat se Suarez. Angeli superiores possunt illuminare inferiores de his quæ vident in Deo.

18 *Obuiat obiectioni.*

Quòd si obijcias, Deus immediatè reuelat quæ in se videt sine nouo actu, quo eadem in proprio genere cognoscat. Item Christus Dominus potest immediatè sine nouâ cognitione loqui de his quæ in Verbo videt. Respondet negando consequentiam: nam Deus pro suâ naturali omnipotentiâ potest producere inadæquatam speciem, quæ solùm repræsentet id quod reuelet; & Christus, quia loquitur per verba externa, potest etiam, non reuelando visionem, reuelare aliquid de his quæ per visionem vidit: at Angelus, quia non producit speciem, nisi per actum, debet necessariò habere actum proportionatum ad illud munus; non est autem alius, nisi qui sit particularis cognitio eius obiecti: nam ipsa visio, si productura esset speciem sui, produceret de omnibus obiectis quæ cognoscit.

Addit, hanc cognitionem esse supernaturalem, & supernaturalem sui speciem producere in Angelo, in quo non censet vllum esse inconueniens. Quòd si alicui id durum videatur, respondet, posse per actum naturalem fieri eam illuminationem, licet præcesserit actus supernaturalis. Duo displicent in hac sententiâ (omitto iam quod supponit de locutione.) Primum est, quòd requirat eam diuisionem conceptus, ad hoc vt Angelus illuminet inferiorem, de quo suprà dixi multa. Secundum est, quòd videatur contraria docere: vel enim supponitur (vt satis insinuat in ratione dubitandi num. 1. propositâ, cui quoad hoc punctum non respondet) omnes Angelos ab initio beatitudinis habere etiam species inditas de visionibus & gratiâ aliorum, vel non. Si primum, euidenter sequitur, illuminationem non posse esse de his quæ in Verbo vident: nam eorum omnium iam habent Angeli inferiores species, quatenus supponuntur habere species de visione ipsâ beatâ, in quâ cognoscunt vt in medio ea quæ alij Angeli in Verbo per eam vident formaliter, & tunc frustrà erit ille actus magis limitatus, qui producat speciem sui in inferiori, cùm iam supponatur producta species de totâ visione beatâ; si verò non supponat, ceteros habere species de visione cuiuslibet beatâ, videtur tunc necessariò sine productione alterius actus ipsam visionem, positâ voluntate eam manifestandi, producturam speciem sui, sicut etiam producunt ceteri actus intellectus in sententiâ Suarez: gratis enim visio sola beata exciperetur ab eâ regulâ. Nec in hoc puncto recurri potest ad incapacitatem inferioris Angeli. Primò, quia cùm ea species debeat esse supernaturalis, vt iuxta primam solutionem ipse defendit, & in ordine ad species supernaturales, quia educuntur non ex potentiâ naturali, sed ex supernaturali, omnes habeant æqualem capacitatem, omnes erunt etiam illius speciei capaces. Secundò, quia, esto sit naturalis ea species, non ostenditur adhuc incapacitas in Angelo, etiam inferiori: nam licet non possit de eâ visione tam perfectam accipere speciem, quàm de eâdem visione accipere potest ipsemet Angelus illuminans, vel alius illi æqualis; cur non poterit accipere vnam aliam minùs quidem perfectam, licet sit de totâ visione? optimè enim possunt de eodem obiecto esse species inæquales. quæ difficultas maximè locum habet in sententiâ P. Suarij & communi docente, ad omnia planè obiecta, ad quæ se extendit naturaliter vnius Angeli intellectus, extendi etiam alterius, licet diuerso modo ab vno quàm ab altero cognoscatur. Ergo etiam inferior recipere poterit speciem naturalem de visione ipsâ alterius, si talis illuminatio debet fieri per speciem naturalem, de actu tamen supernaturali existente in illuminante.

Refellitur eius opinio duabus ex caussis. Malè requiritur diuisio conceptus ad loquendum.

19

Euasio præcluditur.

20

De eodem obiecto possunt esse species inæquales.

Obiectio.

Dices, vrgendo rationem suprà pro Suario positam, cui nondum satisfecimus: Si visio beata esset productura speciem sui, produceret eam adæquatam, id est repræsentatiuam omnium eorum quæ formaliter ipsa videt: atqui hoc est absurdum; sequitur enim, Angelum non posse illuminare præcisè de vnâ solâ veritate ex his quas in Verbo videt, sed debere omnes manifestare. quod est valdè durum. Respondeo facilè, non sequi, vt si visio beata producat speciem sui, debeat illam producere adæquatam in eo sensu: nam, sicut P. Suarez dicit, eam visionem talis esse naturæ, vt ad producendam speciem sui pendeat velut à conditione ab ipso consensu libero voluntatis (in quâ dependentiâ absolutè ego non inuenio vllam repugnantiam;) cur non eodem modo potero dicere, illam esse talis naturæ, vt ad producendam adæquatam speciem sui pendeat à consensu adæquato, id est à voluntate permittente produci speciem de omnibus obiectis? ad inadæquatam verò pendeat à consensu inadæquato: sicut enim ad producendum simpliciter pendet à consensu simpliciter, poterit ad talem productionem pendere à tali diuerso consensu. 21

Satisfit obiectioni. Beata visio si sui speciem producat, non necessariò producit adæquatam.

SECTIO

SECTIO QVINTA.

Quid videatur probabilius in hac quæstione.

Quæ superior Angelus possit inferiori dicere, & vicissim.

DIXI suprà, rem hanc ferè esse de nomine; de re enim constat, Angelum superiorem posse loqui cum inferiori, & è contrario: item, hunc posse superiori dicere aliquid illi ignotum, suos v.g. actus, & fortè (vt dicam infrà) etiam aliquid futurum, quod superior ignorat. Posse etiam è contrario superiorem inferiori dicere, quæ sibi à Deo reuelata sunt: item, aliquando posse ea dicere per modum narrationis simplicis, aliquando vt alter sciat se dirigere in ordine ad ministerium quod debet exercere. Tertiò, posse superiorem aliquando multa simul à Deo accipere; quæ tamen omnia non debeant vni manifestari, sed vni pars, pars verò aliis; & tunc poterit habere superior eam diuisionem conceptuum, quam ponunt auctores communiter: non quia inferior non posset ea omnia cognoscere; sed quia Deus non vult vt vni omnia reuelentur. Dixi, habere locum

22 ex parte eam distributionem: nam in meâ sententiâ, de locutione res clarissimè explicatur sine nouo conceptu, & minùs vniuersali. Diximus enim, eò quòd Angelus velit alteri manifestare aliquod obiectum, Deum producere in illo speciem eius actus voluntatis; in quo actu alter Angelus cognoscit obiectum illud; potest ergo optimè, etiamsi vno actu Angelus noscat multa mysteria, habere tamen volitionem solùm manifestandi vnum ex illis mysteriis. quo casu Deus dabit speciem de eâ volitione alteri, & in eâ solùm cognoscet vnum illud obiectum; ergo non erit necessarium, cogere Angelos illuminantes ad habendum nouum actum minùs perfecturum circa illud obiectum, quàm fuerant illi, quibus primò perceperant reuelationem à Deo: id enim mihi valdè videtur durum, & sine fundamento solido assertum, ob solam nescio quam congruentiam de magisterio; cùm tamen (vt dixi suprà) reuelationes hæ ferè semper sint de rebus futuris contingentibus, aut de secretis occultis, ad quæ penetranda haud magnus requiritur labor in discipulo: sufficit enim quomodocumque illi inferiori dicatur, *Hoc & hoc erit, dirigas te tali vel tali modo*; eo enim ipso ille facilè ea percipiet.

In sententiâ nostrâ nullam res difficultatem patitur.

23 Quartò, de re mihi est certum, posse eas reuelationes vel per actum naturalem purè, vel per supernaturalem manifestari. Per naturalem posse, constat; vel quia fortè sæpè res reuelatæ sunt purè naturales, & tunc semel iam habitâ reuelatione de illis, posteà actu naturali manifestari possunt: vel quia, etiamsi res sint supernaturales, tamen possunt actu naturali cognosci saltem abstractiuè: sic actu naturali possum ego alteri dicere, mysterium incarnationis existere iam, & sic de aliis. Tunc autem erit sufficiens certitudo, vt Angelus inferior de eo mysterio sit certus, quia noscit euidenter voluntatem alterius, seu alterum non posse falli, aut mentiri; quia mentiri in purâ naturâ potest, vt dixi agens de locutione; falli autem in hoc statu beatitudinis non potest, ergo habet sufficientem certitudinem de eo obiecto. Quòd verò per actum supernaturalem possit etiam manifestari illud mysterium, patet: quia, cùm cognitio illius mysterij sit supernaturalis, potest Angelus habere voluntatem vnam supernaturalem proportionatam illi actui; tunc autem Deus dabit speciem etiam supernaturalem de illo actu, vt cognoscatur proportionato modo ab illuminato.

Ea reuelationes tam per actum purè naturalem quàm per supernaturalem manifestari possunt.

Quintò, certum est, posse Angelos dæmonibus significare ex permissione Dei futura aut præsentia aliqua secreta, quæ ipsi naturaliter cognoscere non poterant: & tunc dæmon, qui recipit speciem quidditatiuam illius, cognoscet certò rem illam ita fore, aut esse: quæ cognitio perficit sine dubio intellectum dæmonis. habere enim cognitionem euidentem veritatis alicuius, perfectio est intellectus, etiamsi per accidens voluntas eâ malè vtatur, vt dixi suprà contra Tannerum. 24

Angelus dæmoni & futura & præsentia quædam secreta manifestare potest.

Sextò, tandem de re mihi videtur certum, Angelum illuminantem nihil producere in intellectu illuminati nisi eam speciem, quam tamen ipse propriè non producit, sed mediante suâ volitione, vt conditione, Deum quasi obligat, vt eam producat, prout de omni locutione diximus suprà. Hæc de re mihi certâ. Iam autem quæ ex omnibus his manifestationibus vocanda sit illuminatio, solùm est quæstio de nomine.

Quomodo illuminans in intellectu alterius producat speciem.

Opinor Primò, in rigore, si Angelus inferior (de quo infrà) sciat aliquid de futuris aut secretis cordis, quod superior ignoret, & huic illud inferior manifestet; tam benè eam esse illuminationem, quàm si è contrario superior illud idem dixisset inferiori id ignoranti. Secundò tamen, quia communiter negatur, inferiorem illuminare superiorem, dicendum censeo, illuminationem fortè in hoc differre à manifestatione alicuius veritatis, etiam supernaturalis, & alioquin etiam occultæ; quòd illuminatio videatur quasi ordinari ad dirigendum illuminatum in ordine ad ministerium suum benè exercendum, vt sciat quid debeat facere; hoc autem modo numquam inferior illuminat superiorem; quia, quæ ad statum superioris spectant, ipse non accipit ab inferiori, sed vel à superiori Angelo, vel à Deo immediatè: vnde licet inferior narret superiori aliquid, id non fit vt dirigat superiorem, sed vt præcisè ei noua ea significet; vnde altera simplex narratio sistit in manifestatione veritatis, illuminatio verò ordinatur ad dirigendum illuminatum. Per quam differentiam, non recurrendo ad alias nescio quas diuinationes, clarè videtur explicata præsens difficultas. Hæc verò differentia habet in humanis maximum fundamentum: si enim superior instruat vnum officialem immediatum de his quæ debet facere, & quomodo debeat se dirigere, dicitur illuminatus in suo officio. At si rursum ille subditus alteri, ad quem directè ea non spectant, narret omnia quæ sibi à superiori dicta sunt, non censebitur illum illuminare, nisi largo modo, quo omnis cognitio depellit aliquam ignorantiam saltem priuatiuam, ideoque dici potest illuminatio; in rigore autem non dicitur illuminatio, quia non dirigit ad benè operandum: illuminatio autem quædam

Inferior an illuminet superiorem.

Ad quid propriè ordinetur illuminatio. 25

Quis censeatur alterum illuminare.

dam est illustratio & scientia quasi practica ad se vlteriùs benè gerendum.

Per hanc differentiam conciliantur multa, quæ videbantur habere difficultatem in hac materiâ. Primò enim constat, quomodo numquam illuminet inferior superiorem, etiamsi illi manifestet aliquid anteà superiori ignotum. Secundò, cur diabolus non illuminetur: nam, licet ei aliquid significetur ab Angelo, non est in ordine ad hoc, vt diabolus se dirigat in officio suo, sed vel vt torqueatur magis, vel ob alios fines. Tertiò, cur non dicatur vnus dæmon alterum illuminare, quando dicit illi suam voluntatem: nam, licet videatur vnus dæmon alterum docere, id tamen non est illuminare ad bonum, sed potiùs excæcare ad malum; sicut qui alterum docet peccare, non dicitur illuminare, quia illuminare ex communi acceptione significat illustrationem ordinatam ad bonum, quo sensu potest explicari quod Tannerus suprà docuit, dæmonem non perfici vllâ cognitione, id est, non dirigi ad bonum. At inter homines, si vnus alteri in bonum illius, vt sciat se gerere, manifestet illi secretas suas cogitationes, aut alterius, sine dubio illum illuminabit. vnde suprà reieci sententiam D. Thomæ aientis, non esse illuminationis materiam, quid homo cogitet, aut velit.

Soluuntur hic quædam difficultates.

26

Aduerte, à multis, inter quos est Tannerus, suprà doceri, ideò ab inferiori Angelo non illuminari superiorem, quia inferior non purgat superiorem; omnis autem illuminatio est purgatio, iuxta S. Dionysium. Hæc tamen doctrina solas voces continet: nam purgare non est tollere inde aliquos pulueres, aut errores contrarios, sed solùm tollere carentiam cognitionis; hoc autem fit per cognitiones. in quo sensu sine dubio dum inferior dicit aliquid, quod superior nescit, eum purgat.

Quo sensu vnus Angelus dicatur alterum purgare.

SECTIO SEXTA.

Dubia aliqua circa illuminationem.

Svppositis his quæ ad quæstionem de nomine magnâ ex parte pertinere videbantur, breuiter iam oportet quæ magis de re sunt explicare.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo priora dubia.

27 Primò ergo dubitari potest, vtrùm qui illuminatur, incipiat noscere de nouo in Verbo ea de quibus illuminatur. Ægidius, Argent. Scotus, & alij apud P. Suar. cap. 14. num. 11. videntur asserere, positâ illuminatione Angeli superioris, & auditione inferioris, statim hunc eleuari ad videndum in ipsomet Verbo ea quæ de nouo sibi proponuntur.

Hæc tamen opinio à nobis reiecta est suprà, quatenus ostendimus, non posse visionem beatam sine varietate sui repræsentare de nouo vllam creaturam. Præterea de facto diximus, visionem non mutari, neque intendi successu temporis; ergo res illæ non cognoscuntur formaliter in Verbo, seu per visionem beatam. Secundò reiicitur ea sententia; quia cùm supponat, Angelum inferiorem, antequam eleuetur ad videndum in Verbo, iam audiuisse quid alter dicat, habetur iam eo ipso ante visionem tota ratio illuminationis actiuæ & passiuæ; & consequenter frustrà altera confingitur. Tertiò denique reiicitur, quia, cùm nulla qualitas producatur ab illuminatione in illuminato, ratione cuius hic sit potentior (vt suprà diximus) exceptâ specie immediatâ de eo obiecto; quæ species inepta planè est ad eliciendam cognitionem illius obiecti in Verbo; non video, quomodo poterit perfectior visio elici ab illuminato. Dices, quia magis adnititur intellectus, & habet ad eam visionem maiorem conatum. Sed contrà, quia intellectus ab initio adhibet conatum totum quem potest, vt quàm perfectissimam eliciat visionem Dei, iuxta suam capacitatem. Contra Secundò, quia, si Angelus sciret se posse adhibere maiorem conatum, illum adhiberet, etiam sine illuminatione, vt sic augeret suam beatitudinem.

Reiicitur hæc sententia Primò.

Refellitur Secundò & Tertiò.

28 *Occurritur replicæ.*

Aduerto autem, licet non dicatur videre in Verbo ea obiecta propter rationes dictas; meritò tamen dici, illa videre quasi caussaliter ex visione Verbi quatenus ex eá visione originem trahunt posteà omnes illuminationes & reuelationes. quæ in Angelis & Beatis sunt. Negat hoc P. Vasquez disp. 211. cap. 2. eò quòd omnia quæ in Verbo seu ex Verbo Beati vident, omnia ab initio vident. Verùm hîc est vel æquiuocatio vel quæstio de voce: de re enim negari nequit, quin aliquis Angelus videat ex Verbo aliqua, quæ alter non videt; ergo, si ea alteri non videnti reuelaret, iam esset ibi illuminatio, quæ sine dubio dici posset esse ex vi visionis beatæ, quatenus saltem remotè ab eâ visione prouenit: quòd si hoc non negetur, tunc erit quæstio de nomine, an ea quæ posteà reuelantur ob propria merita, vel ratione status, dicantur illi manifestari ex vi visionis præcedentis. Nos affirmamus; si neget Vasquez, quæstio est parui momenti.

Angelus videt obiecta quasi caussaliter ex visione Verbi Contrarium tenet Vasquez.

Secundò dubitari potest, quomodo illuminatio sit cognitio euidens, cùm solùm nitatur auctoritate dicentis. Aliqui voluerunt dicere, postquàm Angelus illuminatus audit alterum, eleuare se ad videndum obiectum illud. Verùm hæc doctrina communiter reiicitur vt falsa: quomodo enim aut per quod medium se eleuabit Angelus ad eam visionem? Ego tamen dico in sententiâ asserente Angelos habere species tam de futuris quàm de secretis cordium, ex defectu verò consensus ipsius habentis actus liberos, aut ex defectu existentiæ in ipsis obiectis, vt in defectu conditionis requisitæ, non posse per eas species talia obiecta cognosci; in hac, inquam, sententiâ facilè explicari, quomodo Angelus audiens eleuetur ad videndum obiectum illud, seu quidditatiuè cognoscendum: nam eo ipso quòd per illuminationem iam ponitur consensus, aut aufertur obstaculum impediens eas species, potest illis Angelus vti, & per eas elicere cognitionem immediatam rei: dixi enim agens de speciebus, si ego habeam species proprias de obiectis, posse me illa cognoscere immediatè & in se, etiamsi nondum existant. Nos verò, quia tales species negamus, & in locutione solùm concedimus produci species de ipsâ voluntate loquendi, dicere tenemur, in illuminatione haberi

29

Quomodo illuminatio sit cognitio euidens, explicatur.

Soluitur dubium secundum.

beri certam & euidentem cognitionem illius obiecti, euidentia tamen solùm in attestante; vt explicuimus sect. praecedenti. & ita docet Suarez vbi suprà, Tannerus dub. 4. quaest. 4.

SVBSECTIO SECVNDA.

Proponitur tertium dubium.

An Deus vnum tantùm supremum Angelum immediatè illuminet.

30 ILLVD sit, an Deus vnum tantùm Angelum supremum illuminet, & per ipsum omnes alios inferiores, an plures sint qui immediatè illuminentur. Haud facilè ab hac difficultate possunt expediri, qui cum omni rigore volunt, Deum numquam administrare infima nisi per media: tunc enim, si Deus infimo omnium Angelorum velit aliquid intimare, & omnes sint inaequales in specie, debebunt dicere, Deum vni tantùm supremo rem totam manifestare; ab eo autem supremo ad secundum, & à secundo ad tertium sine intermissione vel vnius tantùm, descendere ex vno ad alterum eam reuelationem per infinitas myriades Angelorum. quod videtur absurdum, vt benè Suarez cap. 15. notauit: nam ea ipsa communicatio sic deriuata in se videtur difficilis. cur enim tunc Deus, quandoquidem ipsum omnes vident, & omnes eam rem scire debent, non id vnicâ vice, seu vnicâ reuelatione, omnibus id repraesentat? nec erit necessum tot locutiones multiplicare. Confirmo in humanis. Si Imperator haberet ante se omnes domesticos, velletque omnibus aliquid significare, planè videretur absurdum, vt vni ad aures tantùm diceret, & ille alteri in eâdem aulâ ad aures, & sic omnes sibi loquerentur ad aures; cùm posset vnico verbo immediatè Imperator tam facilè omnibus, & eadem viâ, quâ vni, id significare. Verùm adhuc fortiùs ego ostendo id futurum absurdum; nam sequeretur malè factam eam diuisionem hierarchiarum: etenim tunc solus vnus Angelus esset illuminans, & non illuminatus ab aliis; ceteri verò illuminantes essent & illuminati, excepto vltimo. inde solus supremus Seraphinus constitueret primam hierarchiam, & vltimus Angelus infimam, ceteri verò omnes mediam. Throni autem & Cherubini, & omnes alij etiam Seraphini, non essent ex illuminantibus, & non illuminatis. quod esset destruere primum & praecipuum fundamentum Dionysij, & ceterorum omnium circa rempublicam caelestem. Quòd si ideò dicatur, omnes etiam Thronos, Cherubinos & Seraphinos accipere immediatè illuminationes à Deo; tunc videtur corruere ratio illa fundamentalis eiusdem doctrinae, quòd Deus non administret infima, nisi per media, & media per summa: si enim immediatè rem ostendit Thronis, & non descendit ad illos per superiores Cherubinos & Seraphinos, iam non administrat media per suprema, vt supponebat ea ratio; si autem semel conceditur, Deum, relictis duobus choris supremis, manifestare inferioribus, cur non poterit relinquere etiam vnum alterum chorum, & immediatè manifestare secundae hierarchiae? vel enim fixa tenetur ea regula; vel, si semel etiam ordinariè dicitur non ita seruari, difficillimum erit taxare, quanta debeat esse ea subordinatio.

Plures à Deo immediatè illuminari probabilius est

Confirmatur id instantiâ.

Vrgetur ab absurdo sententia contraria.

31

Euasio prima praecluditur.

Fortè propter hoc aliquis diceret, Deum numquam vni ex supremâ hierarchiâ quidquam manifestare, nisi simul etiam omnibus; à Thronis verò deinde immediatè communicari secundae hierarchiae, & ab hac tertiae. Verùm neque hoc satisfacit adaequatè; manet enim integra tota difficultas: etenim etiam tunc, licet simul illuminet Seraphinos, non tamen per illos illuminat Thronos, qui sunt inferiores, sed hos immediatè; cur ergo eodem etiam modo non illuminabit immediatè alios inferiores illuminando, licet simul superiores? iam enim ibi cessat ea regula generalis, *quòd media per summa administret.* 32

Secunda reiicitur.

Dices fortè Secundò, maiorem esse differentiam inter Thronos & Dominationes, quae ad secundam hierarchiam pertinent, quàm inter eosdem Thronos & Cherubinos: vnde oportuit vt Dominationes non illuminarentur immediatè. Sed contrà Primò euidenter, quia dubius est valdè ille maior excessus: ex quo enim Scripturae aut Conciliorum loco, aut etiam sanctorum Patrum, id infertur? Contrà Secundò, quia licet fortè Throni magis distent à Dominationibus, quàm Throni & Cherubini inter se; probabilius tamen multò est, Thronos à Seraphinis magis distare, quia duobus gradibus distant, quàm distent à Dominationibus, à quibus vnico tantùm distant. Contra Tertiò, quia, quidquid sit de hac maiori distantiâ, semper est verum, Deum non seruare illam subordinationem, media per suprema administrando; quia siue plus siue minùs distent, semper Seraphini sunt superiores multò Thronis, & tamen hos illuminat non per illos; vnde ergo poterimus colligere, non etiam & ceteros immediatè illuminare, etiamsi multò inferiores? iam enim redit ea difficultas de taxando excessu. In quo puncto sine dubio valdè diuinatur. 33

Throni probabilius magis distant à Seraphinis quàm Dominationes

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in hoc dubio dicendum.

Quis sit accipienda ratio D. Thomae ac Dionysij, quòd media per summa administret Deus.

VT hanc & alias difficultates, quae suboriri possunt, faciliùs decidamus; obseruo, rationem illam, quâ vtitur Dionysius, & D. Thomas, ceterique Theologi, esse rationem moralem ex politico & prudenti modo gubernandi rempublicam desumptam: vnde non est accipienda cum tanto rigore metaphysico, vt vel in omnibus casibus ad vnum vsque locum habeat, vel in nullo: non enim in rebus politicis & moralibus ita discurri potest, sed prudenti & medio modo. Sic Imperator non significat immediatè inferioribus ministris ea quae vult illos exequi, sed per alios, quos intimos apud se habet. Inter hos autem iam non est necessum, vt si vnus sit alio charior, & in altiori constitutus dignitate, omnia per illum transeant; sed liberum est, prudenter etiam agendo, ex intimis eligere quemcumque, etiam minimum, & ei aliquid immediatè significare, quod aliis intimis non dicit. Ratio autem à priori in genere moris ea est, quia licet diuersi sint ordines in republicâ constituti ad diuersa munia; non tamen propterea oportet, vt qui pertinent ad vnum ordinem aut dignitatem, omnes sint aequales inter se, & eiusdem

eiusdem auctoritatis: sic per quemcumque ex senatoribus maioribus, etiam per infimum, potest reipublicæ caput exercere immediatè, relictis aliis superioribus senatoribus, quod ad senatores in communi pertinet. quod maximè locum habet, si per minores minora, per maiores maiora efficiat. Hoc ergo supposito, dicimus, Deum constituere potuisse quasi consiliarios seu aulicos intimos à secretis, licet non omnes illi inter se sint æquales; per illos autem immediatè solùm loqui, siue illis solis immediatè reuelare illa quæ manifestare vult; non autem propterea oportere vt inter illos semper per summum secundo, & per hunc tertio, & sic de ceteris, rem illam manifestet; sed prudenter posse eligere quemcumque ex illis intimis, etiam minimum, ad significandum non intimis quid velit.

34 *Modus, quo media per summa Deus administrare potest.*

Hinc, suppositâ huius rei possibilitate, DICO PRIMÒ. Ex auctoritate Dionysij ab omnibus ferè Patribus & Scholasticis receptâ constat, Deum elegisse sibi tres Angelorum ordines tamquam intimos assistentes, per quos loquatur; inter illos autem, etiamsi sit inæqualitas dignitatis & gratiæ, quia tamen omnes intimi sunt, Deum non seruare necessariò ordinem, sed per quemcumque ex illis etiam inferiorem manifestare aliis alterius hierarchiæ voluntatem suam: cùm enim hæc res sit voluntaria magnâ ex parte, licet in ratione politicâ fundamentum aliquod habeat, vt dictum est; voluit Deus tantùm tres de facto constituere quasi diuersitates substantiales; potuisset autem, si voluisset, in quatuor hierarchias diuidere, potuisset fortè in plures, & è contrariò etiam in pauciores duas tantùm; semper tamen habuisset moraliter locum ratio illa seu principium morale administrandi infima per suprema; quia non oportet vt ea cum rigore metaphysico fiant, vt dictum est. Et per hoc satisfit obiectionibus in contrarium positis.

Tres primi ordines intimè assistunt Deo; ideoq; quiuis immediatè à Deo illuminatur.

35 Iam hinc DICO SECVNDÒ, videri omninò certum ex communi sententiâ, sæpè Deum vni ex Seraphinis reuelare, quod non reuelat aliis Seraphinis, etiam superioribus. Et eodem modo dico de Thronis, respectu Cherubinorum, & de Cherubinis, respectu Seraphinorum; quia non semper Deus quæ vni reuelat, reuelat omnibus; vt clarè docuit D. Bernardus apud Suarez suprà. cur enim ea necessitas Deo imponeretur?

Sæpè Deus reuelat vni inferioris ordinis vel gratia ac dignitatis aliquid, quod non superiori.

Hinc TERTIÒ DICO, contingere sæpè, vt aliquis ex inferioribus choris sciat per reuelationem, quod omnes superiores, excepto vno Cherubino, Throno aut Seraphino, ignorant. Sequitur autem hæc illatio euidenter ex præcedenti: quia, si reuelatio facta vni Seraphino non fit omnibus, ergo cùm illi fiat, vt eam communicet alicui ex inferioribus, qui debeat inde aliquid exteriùs exequi, necessum est, vt ille inferior sciat eam reuelationem, quam tamen Seraphini omnes, vno excepto, ignorant.

Sæpè inferior scit aliquid quod ignorant omnes superiores; excepto eo, qui id inferiori intimauit.

DICO QVARTÒ. Probabile tamen est, aliquando etiam per vnum Seraphinum illuminari alium Cherubinum aut Thronum; quia cùm Seraphinus sit superior, potest rectè & prudenter illuminare Cherubinum. quòd si connaturaliter id fieri potest, probabile valdè est id de facto fieri, vel sæpè, vel saltem aliquando.

Seraphinus rectè illuminat Cherubinum, aut Thronum.

DICO QVINTO. Dubium valdè est, an, quando Deus vni tantùm è supremâ hierarchiâ aliquid reuelauit, possit ille ceteris Seraphinis pro suo libitu id manifestare; & consequenter, an Angelus inferior possit Seraphinis, qui id non sciunt, proponere talem rem, siue dicendus sit tunc illuminare superiorem, siue solùm simpliciter proponere rem. quod ad quæstionem de nomine pertinet, & à nobis est suprà decisum, ostensumq; non dicendam esse eam propriam illuminationē. Quòd autem sit dubium punctum præsens, inde patet, supponendo priùs non esse sermonem, quando Deus rem illam credit sub secreto: tunc enim certum est, eos illam non propalaturos, sed exactè obedituros Deo, & seruaturos secretum. Neque item est quæstio, si expressè illis det licentiam eam promulgandi; est ergo quæstio, an præcisè, ex eo quòd Deus reuelet aliquid vni, nihil ei amplius aut prohibendo aut permittendo expressè, teneatur ille seruare secretum; an verò possit rem manifestare pro libitu. Ex vno enim capite cùm Deus sit æquè potens omnibus manifestare ac vni, eo ipso quòd illis non manifestat, videtur ostendere, se velle vt ea res in secreto seruetur: ex alio verò videtur posse vni tantùm reuelare, vt sic habeat ille materiam loquendi cum aliis, & erga illos suum amorem manifestandi, non occultando eis quidquam quod possit licitè eis pandere. 36

Dubium, an cui Deus aliquid reuelauit, possit pro libitu cuicibet id dicere.

Quo casu possit vel non possit superior Angelus rem sibi à Deo creditam manifestare, dubium est.

Ego in hoc puncto crediderim, Deum ipsum nihil vmquam ita illis reuelare, vt simul non declaret illis, an velit secretum seruari, an permittat euulgari: pertinet enim ad perfectam ac prudentem loquelam, significare illis simul, an sit res secreta, an non, nisi fortè ex regulâ generali Deus eis significauerit, *quando non datur licentia specialis, debere seruari secretum*; aut è contrario fortè, *quando non specialiter prohibetur, posse rem illam promulgari*. Quid autem horum sit, in particulari non possumus dicere, nec operæ pretium est diutiùs immorari diuinando. 37

De facto Deus nullum secretum Angelo manifestat, quin ei declaret, an velit id seruari, vel non.

Vnde etiam colligo, dubium esse, an vmquam inferiori concredatur aliquid, quod possit dicere superiori. Probabile enim est, ita aliquando fieri; aliunde etiam probabile est, quando datur illa reuelatio sine secreto, etiam communicari omnibus superioribus rem illam reuelatam; alioquin, si inferior omnibus sui ordinis rem illam communicaret, scirent omnes inferiores, quod vnus tantùm è supremis sciret. Quod absurdum videtur; nisi dicatur inferior tunc temporis priùs superiori manifestare, quàm sibi æqualibus. In quo etiam aliquid fortè diuinatur, & satius iudico id sub probabilitate relinquere; magis tamen propendeo in secundam partem: quia sic meliùs saluamus, quomodo inferior numquam possit illuminare superiorem, si nec quidem aliquod secretum illi dicere potest, nisi ad summum suos actus existentes; qui vt sic non sunt materia illuminationis propriæ. Et hæc satis de illuminatione eorum inter se.

Alia circa rem hanc dubia resoluuntur.

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

Quid efficiant Angeli circa mentes & voluntates hominum.

38 CVM illuminationes Angelorum maximè ordinentur ad ministeria circa homines, iuxta locum Pauli Heb. 1. de quo in præcedentibus, *Omnes sunt administratorij spiritus propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; oportet iam videre quid Angeli beati in homines efficiant. Supponendum autem est Primò, eos illuminare mentes hominum, quod ex Scripturâ & Patribus probat benè Suarez cap. 16. Secundò, duplicem esse posse illuminationem, vnam visibilem, inuisibilem alteram. Visibilis illuminatio est, quando apparens Angelus in formâ visibili, loquitur cum homine, illumque instruit; aut siue non appareat, format tamen voces in aëre, aliáve signa exteriora quæ percipi possunt ab homine. Quæ omnia, quia per motum localem fiunt; nullam habent difficultatem. Est autem modus hic illuminandi minùs frequens; raræ enim sunt eiusmodi apparitiones. Alia ergo est inuisibilis, & quâ ordinariè vtitur Angelus custos respectu hominis: in quâ explicandâ tota præsens consistit difficultas. Porrò talem illuminationem fieri posse independenter à sensibus, videtur probari ex Scripturâ: nam Matth. 1. & 2. legimus Angelum in somnis apparuisse Iosepho & Magis; tunc autem non operantur sensus, ergo fuit inuisibilis. Quod idem suadetur, quia dæmon hoc modo tentat ferè semper; ergo etiam Angelus custos è contrario hoc modo poterit nos illuminare, seu ad bonum incitare. Sed quomodo id fiet? Alensis apud Suarez num. 8. opinatur, Angelum habere virtutem producendi species in phantasiâ similes illis quæ ab obiectis producuntur; & per illas immutare phantasiam, vt cogitet de eis obiectis, de quibus vult Angelus. Hæc tamen doctrina si intelligatur de naturali virtute ad producendas eas species, falsa est, quia Angeli non continent colores, sonos, &c. vt possint de eis species producere; si verò intelligatur de Angelis eleuatis, tunc quoad possibilitatem vera est; de facto tamen non videtur necessaria, vt statim dicemus, & nimis multa & magna miracula sine necessitate multiplicaret.

Angeli illuminant mentes hominum visibiliter & inuisibiliter

Illuminatio inuisibilis fieri potest independenter à sensibus.

Opinio Alensis, de modo quo ea fit, refellitur.

39 Communis ergo sententia D. Thomæ, Caietani, Capreoli, Thomistarum omnium, Bonauenturæ, Durandi, Argent. & aliorum apud Suarium num. 10. quos ipse sequitur, docet, ab Angelo fieri eam inuisibilem illuminationem eo modo, quo in somniis excitantur nobis species ad cogitandum de his potiùs quàm de aliis obiectis: licet enim sæpè somnia sint de his obiectis, quorum recentiores habemus species; quæ ideò citiùs videntur excitari, quia intentiores; tamen sæpè etiam de aliis obiectis, iam diu non reuocatis in memoriam, esse solent somnia. & in ipsismet speciebus recentioribus est tota difficultas: nam illæ species non quia recentiores, ideò sunt intensiores; nisi dicas, paulatim omnes species corrumpi, quod vniuersaliter non est verum. Adde, sæpè me habere ex frequentissimis actibus intensissimam speciem de vno obiecto, de quo hodie non cogitaui; in somniis autem excitantur mihi non illæ species, sed aliæ, quas hodie forte primò acquisiui, agens paulò ante somnum de illâ re; & certè non potui vnâ vice tam intensas species acquirere, vt ex maiori intensione hæ solæ excitarentur. Nec item dici potest, species recentiores esse in meliori loco quàm antiquas, vt propterea citiùs excitentur.

Cur recentiores obiectorum species, etsi minus intensæ, in somnius nobis obuersantur, & non aliæ. 40

Vnum hoc est è mysteriis naturæ nobis maximè obscuris, quomodo species excitentur etiam in vigiliâ; difficiliùs autem multò, quomodo in somniis. At hæc difficultas non huc spectat, sed ad libros de Animâ: independenter enim ab illuminatione per Angelum custodem necessariò dicendum est, tunc aliquem humorem, habentem cum speciebus aliquam sympathiam, motum esse, ex quo vt ex conditione excitantur illæ species ad operandum. Nec mirum id debet videri: cùm enim illæ species materiales sint, possunt cum humore aliquo materiali habere connexionem maiorem quàm cum alio. Et sicut ob eamdem caussam homo habens meliores humores format meliores species in phantasiâ, vnde ordinariè prouenit tota ingeniorum diuersitas; ita eodem modo ex applicatione per motum localem talis humoris excitantur hæ potiùs species, quàm illæ ad cognoscendum. Quo posito,

Ratio huius propositum.

Cùm Angelus custos (vt etiam è contrario de dæmonibus in ordine ad tentandum dicendum est) apprimè noscat quidditatiuè eas species materiales, & humores illis correspondentes; facillimè potest eos ita mouere, vt ex speciebus, quas iam habet homo, illæ excitentur, quas ad caussandam cognitionem boni moralis opportuniores Angelus nouit: sic autem sine dubio passim ipse excitat repentè in nobis eas cogitationes, quæ vel de morte, vel de inferno, vel de cælo insurgere in nobis solent, & nos ad actus virtutis inflammant: inde etiam oriuntur scrupuli, aut remorsus conscientiæ, quos frequenter peccatores sentiunt. 41

Quarum rerum speciem Angelus custos in nobis excitet; & quo pacto.

Duæ obiectiones hîc fieri possent: quarum vna magis est contra omnem excitationem specierum ex humore, quàm specialiter contra Angeli illuminationem; quomodo scilicet cùm omnes species sint penetratæ in eâdem potentiâ aut organo, possint aliquæ moueri sine aliis; & quomodo humor possit applicari vni speciei & non alteri. De hac obiectione fusiùs alibi; & ex dictis suprà ferè est illi abundè satisfactum: nam species illæ non excitantur ex eo quòd ipsæ moueantur, sed ex applicatione humoris habentis maiorem sympathiam cum vnâ specie quàm cum alterâ, vna excitatur, non altera, etiamsi humor omnibus speciebus æquè localiter applicetur.

Duæ obiectiones, & quales.

Prima obiectionis solutio reiicitur aliò.

Secunda & magis propria huius loci obiectio est, quia, si Angelus mouendo humores & etiam organum, in quo sunt species, excitat in nobis cognitionem, poterit accipere ex alio homine humorem aut subiectum illud, in quo sunt species; & transferendo illud ad me v. g. excitare in me cognitiones eorum etiam obiectorum, quæ numquam ego vidi; in cæco v. g. de coloribus, in surdo à natiuitate de musicâ, &c. quæ sine

Secunda, & magis ad rem.

41 *Occurritur secunda obiectioni.* sine dubio sunt absurda. Respondeo negando sequelam, quia species, licet fortè non conseruentur, nec recipiantur in animâ, pendent tamen ab eo quòd anima informet subiectum illud, vbi recipiuntur: vnde dixi in libris de Animâ, mortuo homine, in momento eas omnes species perire; ergo, cùm Angelus non possit accipere humorem illum aut subiectum quodcumque sit simul cum ipsâ animâ, & sic illud ponere in cerebro alterius, non poterit etiam accipere secum species, & aliò transferre.

Ex hac immutatione, quam Angelus caussat in phantasiâ, intelligitur facilè, quomodo immutet intellectum hominis: hic enim ordinariè excitatur ad cogitandum vel cognoscendum ea, de quibus phantasia cogitat; vnde, eo ipso quòd phantasia est excitata, etiam excitatur intellectus, nec necessaria est maior aut immediatior alia excitatio. *Phantasiâ excitatâ excitatur intellectus.* Vnde audiendi non sunt, qui Angelo tribuunt virtutem vel producendi immediatè in intellectu species spirituales, vel concurrendi ad ipsam cognitionem: talis enim virtus sine vllo prorsus fundamento eis conceditur, etiamsi fortè aliquis alius alterius ordinis possibilis Angelus non repugnet, qui eiusmodi virtutem habeat. in quo non video repugnantiam, vt alibi dixi contra nonnullos, qui conantur respondere aliquibus Augustini locis, quibus videtur tribuere Angelis eam virtutem immediatè efficiendi in hominibus cognitionem; sed reuerâ Augustinus non audet id absolutè asserere, sed valdè sub dubio id proponit, ideò non est necessum pro eo quærere explicationes.

43 Hinc vno verbo ad secundam partem dubij, quid Angelus agat in voluntates hominum, dico, immediatè illum nihil producere in voluntate, neque immutare eam immediatè posse, quia neque volitionem cum eâ producit, sicut nec cognitionem; neque potest habitus producere, neque aliam qualitatem quæ determinet ad operandum, aut inclinet: solùm igitur potest excitare cognitionem à quæ ad amorem voluntatem inclinat, & per eam etiam inclinare mediatè. *Angelus nihil immediatè producit in voluntate, sed solam cognitionem in intellectu.* Fortè aliquando ad actus aliquos primò primos poterit etiam omnino necessitare: nam in talibus motibus voluntas sequi solet appetitum, antequam perfectè cum intellectu deliberet; appetitus verò ex passione vehementi, aut alio modo solet perrumpere in actus tales; ergo sæpè secum trahit voluntatem; & in somniis non dubium, quin simul cum appetitu voluntas etiam aliquos actus eliciat circa ea obiecta; illi autem actus necessarij sunt; ergo potest ex motione humorum & excitatione phantasiæ excitari voluntas ad actus etiam necessarios, maximè in simplicibus complacentiis.

Angelus plus potest circa nostram voluntatem quàm aliorum Angelorum. In quo vltimo puncto plus longè potest Angelus circa nostram voluntatem, quàm circa voluntatem aliorum Angelorum: nam illos solùm potest mediatè inclinare, excitando eos per loquelam, aut, si vis, per illuminationem seu cognitionem, quæ ad bonum de se allicit; at quia in Angelis turbari non potest vsus rationis, nec ex passione aut humore excitari aliqui motus primò primi, numquam potest alterum Angelum mediatè cogere ad vllum actum voluntatis eliciendum.

SECTIO OCTAVA.

De custodiâ Angelorum.

Si homines non fuissent ad finem supernaturalem eleuati, fortè nec indiguissent Angelorum custodiâ, nec illam de facto habuissent. 44 Vnde Ethnici Philosophi, qui nihil de supernaturali fine nouerant, de Angelis custodibus ne quidem cogitarunt; licet Manes aut Lares aliquos finxerint: quia verò Deus hominem ad altissimum finem eleuauit, à quo & à dæmone occultè, & à passionibus & mundo retrahitur valdè, congruentissimè & liberalissimè decreuit hominibus, regnis & prouinciis suos assignare custodes, qui illuminationibus eos dirigerent, protegerent, &c. *Cur Angeli custodes hominibus dati.*

SVBSECTIO PRIMA.

Qui homines, & quamdiu, habeant Angelos custodes.

Angelos autem esse custodes hominum (abstraho iam, an quilibet homo habeat suum custodem) est res certa ex Scripturâ. *Angelos tutelares dari certum* Psalm. 90. *Quoniam Angelis suis mandauit de te, vt custodiant te in omnibus viis tuis: in manibus*, &c. Qui Psalmus, licet ab aliquibus de Christo solo explicetur; tamen ex ipsius primo versu constat, vniuersaliter de omni iusto intelligendum, *qui habitat in adiutorio Altissimi*, &c. Adde, à multis Patribus ea verba, *Angelis suis mandauit de te*, &c. de omnibus hominibus vniuersaliter explicari. Multa alia loca Scripturæ & Patrum Suarez adducit cap. 17.

Secundò, etiam consensu omnium ferè Patrum & Theologorum, & totius Ecclesiæ, constat certissimè, cuilibet homini vnum Angelum esse deputatum in custodem, quidquid Caluinus & alij hæretici huius temporis oblatrent, ne videantur relinquere aliquid quod rabido suo ore non conspurcent. *Cuiuis hominum vnus deputatus est custos.* Vide P. Suarez à num. 8. congerentem multa pro eâ re testimonia. 45 Obiicit Caluinus, melius esse omnes Angelos habere curam omnium hominum, quàm cuiuslibet vnum tantùm. Respondet Suarez, ex eo quòd vnus sit assignatus, non inferri, alios etiam non posse, quando opus fuerit, iuuare. Verùm adhuc non videtur sufficienter responderi: nam vrgeri potest, melius esse vt omnes simul curam omnium habeant, quàm duos etiam aut tres vnius. Ideò ergo respondetur interrogando Caluinum, an velit vt omnes simul habeant curam cuiuslibet; hoc autem est impossibile, quia nullus Angelus potest esse naturaliter in duobus locis dissitis, ergo mei non possunt omnes habere curam, & simul ceterorum hominum qui sunt dispersi per alias orbis partes distantes. *Obiectio Caluini reiicitur ex eo, quia naturaliter repugnat omnes habere curam cuiuslibet.* An verò velit, vt tantùm successiuè omnes habeant curam cuiuslibet, v. g. iam vnus, iam alter; tunc autem facilè negatur ei, melius id esse, quàm si vnus perpetuò: cùm enim ille vnus non defatigetur, tam poterit ipse solus hominem custodire semper ei assistendo, quàm si vnâ die vnus, aliâ alter. Imò fortè melius vnus perpetuò id faciet, quia

quia habebit maiorem notitiam ex actibus, quos in homine eo per longum tempus notauit, poteritque se meliùs dirigere in ordine ad custodiendum illum. Constet ergo, Caluinum non animo meliùs prouidendi hominibus, sed negandi veritates catholicas, maximè autem quæ traditionem Ecclesiæ sapiunt, qualis hæc est, obiectionem eam posuisse. Circa hanc autem veritatem aliqua sunt explicanda.

Caluini actus.

46 Dubitari enim Primò potest, an vnus Angelus soleat habere curam duorum aut trium simul, aut saltem successiuè. Respondeo negatiuè quoad primam partem. Ratio est, quia non conuenienter id fieret: cùm enim Angelus non possit esse in duobus locis simul, & duo illi homines sæpè inter se distarent, indigerentque Angeli præsentiâ & custodiâ, non posset simul congruenter duobus attendere.

Vnus Angelus non potest simul plurium curam gerere.

Quoad secundam verò partem, non videtur tam certum, successu scilicet temporis, postquam vnum custodiuit, non posse alterum. Nonnulli censent, numerum Angelorum infimi chori tantum esse, vt vel adæquent omnes homines qui fuerunt, sunt & erunt, vel etiam superent. Aliis è contrario hoc valdè videtur durum. Ego dubium esse dico. quòd si aliquam partem defendere vellem, certè hæc secunda negans videtur probabilior; vnde simpliciter probabilius iudico, temporis successu vnum Angelum esse custodem aliquorum hominum.

Dubium, an successiuè idem sit multorum custos.

Successiuè vnus plurium est custos.

Secundò dubitari potest, an singuli tantùm ex prædestinatis, an etiam ex his qui iusti sunt actu; an verò omnes omnino homines Angelum habeant custodem sui. Non defuêre, qui solis prædestinatis concesserint Angelos. à quâ sententiâ non abhorret Origenes tract.5 in Ioan. circa finem. Alij verò solis iustis eos tribuerunt, siue saluandi sunt, siue non. Pro eâ videtur stare Didymus, Euagrius, Basilius, Hilarius, Chrysostomus, Cyrillus & Origenes apud Suarez num.15. Dicendum tamen, omnes omnino homines, siue iustos, siue peccatores, siue reprobos, siue prædestinatos, habere suum Angelum custodem. Quam suprà diximus esse sententiam omnium Theologorum; & inter Patres certissimam, atque Catholicorum omnium consensu receptam. Hinc infertur, non recedere Angelum à nobis, quando peccamus: nam si peccatores etiam illum habent, ergo per peccatum non recedit. Ad testimonia contraria respondent nonnulli, eos Patres non apponere exclusiuam. Verùm expresse Basilius in cap. 5. Isaiæ ait, *Vt muro tutelari spolietur, si in peccatis deprehendatur.* & clariùs in Psalm. 33. *Omni in Christum credenti Angelus assistit, nisi illum à nobis per improbas actiones profligauerimus.* Fateor, alios Patres haud ita clarè locutos pro contrariâ sententiâ. Aliter ergo Basilio potest responderi, ipsum alibi, tertio scilicet contra Eunomium, & lib. de Verâ virginitate, Catholicam sententiam tradidisse; in citatis verò locis non denotasse abscessum à custodiâ, sed quòd, quantum ex parte nostrâ est, eum expellimus per peccatum, nos reddendo eo indignos. Fortè etiam aliquem breuem abscessum significare voluit, qui non est contra Catholicam & certam doctrinam: non enim propterea propriè deseritur tunc ille homo; sicut non cessat puer habere pædagogum, etiamsi hic absit à domo per duas tresve horas. Et hoc modo explicandi sunt alij Patres, quando videntur docere, per peccatum fugare nos à nobis Angelum; intelligendi, inquam, ad breue tempus, propter indispositionem nostram.

An soli prædestinatis habeant custodem sui

Omnes homines, qualescumque ij demum sint, habent suum tutelarem.

47

Conciliantur huic sententia Basilius ceterique Patres.

Obijci potest pro eis sententiis, maximè pro primâ de prædestinatis, locus Pauli ad Hebr.1. *In ministerium missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis*: ergo solùm mittuntur Angeli propter prædestinatos, ergo hi soli habent Angelos custodes. Respondent aliqui, etiam 48 reproborum custodiam ordinari in bonum electorum, quatenus reprobi arceantur à suis Angelis, ne noceant electis. Verùm hæc doctrina in multis fortè reprobis locum habere potest, at vniuersaliter non potest. Quomodo enim infantes, aut vetulæ, ante ducentos annos in Peru & Mexicanis prouinciis arcebantur, ne nocerent electis, vbi electus nullus, vbi chaos tantum inter reprobos & electos, & per se ipsi impediti, ne ad nos accederent, nauigationis vsum ignorantes, nec de alio orbe cogitantes? Meliùs ergo responderi potest, Paulum solùm voluisse denotare, finem ministerij esse, vt omnes sint salui; ita vt *tò propter eos qui hereditatem capiunt* sic exponatur, vt omnes capiant salutem, sicut ipse alibi dicit, *Omnia sustineo propter electos*; explicansque ait, *vt & ipsi salutem consequantur.* Quod ad omnem hominem sapientem & insipientem, Græcum & barbarum, alibi extendit. Et hinc formatur ratio pro nostrâ sententiâ: nam cùm omnes sint eleuati ad finem supernaturalem, oportet vt omnibus assistat Angelus, qui eos dirigat ad hunc finem. Quæ ratio etiam in barbaris locum habet: nam si benè vsi essent auxiliis ordinariis, obtinuissent vlteriora auxilia & salutem. quod quâ ratione intelligendum, alibi dixi.

Responsio ad obiectionem pro solis prædestinatis facta à quibusdam reijcitur.

Melior affertur responsio.

Ratio vera, cur omnes, etiam barbari, suum habeant custodem.

Dices, Hæc ratio non videtur habere locum vel in omnino stultis à natiuitate, vel in his qui inter barbaros morituri videbantur ante vsum rationis: non enim potuit ibi habere locum directio angelica ad salutem, ergo nec custodia. 49

Obiectio.

Respondeo Primò, in rebus moralibus regulam generalem etiam habere locum in personâ, quæ non videtur rationem motiuam legis subire, dummodò id per accidens sit; sic simplex fornicatio peccatum est etiam in illo, vbi prolis damnum nòn timetur. Quæ tamen ratio solet poni, cur ex se naturaliter ea simplex fornicatio peccatum sit. & idem in aliis casibus ostendi posset. Deus ergo, qui eleuatis ad salutem illud priuilegium concessit, vt faciliùs consequerentur finem, voluit etiam dare custodes & stultis & infantibus: quia, licet non essent de facto salutem consecuturi, nec ex parte suâ habituri proximam capacitatem; erant tamen eleuati ad eum finem supernaturalem. Respondeo Secundò, eos Angelos illis datos, vt vel parentes vel tutores pueri aut stulti promouerent ad salutem in bonum puerorum: nam, licet ipsi parentes haberent Angelos custodes, qui illud bonum procurarent, hi tamen non intendebant per se nisi bonum parentum; alij verò bonum parentum in bonum filiorum ordinabant: ad quod etiam pertinebat, ipsos pueros & stultos à corporis casibus & periculis custodire,

In moralibus regula generalis non pendet ab accidentali casu.

Cur stultis etiam & infantibus tutelarem assignet Deus.

dire, impedire ne alij mali homines eis nocerent, instigati à dæmonibus; & sic, quantum naturalis cursus caussarum permitteret, protrahere vitam illorum, vt haberent occasionem baptismi, &c. Confirmatur autem à Suario Catholica doctrina vniuersalis à contrario, ex eo quod omnes homines habent dæmonem tentantem, etiamsi prædestinati sint; ergo etiam è contrario reprobi habebunt suum custodem: non enim est Deus minor in misericordiâ quàm in iustitiâ. Verùm, licet, dato eo principio, bona sit hæc ratio; fortè quis diceret, certius esse, quemlibet hominem habere Angelum custodem quàm dæmonem impugnatorem, ideóque non debere illud per hoc secundum probari; imò ex custodiâ Angelorum probari debere dæmonum impugnationem, vt scilicet pro quolibet sit vnus dæmon.

Ratio alia desumpta est à contrario, sed minùs vrgens.

50

Tertiò dubitari potest, à quo tempore incipiat hæc Angelorum tutela. Ex dictis in responsione ad obiectionem præcedentem constat, incipere etiam ante vsum rationis: & colligitur ex loco Christi Matth. 18. vbi cùm paruulum illum statuisset in medio, supposuit illum, etiamsi adhuc esset incapax doli, peccati & meriti, habuisse tamen suum Angelum: id enim denotant ea verba, *Angeli eorum vident*, &c. & ita communis sententia docet, vt minimùm à natiuitate incipere custodiam, maximè cùm iam possit tunc infans ab extrinsecis pati, incurrere corporis damna, & sæpè separatus sit valdè à matre, vnde non possit commodè à custode matris & ipse custodiri.

Tutela hæc incipit ante ipsum etiam rationis vsum.

Illud magis dubium, an etiam ab instanti conceptionis, an verò solùm à natiuitate. Hoc vltimum affirmat Hieronymus, illud Anselmus, Tertullianus, D. Thomas, Bonauentura, & alij apud Suarium num. 8. Et videtur ex se magis probabile: quia iam ab eo puncto est ille puer viator; & debet ei attendi, vt veniat ad occasionem baptismi & salutis. Addit Suarius congruentiam suprà: nam contingere potest, vt mater non obediens proprio Angelo custodi, velit proli nocere, aut comedere aliquid, quod ipsâ ignorante nocere possit proli; potest autem tunc Angelus custos pueri id impedire.

an ab instanti conceptionis. Quid dicant Hieronymus, Anselmus, Tertullianus, D. Thomas, Bonauentura cæteríque eâ de re sentiant.

51 Dico hanc solam esse congruentiam: nam facilè responderi posset, totum id ab ipso matris custode impediri posse; maximè cùm Angelus non impediat id quasi miraculosè, sed moraliter, vel matrem ab eo retrahendo, vel saltem posteà eam inclinando in remedium eius mali: hoc autem totum præstari potest facilè ab ipso matris custode.

Quartò dubitatur, à quo mundi tempore inceperit hæc custodia. Nyssenus lib. de Vitâ Moysis, paululùm ab initio, credit, post peccatum Adami tunc primò designatos Angelos. Contraria tamen sententia est D. Thomæ qu. 11. art. 4. ad 2. & alibi. eam etiam defendit Suarez, videturque esse communior: & suadetur facilè, quia, sicut potuit Heua ante peccatum tentari; ita potuit & debuit habere custodem, qui tentationem arceret, & ipsam inclinaret ad bonum: nam, stante etiam eâ iustitiâ, licet homo à passionibus non tentaretur, nec retraheretur à bono; aliunde tamen poterat tentari, & indigebat etiam sæpè calcaribus ad bonum. Incepit ergo à creatione hominis, & duratura est vsque ad finem mundi. Nec solùm fuit communis omnibus veræ legis cultoribus, seu fidelibus, sed omnibus planè Gentibus ac nationibus, vt ex dictis suprà constat. Excipitur autem Christus Dominus ab hac generali regulâ, tum ob incapacitatem peccati, & omnem scientiam infusam ac beatam, quibus superabat Angelos; tum quia tamquam illorum caput non indigebat custodibus; habuit tamen multos sibi ministrantes, vt docent communiter Doctores & Patres: qui id colligunt ex illo Matth. 4. *Accesserunt Angeli, & ministrabant ei.* item Ioan. 10. *Videbitis cælum apertum, & Angelos Dei ascendentes & descendentes supra Filium hominis.* Excipiunt etiam aliqui ab hac regulâ Antichristum, ob summam nequitiam: verùm improbabiliter, quia ille etiam habebit auxilium sufficiens & libertatem ad non peccandum, & consequenter habere poterit custodiam.

Opinio Nysseni de tempore quo cœperit hæc custodia.

Veriùs cœpit à creatione primi hominis, & ad finem mundi duratura est.

52

Christus nullum habuit tutelarem, sed plures ministrantes, & quare.

Etiam Antechristus suum habebit.

Quintò dubitatur, vtrùm præter Angelos custodes hominum sint etiam alij custodes prouinciarum. Respondetur, omnino esse: ita enim communis sententia Theologorum & Patrum, quæ colligitur ex Dan. cap. 10. vbi fit mentio Angelorum principum regni Persarum, Græcorum & Iudæorum. vide apud Suarium testimonia variorum Patrum pro eâ veritate à num. 22.

Prouinciæ ipsæ suos habent.

SVBSECTIO SECVNDA.

De custodiâ personæ publicæ, prouinciæ, & speciei irrationalis.

Sextò dubitatur, an etiam personæ publicæ, v.g. Reges, Episcopi, gubernatores regnorum, &c. duos habeant Angelos. Res est dubia planè: nec video vnde decidi possit; pium est id credere, sed non necessarium. Nec videntur mihi benè inducere nonnulli locum Actorum 12. vbi, pulsante Petro ad ostium, crediderunt præsentes Angelum eius esse, quasi ibi alter Angelus à custode designetur. Non, inquam, id videtur congruum. Primò, nam cui meliori titulo ea libertas tribui debebat quàm custodi? Secundò, non est credibile omnes eos, alioqui simplices, sciuisse de duobus Angelis custodibus. Tertiò, etiamsi sciuissent, & id voluissent significare; verba tamen nobis id nec vel leuiter innuunt. quo ergo fundamento eam dare possumus expositionem? Per hoc tamen non nego, ex speciali fauore aliquando etiam plures vni personæ assignari, vt & suprà insinuaui; de multis ex historiis fide dignis idem constat; ac de beatissimâ Virgine est meo iudicio certum, habuisse multos, cum quibus familiariter ageret.

An personæ aliquæ plures habeant custodes.

53

Beata Virgo plures habuit, quibuscum familiariter egit.

Septimò dubitatur, an etiam præsideant Angeli aliqui speciebus aliis, v.g. equis, mulis, &c. Affirmatiua pars videtur probabilior ob auctoritatem Origenis, Damasceni, Nazianzeni, Augustini ac D. Thomæ ita sentientium; quos refert & sequitur Suarius num. 15. In contrarium stat Caietanus, qui putat & sine fundamento & sine necessitate eam custodiam poni: nam Angeli non producunt eas res, nec immutant

Probabilius ex mente Origenis, Nazianzeni, Augustini, ac D. Thomæ, tum & Scripturæ, species aliæ suum habere Angelum.

54 tant cursum caussarum naturalium, nec illæ sunt capaces doctrinæ; ad quid ergo talis custodia ponetur? Respondetur tamen in primis ex Apocal. 1. & 14. cap. colligi Angelum vnum fuisse aquarum, alterum habuisse potestatem supra ignem. Vnde satis probabiliter ea præsidentia colligitur. Nec otiosa ea iudicanda est, quia potest Angelus, qui præest mari in bonum hominum, sæpè tempestates impedire, excitare sæpè, prout iudicauerit expediens; qui præest igni, etiam impedire magna incendia, & sic de aliis speciebus. Possunt item attendere, ne ea species v.g. equorum omnino pereat, ne locustæ deuorent terram, ne lupi oues, &c. omnia hæc ministeria in bonum hominum semper ordinando, sicut earum omnium rerum existentia ordinatur ad finem supernaturalem hominis. Placet tamen mihi limitatio quædam, quam insinuat Suarius num. 11. cap. 19. vt tantùm perfectis speciebus ea custodia tribuatur. quid enim arenis maris tribuetur? nec enim ibi est periculum, vt omnino pereant, nec ab eis timetur malum. Et fortè eodem modo sunt multæ aliæ, in quibus vix apparere potest honestas eiusmodi angelicæ custodiæ.

Occurritur obiectioni.

Limitatio.

Imperfectiores tamen eo carent.

Verùm ex dictis argues, Vnus Angelus non sufficit pro omnibus v.g. equis per totum orbem sparsis, imò nec pro regno vno; quomodo enim simul & semel vbique intererit, & vbique omnia disponet? dicere autem pro quolibet equo esse vnum Angelum, est absurdissimum: vna enim tunc esset & muscæ & hominis dignitas. Respondeo facilè, negando non sufficere vnum Angelum, maximè pro quolibet regno: nam ea prouidentia circa equos v.g. non est accipienda cum eo rigore, vt semper de eis curare debeat, sed pro casibus aliquibus particularibus, in quibus vel tota species magnum poterat recipere nocumentum, vel aliam ob caussam magis adhuc, si vis, necessariam. optimè autem potest ei necessitati occurrere Angelus, qui, etiam si distet, optimè prænouit eas concurrentias, potestque velocissimè accurrere. Idem est, quando in mari debeat tempestas cohiberi, vel excitari: non enim ita in eodem momento in diuersis locis est necessaria ea assistentia, maximè cùm sint cum ipsis hominibus Angeli custodes proprij, qui magis immediatè possent tunc aliquid efficere.

55 *An pro conseruandâ specie vnius regni sufficiat vnus, & quomodo.*

SVBSECTIO TERTIA.

Ex quibus choris sint Angeli custodes.

Octavò dubitatur, ex quibus choris Angeli ad has custodias deputentur. Suppono, quod ex hucusque dictis planè est per se notum, solos Angelos bonos esse custodes, dæmones verò non: in malum enim, non in bonum nostrum, dæmones sunt intenti. Quod etiam de motoribus cæli intelligendum: nam licet ea officia de motu cæli fuerint distributa ante peccatum; potuit facilè Deus, qui per scientiam mediam nouerat qui essent casuri, qui verò non, eligere ex non casuris, vt sic apud bonos id officium maneret, nec necessum esset mutare aut deponere aliquem.

Solos bonos custodes esse, per se notum est.

Communis sententia docet, ex quatuor supremis ordinibus, Seraphinis, Cherubinis, Thronis & Dominationibus non assignari custodes, quia adhuc de eis est dubium (vt vidimus suprà) an vel semel mittantur extra cælum; multò ergo certius erit, non esse ordinarios custodes. Dixi tamen suprà contra nonnullos, haud ita esse improbabile, etiamsi Michaël sit è supremis Seraphinis, illum esse ordinarium Ecclesiæ custodem. Chrysost. homil. 60. in Matth. videtur in contrarium stare, dum ait, custodes esse ex excellentioribus Angelis. D. Thomas respondet, intelligendum Chrysost. de excellentioribus in infimâ hierarchiâ. Nonnulli verò dicunt, solùm voluisse eos esse beatos & excellentiores dæmonibus; quia explicans Chrysost. eam excellentiam, ait, quòd *videant faciem Patris mei.* quod sine dubio omnibus Angelis commune est. Probabilis hæc expositio, non tamen omnino satisfacit, quia *τὸ videre faciem* apud Chrysost. non pro visione omnibus communi, sed pro speciali assistentiâ coram Deo vsurpatur: sicut, licet omnes reuerà assistant, à Theologis tamen Assistentes vocantur soli supremi; est autem valdè durum dicere, Chrysostomum per *τὸ supremum*, & *honor præcipuus*, solam differentiam à malis & damnatis denotasse, cùm his nullus, nec minùs præcipuus honor debeatur. Ideò vel expositioni D. Thomæ acquiescendum, vel fatendum, diuum Chrysostomum in oppositâ esse sententiâ: in re enim dubiâ non est mirum, si eam sententiam tenuerit.

Probabilius è quatuor primis choris non assignari custodes.

56

Difficilior Chrysostomi locus enodatur.

57 Secundò dicendum, neque è secundâ hierarchiâ, sed tantùm ex tertiâ assignari custodes particulares hominum; an autem ex eâ tertiâ soli sint Angeli infimi, an ex omnibus tribus choris, dubium est. Primam partem probabiliorem facit auctoritas Dionysij, Athanasij, Gregorij, D. Thomæ & Scholasticorum apud Suarium cap. 18. num. 6. secundam verò reddit dubiam carentia ipsa sufficientis auctoritatis. D. Thomas probabile putat esse è tertio etiam supremo choro.

An ex solo choro omnium infimo, vel duobus etiam superioribus, sint Angeli custodes.

Dices, Omnes Angeli sunt inæquales in specie, homines autem æquales; ergo non habent homines æquales æqualitatem eam in custodibus, quam in naturâ. Quod videtur absurdum: non enim id potest reduci in inæqualitatem meritorum: nam qui infantes moriuntur, æquales sunt in meritis. Respondeo Primò, fortè omnes Angelos esse eiusdem rationis. Secundò, etiamsi differant specie inter se, eam tamen differentiam esse per accidens respectu hominum: tam enim exactè exercet suum officium minor, quàm alter nobilior in specie. Hoc tamen videtur certum, quòd si Angeli infimi ordinis sint ordinarij custodes hominum, tunc pro insignioribus aliquibus personis ex secundo aut tertio choro designentur aliqui. Et ita D. Bernardus Epist. 17. censet, Gabrielem supremum esse Archangelorum, & fuisse custodem beatissimæ Virginis; & eodem modo probabilissimè dicitur, etiam Regibus, Episcopis & similibus personis Archangelos aliquos designari. Dices tamen contra hoc, cùm Episcopi non fuerint ante electionem, nisi fortè priuatæ personæ, non debuerunt habere custodem nisi ex infimo choro: vel ergo posteà mutandus est custos, quod repugnat communi sententiæ; vel addendus alius, quod dixi-

Soluitur obiectio bifariam.

Probabilissimum est, excellentioribus personis Archangelos designari custodes.

diximus suprà valdè dubium esse: vel denique
58 dicendum, ab initio datum ei Archangelum; quia Deus sciebat illum futurum Episcopum. hoc autem videtur absurdum; quia inde sequeretur, Angelos iam scire etiam ab instanti conceptionis, quis sit futurus Episcopus, quis verò non: ergo tandem concludendum, custodem Episcoporum non esse ex ordine speciali. Respondeo Primò, etiamsi suprà dixerim, dubium esse, an Episcopi duos habeant Angelos, non tamen id à me negatum; potest ergo respondere, addi vnum à puncto electionis. Secundò, non esse inconueniens, si omnes Angeli talem effectum futurum præsciant: hæc tamen solutio minùs mihi placet, quia sequeretur, valdè multa ex futuris liberis circa homines præsciri ab Angelis. quod non caret difficultate.

Satisfit obiectioni.

Quoad alios quatuor choros valdè diuinatur, quænam ministeria exerceant. Solet illis tribui præsidentia supra communitates, prouincias, Ecclesias, regna. Principatus dicuntur esse supra genus humanum in vniuersum, vt coërceant dæmones, ne noceant hominibus, saltem tot modis quibus nocerent, si non impedirentur. Virtutibus tribuitur singularia aliqua opera supernaturalia facere, aut etiam cælos mouere. Potestatibus cura communitatum. Verùm hæc omnia ferè sunt dubia; sufficiat insinuasse.

Quid quatuor reliqui chori muneris habeant, dubium.

SVBSECTIO QVARTA.
Quid efficiant Angeli custodes.

59 NONÒ quæri posset, quid Angeli per hanc custodiam exerceant. hac de re dictum est suprà, Primò, eos illuminare intellectum; Secundò, impedire dæmones, ne ita fortiter tentent; Tertiò, sæpè auertere pericula corporalia & spiritualia, occasiones tentationum, &c. Quartò, orationem clientis sui deferre ad Deum. ita dixit Raphaël Tobiæ 12. & Apocal. 8. idem insinuatur. Quia verò id videtur otiosum, cùm Deus ipse immediatè nostras preces audiat, ita intelligendum est, eos deferre preces, vt suas simul adiungant, quò fortiores nostræ euadant. Quintò, etiam seorsim independenter à nostris precibus, ipsi etiam pro nobis orant. Sextum munus est, corrigere seu punire sibi commissos. Hoc autem intelligendum est de correctione filiali in ordine ad emendationem: sæpè enim disponunt Angeli in pœnam nostrorum peccatorum, vt aliquid mali nobis succedat, quo redeamus ad nos; aut vt in hoc mundo pro pœnis in purgatorio debitis satisfaciamus. Ad hanc etiam correctionem spectat, quod suprà dixi de remorsu conscientiæ, quem haud dubiè frequenter ipsemet Angelus in nobis excitat; an autem mortem ipsam temporalem infligant aliquando immediatè, dubium.

Quod sit officium Angelorum, excutitur.

An Angeli aliquando occidant suum clientem:

Probabile valdè censeo id aliquando fieri: etenim sæpissimè repentina & anticipata mors est effectus prædestinationis, ac maximum hominis bonum, iuxta illud Sap. 4. de Henoch, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*, &c. ergo probabile est, tunc in bonum sui clientis Angelum ex voluntate diuinâ eidem mortem immediatè infligere. De aliis verò pœnis, v.g. torturâ in inferno, dubitari non potest, quin non infligantur ab Angelis, imò suo loco dicam, nec etiam ab ipsis dæmonibus, sed à solo Deo eleuante diuinitus ignem. Neque mors, quandò homo est in peccato, credenda est ab Angelo infligi. Aliquando autem bonis Angelis, non cultoribus Deum vti ad eiusmodi pœnas, vt in Sodomis, & castris Sennacherib, videtur certum. Quid verò de plagis Ægyptiacis, an fuerit bonus an malus Angelus, qui immediatè executus est, problema esse potest; ego magis propendeo vt credam fuisse bonum.

an alias pœnas infligant.

Plagas Ægypti, Sodomæ & in castris Sennacherib immediatè caussauit bonus Angelus.

Circa hoc dubitari potest, an aliqui Angeli sint deputati quasi superintendentes ad eiusmodi pœnas. Cui respondeo cum Suario, rem esse dubiam, & probabiliùs, nullos esse: quia si pœnæ sunt in emendationem & bonum, tunc à præsidibus prouinciæ & custodibus poterunt infligi; si autem tantùm sint ad puniendum peccatores, non videtur officium dignum Angelis. 60
Angelus custos post mortem, si in mortali cliens decessit, eum planè iam deserit, vt dæmonum prædam; si verò in gratiâ, & habet aliquid purgandum, defert illum ad purgatorium, ibique solatur, donec ad cælum deducat. quod præstat statim à puncto mortis, si nihil in purgatorio soluendum habuerit. Placet pulchra verba Chrysost. in speciali homil. de Lazaro subiungere, quæ Suarez habet num. 9. *Portabatur in humeris Angelorum, ne saltem ambulans laboraret: non sufficeret vnus Angelus ad portandum; sed propterea plures veniunt, vt chorum lætitiæ faciant. Gaudet vnusquisque Angelorum tale onus tangere: libenter talibus oneribus prægrauantur, vt adducant homines ad regna cælorum.* Hæc ille, quâ solet elegantiâ. Vnde colligitur, sæpè non solùm custodem, sed multos alios Angelos concurrere ad animam vnius iusti, maximè si sit singularis sanctitatis, deducendam in cælum. quod ipsum videtur supponere Ecclesia in Officio defunctorum, vbi ait, *Subuenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, deferentes animam eius.*

Angeli est, iustum deferre vel ad purgatorium, vel immediatè ad cælum.

Plures Angeli sæpius concurrunt ad animam iusti in cælos deportandam.

Decimò & vltimò quæri potest, an Angeli tristentur de damnatione clientis. Respondetur, non tristari; quia, licet ex offensâ Dei & charitate in clientem posset oriri tristitia, status tamen beatificus eam impedit, & summa conformitas cum voluntate Dei, quem vident id ita permisisse ob iustissimas caussas, facit vt ipsi etiam non tristentur, sicut nec Deus tristatur. quòd si aliqui Patres videntur insinuare eos tristari, iuxta illud Isaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebant*, intelligendi sunt per exaggerationem seu metaphoram; sicut Deo tribuitur pœnitentia, *Pœnitet me, quòd hominem creauerim*, &c.

Angelus non tristatur de damnatione clientis sui.

Quòd verò Angeli boni numquam ex negligentiâ peccent, diximus suprà contra Origenem; an verò inter se possint dissentire in ordine ad ministrationem; vt videntur dissensisse Daniel. 1. dico breuissimè eos posse dissentire contraria petendo, quousque constet illis de voluntate Dei; quia vnus iudicat melius hoc esse pro suo cliente. Et in quo iudicio non falluntur, posteà autem, cognitâ Dei voluntate, omnino inter se concordant, non solùm affectu, quo semper concordarunt, sed etiam & desiderio seu petitione. Et hæc satis de bonis Angelis: nam quomodo per eos Deus appareat, dixi suprà fusè.

An Angeli inter se dissentire possint, & quando.

DISPV-

DISPVTATIO VIGESIMATERTIA.

Prauia ad peccatum dæmonum.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora supponuntur.

1 PATER Suarez solitâ suâ eruditione ac doctrinâ fusè toto libro 7. de peccato dæmonum disputat, & per prima capita multa ex proposito tradit, quæ iam alibi ab ipso explicata fuerant, & ex se haud magnam difficultatem habent; insinuabo ea breuiter in hac sectione, vt liberiùs ad difficiliora progrediamur.

SVBSECTIO PRIMA.

Angeli adæquatè diuiduntur in bonos & malos de facto.

Angelos bonos & malos dari, solâ Scriptura, Ecclesiæ, Patrumq; simul ac Theologorum auctoritate conuincitur.

PRIMÒ ergo supponimus, Angelum, vt sic, rectè diuidi in bonum & malum, ita vt præter hos, non sit alius Angelus; dentur autem verè mali Angeli, sicut dantur boni: & quidem dari dæmones, seu Angelos malos, certius est ex totâ Scripturâ, quàm vt longam petat probationem; quidquid sit, an id ab aliquibus antiquis Philosophis, quos refert Suarez cap.1. Aristotele item, & aliis negetur. In Apocal. describitur pugna Luciferi cum Michaële: in Euangelio passim Beelzebubi fit mentio. Psalm. 77. *Immissiones per Angelos malos*, &c. imò & eos agnitos fuisse ab aliquibus antiquis Philosophis, ostendit Suarez num. 5. Rationem autem, quâ illorum existentia probatur, adducit Suarez ex præstigiis, incantationibus, &c. quam putat esse euidentem; at nos eam reiecimus suprà, agentes, an Angelorum existentia probari queat per aliquam experientiam: ibi enim etiam allata fuerat à Suario hæc ratio. Ideò censeo, veritatem hanc non nisi auctoritate Scripturæ, Ecclesiæ, Patrum ac Theologorum persuadendam esse.

Ratio Suarez refutatur.

2 Quod verò non sit medium quid inter bonos & malos Angelos, etiam est omnino certum; quia nec in Scripturâ nec in Patribus vmquam agnoscuntur alij præter bonos & malos. Secundò, hæc diuisio non est in naturâ: in hac enim omnes sunt boni (vt dicemus statim) sed in genere moris: atqui inter bonos & malos moraliter non potest dari medium, quia vel sunt beati; & hi necessariò omnes sunt boni, vel carent beatitudine (nec est aliud medium;) & hi omnes sunt mali; quia per peccatum sunt priuati beatitudine, & in æternum damnati; aliquos autem ponere, qui vel sint in peccato, cum potestate tamen resipiscendi; vel sint sine peccato, adhuc tamen in viâ, est planè absurdum: præterquam quòd illi primi essent mali, licet possent esse boni, & hi simpliciter essent boni, licet adhuc possent esse mali. Denique alios ponere, qui nec benè nec malè operati sunt, est etiam fictitium, & contra Scripturam ac sensum Ecclesiæ.

Non est medium inter bonos & malos. Non dantur alij præter bonos & malos.

Nec obest, quòd aliqui Philosophi videantur tales medios Angelos agnouisse, dum & cælestes seu bonos, & quosdam terrestres seu beneficos, & tertios item hominibus perniciosos esse dixerunt, vt ex iisdem Philosophis Augustinus refert lib. 1. de Ciuitate Dei cap. 11. & alij apud Suarez suprà; imò quidam videntur inter malos distinxisse, & alios per peccatum è cælo deiectos, alios verò bonos in hominum tutelam missos, ac deceptos à prioribus, cum feminis concubuisse, filiosque gigantes medios inter homines & Angelos procreasse, iuxta illud Genes.6. *Postquam ingressi sunt filij Dei ad filias hominum*, &c. Hæc, inquam, omnia non vrgent, quia sunt fictiones sine fundamento. Ad illum autem locum Genesis, dictum est alibi, vel non intelligi ibi Angelos, vel summùm de dæmonibus in assumpto corpore, ac semine ab alio homine accepto, intelligendum. Est autem maximus error, ponere medium quid procreatum ab Angelis & feminis, ac si ex asino & equo mulus produceretur: nec enim Angeli per se in substantiâ suâ spirituali generare possunt, aut producere aliquid sublunare substantiale vel accidentale, motu excepto, vt suprà diximus. Et licet concedatur possibilis diuinitus aliquis Angelus potens producere formam substantialem (quod suprà ostendi non dicere contradictionem aliquam) non continuò ille posset simul cum feminâ ad productionem illius quasi monstri concurrere. Denique, etsi illa omnia essent possibilia; quia tamen nullum omnino fundamentum est, vt de facto illud tertium genus creaturarum rationalium dicatur existere, deberet omnino reijci talis fictio.

Philosophorum auctoritas super Angelorum partitione nihil probat.

3 *Explicatur locus Geneseos 6.*

SVBSECTIO SECVNDA.

Angeli non sunt naturâ mali.

VLTERIVS Secundò supponendum est, Angelos malos non naturâ & essentialiter malos esse, vt Manichæi & Priscillianistæ dixerunt; nec esse entia à se independentia à Deo, & factos ab aliquo summo malo: omnes enim hi errores reiecti sunt ab Ecclesiâ in diuersis Conciliis, quæ Suarez cap.2. citat. Ratione etiam manifestâ reijciuntur, quia ens vt ens essentialiter est bonum. de quo in Metaphysicâ. quod iam vrgetur ampliùs: nam omne ens sibi bonum est: nam existere, seu esse, bonum est; nec potest concipi aliqua substantia mala, nisi quia alteri mala est; vel quia est principium operationum malarum moraliter; at neutro modo potest esse in se mala. Non Primo, quia inde solùm sequitur respectiuè esse malam: sicut ignis me comburens est mihi malus; non tamen in se & simpliciter. Secundo verò multò minùs: nam vel ea natura est omnino determi- 4

Angeli non sunt essentialiter mali.

Substantia mala qui possit concipi.

nata ad operationes malas; & tunc, quia careret libertate, non posset esse moraliter mala, nec operationes illius esse possent formaliter malæ; vel solùm est inclinata vel propensa ad illas, cum libertate tamen ad se coërcendum, & tunc erit simpliciter bona: sicut homo simpliciter est bonus, licet aliquam habeat inclinationem ad peccandum.

5 *An possit esse creatura determinata ad malum morale. Prima ratio quorumdam soluitur.* Illud quæri potest, vtrùm possit vlla esse creatura determinata ad malum morale. Negant multi. Primò, quia eo ipso quòd obiectum est malum, habet aliquam rationem, ob quam possit odio haberi; ergo non cogit ad amorem sui: solus enim Deus per visionem beatam repræsentatus necessitat ad amorem sui. Hæc ratio facili negotio soluitur. Et verò positiuè ostenditur fatium in eâ assumi principium: nam, etiamsi obiecta, quæ bruta appetunt, habeant multas rationes mali, nihilominùs necessariò illa amant; & homo in motibus primò primis etiam necessariò amat obiectum illud, licet in se habeat multum mali: cur ergo non posset esse aliqua voluntas naturâ suâ determinata ad omne bonum delectabile, etiamsi per se contrarium rationi?

Secunda. Secundò idem probant: nam si ille amor obiecti mali esset naturalis ei substantiæ, eo ipso esset eius passio, nec posset esse malus. Hæc etiam ratio displicet. Primò, quia posset dici, illum amorem esse malum moraliter, quatenus ferretur in obiectum rationi contrarium & dissonum; esto ex defectu libertatis non diceretur malus formaliter. Secundò, quia iam hîc non disputamus, an actus esset malus; sed an ferretur in obiectum malum.

Tertia ratio ex Diuo Thomâ. Tertiò ex D. Thomâ argumentantur: Voluntas eius creaturæ sequitur eius intellectum, qui se extendit ad omnem rationem boni, ergo & appetitus illius seu voluntas se extendit ad omnem rationem boni; ergo repugnat, eum esse determinatum ad bonum particulare, quale esset illud quod haberet adiunctam rationem mali moralis: nam vniuersale bonum continet etiam sub se bonum honestum; ergo determinatio ad bonum inhonestum esset contra indifferentiam ad bonum vniuersale, & consequenter eo ipso repugnans ei creaturæ.

6 *Reijcitur.* Hæc etiam ratio displicet, tum quia supponit, appetitum, tam se posse extendere amando, quàm intellectum cognoscendo. quod tamen in Deo constat esse falsum: nam intellectus ipsius etiam fertur formaliter in bonum delectabile, licet sit simul malum moraliter; at voluntas non potest illud malum amare. *Non semper ita se extendit voluntas amando, sicut intellectus cognoscendo.* Nec videtur vlla difficultas esse in aliquâ naturâ creatâ possibili cognoscente omne bonum, determinatâ verò ad amandum solum bonum honestum, aut è contrario, solum bonum delectabile: dentur enim duo contradictoria inde secuta, dummodò non supponatur semper quod probandum est, & à me negatur, de ratione scilicet omnis voluntatis esse, habere eam indifferentiam.

Secundò displicet ea ratio, quia eodem modo videtur probare, Deum posse amare malum morale: nam voluntas Dei fertur in bonum vniuersale; sub bono autem vniuersali etiam continetur bonum delectabile, licet simul habeat adiunctam essentialiter malitiam moralem; ergo etiam Deus non poterit esse limitatus ad solum bonum honestum amandum. quod est hæreticum.

Sed vrgebis: Illa natura non est determinata ad amandum bonum delectabile, eò quòd sit contrarium rationi: hoc enim motiuum est malum formaliter; malum autem vt tale non mouet ad amorem; ergo solùm potest esse determinata ad illud amandum sub ratione delectabilis boni; ergo si inueniat delectabile aliquod, licet non malum moraliter, adhuc illud amabit, quia inuenit in eo totum suum motiuum, & consequenter non erit necessitata ad malum moraliter. 7 *Replica.*

Fateor hanc rationem esse efficaciorem pro intento, non tamen est confirmatio præcedentis, sed noua omnino ratio. Addo verò, nec eam conuincere: dicerent enim aduersarij, eam naturam esse talem, vt, licet ratio mali moralis in obiecto non sit motiuum vt illud amet, sit tamen conditio, sine quâ illud non amaretur; ac propterea eam voluntatem esse malam, quia est determinata ad non amandum bonum vtile ac delectabile, nisi dependenter ab eo, quòd ibi videatur malitia moralis. Porrò, posse aliquid se tenere per modum conditionis præuisæ ex parte obiecti, non autem per modum rei amatæ, alibi sæpè ostendi. Neque hîc videtur assignari aliqua contradictio in tali determinatione. Declaro id ampliùs. Non repugnat aliqua voluntas determinata ad quædam particularia bona, sicut visio est determinata ad quædam accidentia materialia, nempe ad colorem, & auditus ad sonum; ergo siue motiuum eius voluntatis in amandis talibus obiectis esset oppositio cum regulâ rationis, siue aliquod aliud, posset tamen esse determinata ad quædam in specie obiecta, quæ simul essent mala moraliter, vnde ad alia purè bona non posset se extendere. *Solvitur.* *Voluntas determinata ad quædam bona non repugnat.*

In hac dubitatione dicendum censeo, etiamsi omnino manifestè non possint ostendi duo contradictoria in tali voluntate, quæ obiectum bonum delectabile amare non valeret, nisi dependenter ab eo quod nosceret esse simul malum morale;

Nihilominùs tamen longè probabilius esse, eam repugnare: quia licet sæpè voluntas dependeat ab hac aut illâ conditione ex parte obiecti, vt illud amet; debemus tamen aliquam probabilem rationem eius dependentiæ agnoscere, vel quia indè voluntas aliquam voluptatem aut vtilitatem accipit. At omnino videtur repugnans eam facere dependentem in omnibus suis actibus à conditione, quæ potiùs retrahit ab eis actibus quàm alliciat. Cùm ergo obiectum delectabile non reddatur magis amabile, sed potiùs longè minùs, ex eo quòd sit moraliter malum; planè videtur imperceptibile, quòd ea voluntas non possit amare v. g. haustum, etiamsi alioqui sapidissimum, nisi agnoscat esse prohibitum. Certè hoc ipsum insinuat, eam voluntatem quodam modo affici positiuè ipsi malo morali; cumque non possit vltimatè illud habere pro formali motiuo amoris, quia malum vt malum non terminat amorem, debet habere diuersum aliquod motiuum, scilicet, vel quia vindicare se vult de alio cui illud malum repugnat, vel aliquod aliud bonum; cumque bonum illud posset *Voluntas determinata ad omne malum morale repugnat.*

8 posset fortè sæpè obtineri sine malo morali, saltem tunc posset amare bonum, etiamsi non reperiretur ibi ratio mali moralis.

Obiectio. Obijcies, Dæmon de facto nihil amat, nisi vbi rationem mali moralis reperit; ergo posset aliqua esse natura quæ ex se eam haberet inclinationem. *Solutio.* Respondeo Primò, valdè dubium esse illud antecedens. Mihi sanè videtur certum, sæpè saltem inefficaciter illum dolere, quòd amiserit tanta bona; item quòd dederit caussam talibus tormentis. Et si ei offerretur iam bonum aliquod summè ipsi gratum, quod non esset inhonestum; quis dubitaret fore vt ab illo amaretur? Secundò respondeo, eam necessitatem non prouenire ex naturâ rei, sed quia à Deo punitur ob peccata sua; alioquin, non est perceptibile, cur non posset amare bona sibi vtilia, esto Deo non essent contraria, cùm potiùs ex eo capite valdè cresceret eorum bonorum amabilitas. Hæc autem necessitas non habet locum ex naturâ rei, & antecedenter ab ipso peccato, prout disputamus: agimus enim de aliquâ voluntate, quæ ex se talem haberet determinationem antecedenter ad omnem extrinsecam suppositionem. Constet ergo, meritò dici repugnantem voluntatem omnino determinatam ad sola bona delectabilia, quæ simul essent mala moraliter.

Limitatio. Per quod non nego posse aliquam esse, quæ cùm simul alia bona possit amare, occurrente tamen aliquo bono physico in specie, cui sit intrinseca malitia moralis, non possit ab illius amore cessare; non ita, vt si illud idem bonum sine malitiâ inueniretur, non posset etiam illud amare; hoc enim iam est à me reiectum; sed quia in illam delectationem determinata est, siue honesta sit, siue inhonesta: est autem ei voluntati per accidens, quòd separari non possit ab eo obiecto malitia moralis, ad eum fortè modum, quo appetitus fertur in delectationem sensitiuam: esto enim numquam hæc esset licita, appetitus tamen semper in eam ferretur.

An possit esse in angelo inclinatio ad aliquod bonum physicum moraliter malum. Vnde CONCLVDO, minùs benè à nonnullis doceri, non posse concipi cum fundamento, reperiri in Angelo vel solam inclinationem maiorem per accidens in aliquod obiectum bonum, quòd sit simul malum morale: oppositum enim clarè in appetitu cernitur; ergo diuinitus simile quid non repugnat in aliquâ aliâ voluntate. Dicunt hi, voluntatem ordinari ad bonum secundùm se, ideoque non posse tendere secundùm suam naturam in aliquod malum. Quando enim voluntati duo bona occurrunt, quæ simul velle non potest; tunc naturali pondere magis fertur in id quod est naturæ suæ magis consentaneum: tale autem est bonum morale; ergo non potest magis ferri ex naturâ suâ in malum morale quàm in bonum. Respondeo, etiam appetitum materialem habere suam naturam, & inclinari ex naturâ suâ sæpè magis in bonum delectabile contrarium rationi quàm in honestum; cur ergo & voluntas idem habere non poterit? Dices, Voluntas fertur in communem

9 *Replica diluitur. Contrà Primò.* rationem boni. Sed contrà, quia iam supponitur quod probandum est, scilicet, de ratione omnis voluntatis esse eam extensionem. *Secundò.* Contrà Secundò, quia vel respicere rationem communem boni, significat, posse amare quodcumque bonum etiam honestum; ex hoc autem quòd possit honestum amare, non sequitur, quòd non inclinetur aliquando magis in bonum delectabile inhonestum: vel significat, determinatam magis esse ad bonum honestum quàm ad aliud; at in hoc sensu supponitur, quod debuisset probari. Contrà Tertiò, quia *Tertiò.* non solùm appetitus noster sæpè habet tales inclinationes, sed etiam voluntas, quâ parte est spiritualis, & in affectibus, vbi non est passio materialis, v.g. in appetitu honoris & æstimationis: sæpè enim natura magis inclinatur ad obtinendos eos honores, etiamsi interueniat peccatum, quàm è contrario ad eos fugiendos, ne peccet. Et certè in Angelo non potest id negari: si enim existens in purâ naturâ sine gratiâ *Confirmatur ab exemplo.* grauissimè læsus fuisset in honore (suppono id posse inter Angelos contingere;) vel, si inter Angelos non potest, da ab homine diffamatum Angelum, quis dicet, probabiliter eum Angelum tunc temporis ex naturali inclinatione non futurum magis procliuem ad iniuriam illam propulsandam, etiamsi ea vindicta esset aliquo modo peccaminosa, quàm ad parcendum illi? ergo potest esse aliqua naturalis inclinatio in naturâ creatâ rationali in aliquo casu ad bonum ex se minùs simpliciter; vehementiùs tamen hîc & nunc sibi propositum aut iudicatum magis intrinsecum?

Non repugnat inclinatio ad malum in Angelo. Vnde CONCLVDO, me nullam prorsus in tali inclinatione nec apparentem reperire contradictionem; nec esse omnino certum, an non de facto talis in Angelo reperiatur; nec tamen propterea ille erit malus, licet habeat aliquam inclinationem ad malum, vt suprà dixi.

Verùm obijcies, ad probandum Angelos esse 10 naturâ suâ malos, quia possunt efficere pecca- *Obiectio.* tum; non potest autem intelligi tam malum effectum prodire nisi à malâ caussâ; aliqui, supponendo constitutiuum peccati esse priuationem, respondent, potentiam peccandi non esse potentiam, sed impotentiam. *Solutio quorumdam reijcitur Primò.* Hæc tamen solutio, quia, iuxta ea quæ alibi tradidi, falsum omnino supponit, etiam in præsenti reijcitur. *Secundò.* Addo, esto veram supponeret doctrinam de constitutiuo peccati, quia tamen ea priuatio, in quâ consistit formaliter malitia, non aliter fit quàm producendo hîc & nunc actum, ad quem illa consequitur; simpliciter debet ea potentia aliquid positiuum dici. *Tertiò.* Denique, siue positiuum sit siue non, semper ea negatio seu priuatio, quæ mala est, continetur in suâ caussâ; & consequenter caussa videtur futura mala, vt obiectio contendit.

Respondetur meliùs ei obiectioni. Meliùs ergo respondetur Primò, argumentum habere suam difficultatem, etiam contra animam rationalem: cùm enim ea possit peccare, etiam esset ex se mala, sicut hi dicunt de Angelis; in animâ autem nullus dixit id, ergo. Absolutè Secundò respondeo, eam potentiam arguere imperfectionem aliquam in animâ & Angelo, non tamen actualem malitiam; hæc *Actualis malitia in solâ operatione liberâ consistit* enim in solâ operatione liberâ consistit: sicut è contrario, ex eo quòd possit homo vel Angelus benè moraliter operari, non est homo aut Angelus actu bonus moraliter, nisi actu benè operetur, licet ea potentia benè operandi sit physicè bona.

11 *Obiectio Secunda.*

Secundò obijcies aliqua testimonia Scripturæ, quæ videntur denotare, dæmones creatos malos, vt Ecclesiastici 39. *Sunt Spiritus qui ad vindictam creati sunt.* Psal.103. *Draco iste, quem formasti ad illudendum ei.* Iob 40. *Ecce Behemot, quem feci tecum, ipse est principium*, &c.

Respondetur Primò.

Respondeo, hoc vltimo loco nihil probari: nam, licet intelligatur ibi Lucifer nomine *Behemot*, non ideò dicitur productus in se malus, sed productus primus omnium. quod in quo sensu sit accipiendum, dixi alibi.

Secundò.

Ad secundum è Psalmo dico, non esse sermonem de Lucifero, sed de cete grandi. quòd si de Lucifero intelligatur, addo, non dici ideò creatum in peccato, sed quia videbatur peccaturus paulò pòst. Fortè etiam quis putaret, à Deo præfiniri antecedenter damnationem, ideoque fateretur à Deo creatum Luciferum, vt in eo ostenderent suam iustitiam, & vt illuderet homini. Sed ego ab hac expositione, vt alibi dixi, sum valdè alienus.

Explicatur primus locus Scripturæ.

Primus denique locus potest exponi de ventis & tempestatibus, qui dicuntur aliquando spiritus. Addo, & posse dici creatos ad vindictam, sicut alibi dicitur Dominus mandasse Semei vt malediceret Dauidi, id est permisisse; ita hîc creasse spiritus, quos sciebat futuros ad ostensionem vindictæ.

Creatura naturâ suâ impeccabilis non repugnat.

Post hæc disputatur à nonnullis fusissimè, an possit creari diuinitus aliqua substantia impeccabilis. Sed quia omnia ferè alibi à nobis tractata sunt, ideò, ne eadem repetendo fastidium pariamus, Lectorem remitto ad primum Tomum; vbi omnia contraria argumenta dissolui, & talem creaturam non repugnare ostendi disp.5. à num. 16.

SECTIO SECVNDA.

Primus modus requirendi in Angelis intellectualem defectum aliquem ad peccandum examinatur.

12 *Proponitur difficultas.*

DIFFICVLTAS hæc grauissima est, licet communis videatur hominibus & Angelis, ideoque ad tractatum fortè de peccatis aut actibus humanis specialiter pertineat; tamen eam hîc discutere decreui, quia maiorem quodammodò in Angelis locum habet; minùs enim videntur esse capaces talium defectuum; ergo semel hîc tractata non erit necessum alibi repetere. De eâ fusè Pater Suarez libro 7. à capite 4. Nos aliquid tetigimus in libris de Animâ, & alibi; quæ hîc vel omittemus omnino, vel solùm breuissimè insinuabimus, vt ea quæ desiderantur fusiùs prosequamur.

Duplex defectus in intellectu.

Duplex potest esse in intellectu defectus: vnus positiuus, in actu positiuo erroneo consistens; alius negatiuus, consistens in carentiâ vel cognitionis alicuius: quæ si extitisset, peccatum impediuisset, vel, licet non sit simpliciter carentia cognitionis, saltem erit carentia maioris intensionis eiusdem cognitionis, & vehementioris propositionis de illo bono. Et de vtroque defectu disputandum hîc erit.

13 *Defectus negatiuus in omni latitudine sumptus requiritur ad peccatum.*

Priùs tamen obseruo, si in omni latitudine sumatur defectus negatiuus, etiam prout extenditur ad carentiam visionis beatæ, sine dubio ad peccandum requiri eiusmodi carentiam: cùm enim visio beata impediat peccatum, vtpote illi repugnans omnino, requiritur sine dubio ad peccandum, vt pro priori naturæ non fuerit præintellecta visio, & consequenter præcisio saltem à visione debet procedere. Dico semper *præcisio*, & pro priori naturæ, quia suprà & alibi ostendi, posse quem habere visionem beatam in instanti eodem quo liberè operatur, & potuit peccare; dummodò ea visio detur pro posteriori naturæ, & dependenter à bono opere, aut à carentiâ peccati, ad quam homo eo instanti liberè se determinauit. Exclusâ ergo visione beatâ, & omni aliâ cognitione tollente libertatem, si quæ est (nam sine libertate peccatum non consistit) quærimus, vtrùm ad peccatum debeat vel error vel defectus cognitionis alterius distinctæ ab eâ quæ tollit libertatem præcedere.

Vtrùm ad peccatum debeat præcedere error vel defectus alterius cognitionis distinctæ ab eâ quæ tollit libertatem.

Negant D.Thomas, Caiet. Ferrar. Alensis, &c.

Communis valdè sententia docet, non posse esse peccatum in voluntate, nisi præcedente errore in intellectu. Ita D.Thomas 1.p. quæst. 56. art.3. ad 4. & alibi, Caietanus, Ferrar. Alensis, & alij, quos Suarez suprà refert cap.4. num.4.

Ratio & loca Scripturæ pro conclusione.

Fundamentum est, quia non potest voluntas errare, nisi malè dirigatur ab intellectu; ergo debet præcedere aliquis in intellectu defectus. persuaderi etiam videtur illis omnibus Scripturæ locis, in quibus peccans dicitur ignorans & errans. Ieremiæ 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet.* Psal.12. *Illumina oculos meos, ne vnquam obdormiam in morte.* sic etiam stulti in inferno apud Sapientem 5. conqueruntur, *Ergo errauimus: nos insensati*, &c. Accedunt etiam multa SS.Patrum testimonia, quæ adducit P.Vasquez 1.2. disp. 43. cap.2. & 3. in quibus peccatum semper tribuitur defectui cognitionis.

14 *Quia defectus in intellectu potest esse varius, ideò auctores hîc non concordant.*

Verùm, quia (vt diximus suprà) defectus in intellectu potest esse varius, non omnes huius sententiæ auctores omnino conueniunt: nam P.Vasquez arbitratur, stante æquali propositione duorum bonorum æqualium, non posse voluntatem vnum præ alio eligere: vnde censet, eam quandocumque peccat habere hunc defectum, quòd scilicet remissiùs & minùs clarè ci fuerit propositum obiectum honestum quàm ipsum peccatum. Et ad hoc propositum adducit ipse ea testimonia ex Scripturâ & Patribus; rationem verò addit, quia alioquin sine vllo defectu in intellectu posset esse in voluntate peccatum.

Reiicitur P.Vasquez.

Hanc Patris Vasquez sententiam fusè reijcit P.Suarez toto cap. 5. & promittit fusiùs adhuc à se reijciendam in tractatu de Animâ.

Sententia P. Vasquez tollit libertatem.

Nos eam in libris de Animâ satis reiecimus, ostendimusque per illam tolli libertatem omnem: non enim sufficiens est solutio Patris Vasquez, quòd scilicet in eo casu possit voluntas intellectum applicare ad cogitandum vehementiùs de alio obiecto:

Replica diluitur.

nam, vt ibi vrsi, si hæc ipsa applicatio ad cogitandum proponitur vt maius bonum; ergo tunc sine libertate voluntas imperabit eam applicationem, & sic nec existente æquali propositione obiectorum habebit libertatem ad se determinandum, nec habebit libertatem in applicando ipso intellectu; sed necessariò illum applicabit. Quòd si

post

post hanc applicationem non apparuerit maius bonum in re honestâ, iam non poterit voluntas illam amare; sed necessariò tenebitur amare malum morale. Si verò ipsa applicatio intellectus proponatur minùs intensè, vel vt minùs bonum; ergo non poterit voluntas velle eam applicationem. & sic planè tolletur omnis libertas. Hoc argumentum fusiùs eo loco vrsi, & solutiones, quæ adhiberi possunt, efficaciter refutaui.

15 *Duplex est determinatio voluntatis.* Nunc obseruo, à nonnullis distingui duas voluntatis determinationes: vnam, quando, suppositâ v.g. intentione alicuius finis, debet se determinare ad eligendum medium; alteram, quando, nullo præcedente actu voluntatis, determinat se ad eligendum hunc finem particularem præ alio cum eo incompossibili. *Proponitur explicatio quorumdam circa sententiam P. Vasquez.* In priori casu (licet expressè id non dicant) concedere tamen videntur hi auctores, voluntatem teneri eligere melius & conuenientius medium: verùm, quia ea necessitas non ex propositione intellectus, sed ex liberâ ipsius voluntatis determinatione prouenit, nihil obest in præsenti; ideoque in hoc puncto videntur cum Vasquez sentire: at quando determinatio est inter duos fines particulares, & sine præuio actu voluntatis, tunc docent, non habere locum P. Vasquez doctrinam, & in hoc nobiscum conueniunt, *Impugnatur P. Vasquez.* 16 argumentanturque contra Vasquez; quia, stante vehementiori propositione boni turpis, adhuc non cogitur voluntas ad illud amandum (vt ipse Vasquez admittit:) atqui eo ipso quòd relinquat bonum illud vehementiùs propositum, potest amare alterum minus, quia alterum habet sufficientem bonitatem vt ametur, & satis est propositum: ergò, si nihil sit quod id impediat, vt verè non est, quia maioris boni propositio, eo ipso quòd non cogat ad maius, non impedit amorem minoris; poterit etiam, stante eâ maiori propositione, amare id quod minùs efficaciter propositum fuit. *Confirmatur impugnatio Primò.* Confirmant Primò: Cogitatio intensior non potest resistere, ne ametur bonum alterum, nisi actiuè inducendo actum oppositum, siue amorem eius boni, de quo est cogitatio ea; ergo cùm non cogat ad amorem maioris, non impediet etiam amorem minoris. Nec item ea vehementior cogitatio impediet amorem de minori obiecto formaliter, vt vnus actus expellit alterum: nam illa cogitatio intensior non est formaliter opposita amori minoris boni; ergo, eâ stante, potest amari minus bonum. *Confirmatur Secundò.* Confirmant Secundò, quia de facto, stante vehementi tentatione, & maioris boni delectabilis propositione, sæpè homo superat eam tentationem; ergo amat id quod minus intensè proponitur.

17 *Impugnatur P. Vasquez Secundò.* Secundò principaliter arguunt iidem, quia, etsi per impossibile actus intellectus carerent omni intensione, & Angelus æquali claritate & conatu obiecta omnia cognosceret, adhuc esset libertas in voluntate, ergo. Patet antecedens Primò in Angelis, qui fortè omnia obiecta æquè intensè cognoscunt; & tamen sunt liberi. Secundò, clariùs idem in Deo patet, qui cùm omnia obiecta æquè clarè cognoscat; est tamen indifferens, & de facto sæpè amat minus bonum. quod ex ipso Vasquez & rationibus fusè nos ostendimus contra P. Granadum in materiâ de voluntate Dei; ergo voluntas non indiget eâ maiori propositione ad amandum aliquod obiectum. *Replica confutatur.* Et hoc argumento reijcitur euasio quædam quæ ex P. Vasquez afferri posset, scilicet, non requiri ad amandum obiectum intensiorem cognitionem, sed illam, quæ peculiari modo repræsentet obiectum: nam sine eo modo peculiari est in Deo libertas ad minus bonum & denique omnia quæ de maiori & vehementiori intensione dicta sunt, applicantur etiam illi peculiari modo.

Impugnatur Tertiò. Aliud argumentum adducunt recentiores contra eam sententiam P. Vasquez; quia, stante cogitatione intensâ de actu præcepto, & remissâ aut nullâ de bono delectabili, potest voluntas peccare omittendo præceptum, quia ea intensior cogitatio non cogit ad seruandum præceptum; nec recurri potest ad hoc, quòd tunc possit voluntas quærere alia motiua, quandoquidem non obligant præcepta affirmatiua pro tam breui tempore. Hoc, inquam, dici non potest, quia fortè sæpè ea obligatio valdè vrget, vt is, qui iam repentè moritur, obligatur ad actum contritionis, & qui distulit impletionem cuiuslibet præcepti vsque ad vltimum ferè punctum, valdè tunc vrgetur; imò, eo ipso quòd intellectus à voluntate applicetur in casu dicto, non amando bonum honestum, ad quærendam maiorem rationem boni in bono delectabili, aut vehementiùs de illo cogitandum, videtur iam de facto peccare; & tamen tunc non præcedit ante illam defectus ex parte intellectus; ergo sine vllo defectu potest esse peccatum. Hæc fusè recentiores.

Circa quas impugnationes, & distinctionem duplicis determinationis, censeo Primò, immeritò insinuari ab his, etiam suppositâ intentione finis, teneri voluntatem ad medium vtilius: nam licet quoad punctum libertatis non sit ibi tanta difficultas, quanta in alterâ parte sententiæ Vasquez; possunt enim omnia in libertatem intentionis reduci; quoad reliqua tamen eadem videtur esse in vtraque electione ratio: nam, si medium iudicatur sufficiens; non est cur non possit eligi, etiamsi aliud melius in se aut vehementius proponatur: si enim inter duos fines non attrahit necessariò bonitas maior; cur inter duo media attrahet maius? & ita vniuersaliter ego docui etiam de electione mediorum in eo loco de animâ. Et eodem modo possunt contra hanc partem fieri rationes omnes quibus vtuntur hi auctores contra P. Vasquez: nam ea propositio maior vnius medij non tollit ab altero minori amabilitatem, quia nec tollit vtilitatem illius, nec aliunde per se formaliter est incompossibilis cum amore minoris medij; ergo non tollit libertatem ad amandum medium minus bonum, &c. 18 *Non tenetur voluntas ad medium vtilius, etiam suppositâ intentione finis.* *Propositio maior vnius medij non tollit amabilitatem ab altero minori.*

Secundò censeo, primam rationem è num. 16. esse ingeniosam; adhuc tamen ex ipsorum arguentium veràque doctrinâ posse illi facilè responderi. Sicut enim quando concurrunt duæ caussæ, vna caloris v.g. altera frigoris, si sint æqualiter actiuæ, & æquè potentes ad resistendum, & applicatæ eodem modo, vna impedit operationem alterius, nihil tamen efficiendo, sed se ipsis formaliter; cur eodem modo non posset Vasquez dicere cogitationem vehementiorem 19 *Ostenditur, secundam rationem esse debilem.*

tiorem se ipsâ, nihil efficiendo, & consequenter, etiamsi non cogat ad amorem sui obiecti, impedire tamen operationem remissioris cogitationis? si enim æqualis impedire potest nihil agendo, à fortiori impedire poterit quæ est fortior & potentior, etiamsi nihil agat; eò quòd non sit determinata ad agendum, sic verò ad resistendum.

Confirmatur ex sententiâ docente, libertatem esse essentialem actui. Vrgeo id, in sententiâ docente libertatem esse essentialem actui (quæ opinio pro præsenti difficultate sine dubio debet permitti, etsi aliunde falsa) si esset sola cognitio bonitatis, & nulla planè malitiæ, voluntas prodiret in amorem necessarium, & specie diuersum à libero; accedat cognitio malitiæ, ea impedit voluntatem, ne possit elicere eum primum amorem in specie: nam etsi nunc amare adhuc possit idem obiectum, debet tamen per actum diuersum specie à primo: nam iam debet amare per amorem liberum, anteà verò per necessarium: qui duo amores in ea sententiâ specie inter se differunt: atqui ea cognitio non impedit primum amorem aliquid producendo: nam antequam vllus actus producitur, iam est impedimentum pro illo amore, ergo. *Replica sit fatu.* Quòd si dicas, eam cognitionem pugnare ex se cum amore necessario, tunc eodem modo dicet Vasquez, vehementiorem cognitionem per se pugnare cum amore obiecti remissiùs propositi; & tunc reducetur tota difficultas ad quæstionem de nomine, an ea cognitio dicenda sit formaliter contraria amori, an non.

20 *Secundum & tertium argumentū approbatur.* Secundum argumentum ratione instantiæ à Deo petitæ optimum est, & eo etiam sum vsus contra Vasquez eo loco de Animâ. Tertium item de omissione bonum est, & re ipsâ eamdem habet difficultatem in peccatis commissionis, maximè in sententiâ negante puram omissionem: nam cùm non possit voluntas cessare ab omni actu, poterit contingere vt proponatur ei tunc vllum aliud obiectum intensius quàm fornicatio: & consequenter, quia debet aliquem actum elicere, nec habet tempus ad deliberandum, debebit illam amare, nec poterit velle cogitare de bono honesto; quia hæc cogitatio non proponitur vt maius bonum, aut intensius; ergo debebit omnino peccare. Reiicienda ergo hæc Patris Vasquez sententia.

Scripturæ testimonia etiam non vrgent. Frequenter peccata oriuntur ex inconsideratione. Testimonia autem quæ pro eâ adducit Vasquez communia sunt sententiæ D. Thomæ & aliorum, solutaque à me eo loco de Animâ. Fateor enim, frequenter peccata oriri ex defectu considerationis; & hoc solùm in eis locis insinuatur; nego tamen semper id esse necessarium. Quod addit Vasquez ex contrariâ sententiâ sequi, posse esse peccatum sine errore aut defectu in intellectu, nos non reputamus absurdum, sed omnino verum, ideò non amouemur propter illud à nostrâ doctrinâ.

SECTIO TERTIA.

Aliæ explicationes circa defectum eumdem ex parte intellectus.

21 *Explicatio quorumdam de defectu ex parte intellectus.* DOCTORES alij defectum ex parte intellectus in eo constituunt: quòd cùm ad operandum semper requiratur imperium aliquod practicū intellectus, quo dicatur, *Hoc est amandum*; necessarium est, vt qui obiectum honestum respuit præ turpi, careat illo imperio dicente, *Hoc obiectum honestum est amandum*; & habeat oppositum quo dicat, *Hoc obiectum turpe est amandum*; eo autem ipso habet defectum in intellectu.

Reiicitur Primò ea sententia. Reiicitur tamen hæc sententia facilè Primò, quia tale imperium omnino tollit libertatem voluntatis: cùm enim (vt illius auctores fatentur) eò ipso quòd ponatur, non possit non voluntas operari, & positio illius non sit libera; necessum est per illud tolli libertatem: quòd si dicatur, voluntatem determinare intellectum ad illud imperium habendum, tunc clariùs reiicitur ea doctrina; quia sicut voluntas se liberè determinauit ad volendum ipsum imperium sine alio præuio, ita potuit se determinare ad volenda alia obiecta sine vllo imperio. *Reiicitur Secundò.* Secundò, ex hac materiâ specialiter redarguitur: nam illa volitio libera imperij practici de obiecto peccaminoso est peccaminosa, & illa non supponit defectum: nam cùm ex se sit ante imperium omne, non potest supponere defectum ratione imperij. Verùm quia contra hoc imperium intellectus fusè egi & in libris de Animâ; & infrà, Deo dante, in materiâ de actibus humanis repetam nonnulla, satis de illo nunc. Vide hîc Suarium fusè cap. 6. illud reiicientem.

22 *Secunda sententia aliorum.* Parum ab hac opinione recedunt illi, qui ante peccatum dicunt præcedere defectum iudicij practici, quo secundùm rectam rationem iudicetur, quid hîc & nunc sit faciendum. Pro quâ opinione citat Suarez cap. 6. num. 10. Capreolum & Conradum. *Probatur Primò.* Horum fundamentum est Primò, quia voluntas non agit, nisi mota à ratione; hoc autem fit per iudicium practicum, ergo. *Secundò.* Secundò, non potest intellectus habere duo opposita iudicia: atqui, quando amat obiectum turpe, habet iudicium, *illud hîc & nunc amandum esse*; ergo caret recto altero opposito & dictante, *Hic & nunc obiectum hoc est omittendum*. *Tertiò.* Tertiò, quia, iuxta Aristotelem, nullus peccans potest esse prudens; ergo supponit defectum iudicij practici. Sententiam hanc alij ita extendunt, vt non solùm dicant, ad peccatum præcedere carentiam iudicij practici recti, sed etiam positiuum errorem, quo intellectus dicit, hoc obiectum turpe sibi hîc & nunc amandum esse. *Meliùs alij explicant eamdem sententiam.* Et quidem hi auctores multò consequentiùs loquuntur quàm præcedentes: nam si ad aliquod obiectum amandum requiritur iudicium practicum dictans hoc præ illo esse amandum; certè, cùm omnis peccans duo faciat, & non amare obiectum honestum, & amare obiectum turpe; necessariò debet supponere, & iudicium positiuum, quo dicat, *Hoc obiectum turpe est amandum*; tale autem iudicium est positiuè erroneum. quod & auctores præcedentes in tertiâ ratione suâ supponunt: nam ex illo iudicio erroneo inferunt carentiam alterius recti; ergo ad peccatum duo defectus concurrunt, & carentia recti iudicij, & aliud positiuè erroneum: vel certè neutrum requiritur. Ideò per modum vnius vtramque sententiam pono, quia reuerà vna est & eadem via impugnandæ, licet P. Suarius seorsim eas referat & reiiciat. Dixi prætereà suprà, eas parum differre à secundâ de imperio: nam vel hoc iudicium practicum est verè imperium, vel parum ab eo differt; & in 23

eafdem

easdem incidit difficultates, vt breuissimè, efficaciter tamen, ostendo.

Refellitur ea sententia Ergo inprimis quæro, an tale iudicium, eo ipso quòd existat, cogat voluntatem ad habendum actum; an verò voluntas adhuc possit cessare, aut amare oppositum, si necessitat, ergo iam relaberis in imperium tollens libertatem, & insuper in alias incidis difficultates, quas infrà tangam; si verò verò dicatur, stante illo iudicio, voluntatem posse contrarium amare, manifestè concludo, Ergo potest quis, stante perfecto iudicio dictante, obiectum honestum amandum esse, amare nihilominùs contrarium, & peccare; & consequenter, nec positiuo nec negatiuo existente errore, poterit esse peccatum. Nec maior videtur requiri pro hac sententiâ impugnatio.

14 *Refellitur secundò argumento P. Suarij. Explicantur omnes sensus, quos habere potest illa sententia. Primus sensus impugnatur.* Nihilominùs tamen sic eam secundò cum Suario impugno, explicando sensus omnes illius, & simul ostendendo, in nullo posse sustineri. Primò ergo *τò hoc est amandum*, vel solùm æquiualet propositioni simplici de futuro scilicet, *amabo hoc obiectum:* & in hoc sensu neque est practicum, neque potest præcedere prius naturâ; tum quia intellectus non est Propheta (vt benè ibi Suarez, tum quia futuritio volitionis est prior quàm iudicium. Ideò enim verè dicitur, *Hic actus erit*, quia in re erit, non è contrario: ergo non supponitur in priori naturæ cognitio de futuritione ad ipsam existentiam; sed è contrario existentia ad futuritionem. *Secundus.* Secundus sensus illius iudicij esse potest, vt *τò hoc est faciendum* denotet imperium intellectus, quo voluntatē determinat; at hoc imperium suprà satis reiectum est. *Tertius.* Ideò tertius sensus sit, vt denotetur per iudicium illud, tale obiectum secundùm rectum iudicium rationis esse amandum: & tunc non posset aliquis esse luxuriosus, nisi esset hæreticus: est enim hæresis manifesta, iudicare, secundùm rectam rationem luxuriam esse amandam. Secundò sequeretur, etiam illum, qui inter duos actus virtutis eligit minorem, esse hæreticum, quia iudicat illud minùs debere secundùm rectam rationem præferri, seu esse magis amabile. quod etiam est hæreticum. & eodem modo dico de eligente inter duo, de quibus ex fide esset certum esse æqualia. *Quartus.* Quartus sensus est, vt *τò hoc est faciendum* dicat simpliciter, omnibus pensatis, *hoc est expediens*; siue iam dicat, *magis expediens*, siue *minùs*. Et hic sensus etiam sustineri non potest; nam odium Dei, omnibus pensatis, non est expediens, sed summè disconueniens; & contrarium dicere est hæresis.

25 *Quintus.* Quintus ergo erit, vt quasi denotet, *Pro meo intento quærendi voluptates conueniens est hoc & hoc peccatum.* At hic sensus licet verus sit, iam supponit determinationem peccaminosam voluntatis ad contrarium. Ad illam autem primam non potuit simile iudicium præcedere; in præsenti verò loquimur vniuersaliter de defectu requisito ad omne peccatum. *Prædictum iudicium non est falsum.* Addo ego, illud iudicium non esse falsum, aut erroneum, sed & quod à Deo habetur: iudicat enim Deus ad intentum hominis optantis voluptates carnales vtilem esse luxuriam; ergo peccatum, licet supponat illud iudicium, non propterea supponit errorem illum in intellectu. *Sensus vltimus.* Restat vltimus sensus, vt dicat, *Hoc obiectum potest amari simpliciter, siue peccando, siue non, quia habet bonitatem delectabilem.* Hoc autem iudicium fateor omnino nunc esse necessarium; at in eo nullus est error, nec defectus, sed, vt de præcedenti dixi, etiam ab ipso Deo haberi potest; nec item excludit alia iudicia recta, ergo præcisè, quia illud præcedat, non sequitur præcedere defectum positiuum aut negatiuum in intellectu. Dixi, *Fateor nunc requiri tale iudicium*, quia ad amandum obiectum non est necessum illud cognoscere reflexè vt amabile, sed sufficit cognoscere vt in se bonum.

26 *Ostenditur æquiuocatio eius sententiæ.* Hinc cum Suario num. 31. concludo æquiuocationem committi ab auctoribus contrariis circa vocem *simpliciter amandum*: vsurpatur enim pro eo quod potest absolutè siue peccando siue non peccando amari. In quo sensu nullus est error; & in eo fortè requiritur ad peccandum. Alius sensus, *est simpliciter amandum*, id est præ alio honesto; & hic est hæreticus suprà refutatus, nec vllo modo ad peccandum requiritur.

Notandum. Aduerte, quæ de hoc iudicio dixi sub illis verbis, *Hoc obiectum est amandum*, intelligenda eodem planè modo non solùm de obiecto secundùm se, sed de illo vt vestito omnibus circumstantiis hîc & nunc concurrentibus, vel ad illud reddendum honestum, vel ad reddendum inhonestum: nam si, omnibus illis pensatis, malum est obiectum, non potest sine hæresi per iudicium practicum præferri honesto; si verò est bonum, tunc à fortiori poterit amari sine prauio errore.

SECTIO QVARTA.

Sententia Diui Thomæ circa hunc defectum.

Quarta sententia D. Thomæ. QVARTA ergo sententia esse potest, requiri ante omne peccatum defectum aliquem cognitionis speculatiuæ, non quidem vniuersalis: nam, stante cognitione vniuersali, scilicet, *luxuria est peccatum, & fugienda*, potest quis peccare; debet ergo esse ille defectus cognitionis alicuius particularis, quatenus peccans non habet cognitionem particularem quâ dicat, *Hæc actio particularis luxuriosa est mala, & vitanda*; sed relinquit eam propositionem vniuersalem sine vlteriori descensu. ita videtur D. Thomas docere 1. 2. quæst. 77. a. 2. ad 4. & in corpore expressiùs id tradidit. Hæc tamen doctrina non videtur sustinenda. 27 *Improbatur primò.* Et in primis supra modum est difficile, quod eo artic. docet D. Thomas, scilicet, aliquem posse actu cogitare, omnem fornicationem esse fugiendam; non tamen agnoscere, hanc fornicationem numero esse fugiendam: tam enim est impossibile, quàm eum qui dicit, *Omnis homo est animal*, non noscere simul, hunc hominem esse animal. Ratio à priori est, quia, omnem hominem esse animal, formalissimè est, hunc hominem & illum esse animal; ergo, stante cognitione vniuersali, & propositione particulari, *Hic est homo*, consequentia illa necessariò debet inferri: non enim potest consequentiæ ascensus ex euidentibus præmissis deductus euidenter ab intellectu cohiberi. Secundò,

Improbatur Secundò. dò, quia licet aliquis posset de eâ minore non cogitare; incredibile tamen est, omnes malè operantes id ignorare. Certè de me ego contrarium possum dicere: nam non solùm noui, verbum otiosum in communi aut mendacium aut irreuerentiam vt sic esse malam, sed quando verbum profero otiosum, nosco illud esse malum, ac melius esse, si vitetur. Et hoc ipsum clarè constat in testimonio ab ipsomet D. Thomâ allatum, ex Lucæ 12. cap. *Seruus sciens voluntatem domini, & non faciens, vapulabit.* Quæ verba nullatenus possunt de eâ scientiâ in communi intelligi: nam si in particulari non constet mihi, *Hoc vult meus dominus vt faciam*, nec teneor illud facere; nec dici possum seruus sciens voluntatem domini, etiamsi habeat scientiam vniuersalem, *Quod omnis voluntas domini sit adimplenda.*

Confirmatur impugnatio testimonio D. Thomæ. 28

Improbatur Tertiò. Tertiò, quia si, stante eâ cognitione vniuersali, per impossibile quis ignoraret, aut haberet actum oppositum, quod scilicet hæc fornicatio numero non sit fugienda; aut non sciret actu eam esse malam & fugiendam; proculdubio ille non peccaret eam amando, nisi fortè dubitasset, aut putasset se teneri id scire, & non vellet: & saltem tunc ea voluntas ignorandi debuisset supponere iudicium particulare, quòd hîc & nunc teneretur scire: ergo tunc nolendo scire peccauit affectando ignorantiam; & tamen non præcessit error ille particularis nec vniuersalis circa obligationem inquirendi, an illud obiectum esset malum; ergo tantum abest peccatum à repugnantiâ cum eo iudicio particulari, vt, nisi detur illud, peccatum existere non possit.

Reiicitur Quartò. Quartò reiicitur tota ea opinio: nam iudicium speculatiuum, scilicet, *Hoc obiectum honestum est amandum*, non cogit ad amorem; ergo, eo stante, si proponatur obiectum delectabile, poterit voluntas illud relinquere, & hoc amare; tunc autem nullus fuisset defectus in intellectu, ergo.

SECTIO QVINTA.

Sententia Patris Suarez.

29 *Proponitur sententia P. Suarij.* QVINTA ergo & vltima sententia sit Patris Suarez cap. 6. num. 32. cùm enim per tria capita fusè probasset, non requiri vllum errorem positiuum aut priuatiuum, nec remissiorem cognitionem ad peccandum; concludit tamen, necessariò debere præcedere iudicium in intellectu defectuosum, seu erroneum in moribus. Pro quâ sententiâ refert Scotum, Bassol. Gabrielem, Almainum, Occam, Adrianum, Henricum Cordubam; probatque ex Prouerbio 14. *Errant qui operantur malum.* & Psalmo 118. *Errani sicut ouis quæ periit.* Ratione item, quia nemo potest eligere, nisi iudicando illud esse diligibile sub aliquâ ratione boni: atqui hoc ipsum iudicium imperfectum est, ergo.

Obiectioni occurrit P. Suarez. Quòd sibi obiicias, errorem ibi commissum non esse intellectus, sed voluntatis; nam intellectus benè proposuit illud obiectum, voluntas verò malè elegit; respondet num. 33. duobus modis posse intellectum considerare obiectum prauum moraliter, vt iudicium de eo ferat. Vno modo speculatiuè purè, ac si consideraret aliquam aliam veritatem speculatiuam. v.g. duo & tria sunt quinque. Alio modo potest habere tale iudicium adiungendo illud consultationi practicæ, quando de voluntate dirigendâ in ordine ad opus tractatur; & tunc ait, exercere talem actum iudicij, esse defectum intellectus practici, & contrarium prudentiæ, quia non potest deseruire ad rectam gubernationem voluntatis. Et hoc modo talis actus iudicij etiam in eo qui resistit ei, & non peccat, est imperfectus & defectuosus: vel physicè, si non sit liber, sed ab extrinseco proueniat; nam interdum defectus naturalis potest esse caussa peccati: vel moraliter, si tale iudicium voluntati sit liberum.

Vt verum tamen fatear, non possum facilè assequi, quæ sit Patris Suarez mens in hac doctrinâ, vel quæ sit ea consultatio practica, cui debet adiungi iudicium illud, vt sit defectuosum: nam vel præter iudicium illud speculatiuum, quo intellectus hæc nouit, *à me potest absolutè amari licet peccando mendacium iocosum, quia habet bonitatem delectabilem:* præter hoc, inquam, iudicium, ponit aliam consultationem intellectus necessariam ad volendum tale mendacium, vel non ponit: si non ponit, cùm illud iudicium in se perfectissimum ac verissimum sit, &, vt suprà notaui, à Deo id ipsum iudicetur, non potest vi illius solius dici antecedenter ad peccatum dari aliquem defectum in intellectu, licet à voluntate peccante illud iudicium denominetur malum. quod tamen falsum est: nam iudicium in se semper est bonum, quidquid deinceps voluntas malè aut benè faciat. Secundò, quia tunc ea denominatio desumeretur ex ipso effectu secuto; non autem esset antecedens, & consequenter non esset ad rem præsentem, vbi agimus de defectu antecedente in intellectu ante actum voluntatis. Si verò præter hoc iudicium requirat aliam consultationem, facilè videtur reiici posse, quia talis consultatio esset omnino otiosa: eo enim ipso quòd intellectus iudicat, *Hoc obiectum est bonum mihi*; siue dicat, *Est minus bonum*, siue quomodocumque; potest voluntas illud amare, nisi aliunde impediatur; ergo non est necessaria ea noua consultatio, ergo nec necessariò debet ad omne peccatum præcedere iudicium ex eâ consultatione defectuosum, etiamsi fortè aliquando præcedat. 30 *Reiicitur sententia P. Suarez.* *Consultatio in intellectu superflua esse ostenditur.*

Secundò vix declarari potest, quid ea consultatio dicat, quod ostendo discurrendo eo modo quo ipse P. Suarez suprà, & nos cum eo contra illud iudicium practicum, *Hoc est faciendum:* nam vel ea consultatio est ad deprehendendum, quid sit absolutè futurum: & in hoc sensu est impossibilis, quia in priori naturâ non cognoscitur futuritio effectus in eo instanti: vel ea consultatio est ad inquirendum, an illud obiectum habeat bonitatem amabilem absolutè, siue licitè, siue illicitè; & hoc iam asseritur per primum iudicium; ergo ea consultatio nihil ibi habet quod cognoscat: vel ea ordinatur ad cognoscendum, vtrùm sit melius moraliter, simpliciter, & omnibus pensatis, amare illud obiectum, quàm omittere, & præterquam quòd sine hæresi de eâ re non potest dubitari (constat enim, ex fide melius esse omittere rem malam) adhuc, accedente perfectissimo iudicio dicente, *Melius est non amare*; voluntas tamen amare potest, ergo sine defectu in intellectu potest quis peccare. 31 *Reiicitur Secundò P. Suarez.* *Nullus effectus assignari potest illius consultationis quæ ponitur in intellectu.*

Vel

Vel consultatio fit, vt deprehendam, an teneat seu debeam amare tale obiectum; & hæc etiam est impossibilis, quia Catholico etiam non licet de eâ re dubitare. Vel denique dicitur consultatio esse, an simpliciter sit expediens amare; & tunc ibi latet eadem æquiuocatio, quam Suarez ipse contra Durandū notauit: nam *τὸ simpliciter* potest accipi vel pro *re magis amandâ*, & sic relabimur in hæresim; vel sumitur pro eo, quod verè & realiter amari potest, etiamsi in eo peccetur. Et in hoc sensu iam id noscitur per primum & rectissimum iudicium; nec video quid aliud esse possit ea consultatio.

32 *Obiectio P. Suarez.* Dicet fortè, omnes teneri admittere consultationem aliquam: nam sæpè diu deliberamus apud nos ipsos, antequam determinemur; dicere ergo, obiectum illud esse amabile, quando sit ea deliberatio, est defectus intellectus: tunc enim deberet potiùs dicere, *Non est amandum illud obiectum.*

Reiicitur Primò. Contra Primò, quia ea deliberatio non contingit semper, sed ordinariè, quando quis erga media deliberat, quod sit melius, & vtilius; quia videtur voluntas esse iam determinata, ex liberâ tamen voluntate ad eligendum id quod inuenerit esse melius. *Secundò.* Contrà Secundò, quia ea deliberatio non est noua consultatio intellectus, sed quòd voluntas attracta à duobus bonis oppositis diu hæret antequam se determinet; hoc autem non prouenit ex eo quòd spectet nouam cognitionem; iam enim nouit omnia quæ ibi nosci possunt; sed ex libertate ipsius. *Tertiò.* Contrà denique Tertiò, quia, licet semper deberet fieri illa consultatio, non tamen propterea iudicium præcedens esset malum: semper enim iudicat vnam veritatem, quam ipsemet Deus etiam iudicat. Quòd si voluntas se liberè applicat ad aliam consultationem, & in hoc errat; defectus certè non consistet in eo iudicio, sed in voluntate.

33 *Impugnatur Secundò doctrina P. Suarez.* Et hæc sit secunda totius doctrinæ Patris Suarez impugnatio, quia quando asserit, illud iudicium reddi defectuosum ex eo quòd adiungatur consultationi practicæ; rogo, an ea consultatio practica sit volita à voluntate, an non, sed necessariò resultet. si esset volita, rursus rogo, an sit bona an mala: si mala, ergo voluntas in eâ peccat, vel saltem moraliter imperfectè operatur, & non ex præuio defectu in intellectu: nam illud iudicium ante eam consultationem ab ipso Suario dicitur non esse defectuosum: si verò ea deliberatio sit bona, cùm & iudicium præcedens sit bonum, non apparet, quomodo sit defectuosum iudicium sub eâ deliberatione; quod tamen anteà sine illâ non deficiebat. Si verò dicatur, eam deliberationem non esse volitam liberè, sed necessariò resultare in intellectu, tunc inferam, Ergo semper illud primum iudicium erit defectuosum, quia semper illi adiungitur consultatio; & tamen ipse Suarez admittit sæpè illud iudicium esse bonum, aut saltem non defectuosum. quo supponit, sæpè non coniungi cum ea deliberatione; id autem repugnat, si necessariò consultatio illud consequitur.

34 *Impugnatur vltimò.* Tertiò denique & vltimò reiicitur, quia vel consultatio est actus voluntatis vel intellectus: si voluntatis, ergo vitium non fuit in intellectu, sed in voluntate: si verò est intellectus, iam videtur requirere ad amandum obiectum aliud iudicium diuersum ab eo, quo & bonitas physica amabilis, & malitia moralis odio digna cognoscitur; cùm tamen in omnibus ferè impugnationibus præcedentium materiarum contrarium semper Suarius supposuerit, & meritò: quia reuerà nihil plus requiritur; imò censeo non esse necessarium iudicium, quo reflexè illa res proponatur vt digna amore; quasi intellectus reflexè debeat cognoscere amorem, qui potest ferri in illud obiectum: sufficit enim, si cognoscatur malitia & bonitas in eo obiecto. *Non est necessarium iudicium quo reflexè res proponatur vt digna amore.* Sicut enim bruta solùm agnoscendo bonitatem sine reflexione supra appetibilitatem, seu actus ipsos appetitus, determinantur sufficienter ad appetendum; ita voluntas ex solâ agnitione bonitatis & malitiæ moralis sine vllâ reflexione supra actus ipsos amoris, aut odij, seu expressè supra amabilitatem, sufficienter completur, vt possit vel amare, vel odio habere illud obiectum; non ergo est necessaria alia consultatio intellectus; ergo neque ex hoc capite necessarium est, aliquod iudicium defectuosum in intellectu præcedere ad peccatum.

SECTIO SEXTA.

Vera sententia.

35 *Nullus defectus ex parte intellectus ad peccandum est necessarius.* Ex dictis in præcedent. sectionibus euidenter infertur, nullum prorsus esse simpliciter necessarium defectum ex parte intellectus ad peccandum, nec positiuum nec negatiuum. Ita Henricus, Scotus, Gabriel, Maior, Occam, Marsilius, Valentia, Molina, & alij apud P. Suarium sect. 4. num. 5. *Stat pro hac sententiâ Henricus, Scotus, Gabriel, Maior, &c. Probatur ratione.* Argumentum pro hac sententiâ est, quia voluntas est potentia libera, quæ, positis omnibus prærequisitis ad operandum, potest operari & non operari. Quod sic ego explico, & ita vrgeo, vt planè videatur sententia demonstrata: voluntas ad amandum liberè Deum, etiam stante præcepto de amore, non indiget præuio aliquo defectu in intellectu, vt & omnes aduersarij fatentur, ergo neque ad peccandum. Probo euidenter hanc consequentiam, quia principia, quæ fuêre sufficientia ad hoc, vt amor Dei liber efficeretur, fuêre sufficientia vt ille amor posset omitti; nam alioquin non fuisset liber: atqui eo ipso quòd potuit omitti, potuit esse peccatum in voluntate: omissio enim amoris præcepti peccatum est, ergo si, stantibus omnibus prærequisitis ad amandum, potuit non amare, potuit peccare; atqui, vt suppono, prærequisitum ad amorem etiam liberum non est aliquis defectus in intellectu, alioquin non esset proprium peccati supponere defectum; sed omnes etiam actus boni liberi, quantumuis perfectissimi, id haberent, si vnum ex prærequisitis ad libertatem esset eiusmodi defectus. hoc autem est contra aduersarios omnes, qui quando afferunt testimonia illa, *Omnis peccans est ignorans*, &c. longissimè absunt ab hoc vt dicant, etiam amantem Deum super omnia, si liberè amat, esse ignorantem & errantem ex parte intellectus; ergo ad actum bonum etiam liberum non requiritur talis defectus: vnde ego euidenter infero, nec requiri ad peccatum, quia hoc potest esse cum eis solis principiis, cum quibus est amor liber, supposito præcepto.

36 *Confirmatur assertio ex homine.*

Martyr, qui gloriosè resistit tyranno, habet cognitionem capacem peccati, & tamen non est ignorans.

Idem argumentum maiori vi fieri potest in homine, qui gloriosissimè resistit vehementi tentationi, v. g. crudelissimam mortem tolerando citiùs quàm venialiter peccet: nullus enim requiret ex parte huius defectum aliquem vt ei tentationi liberè resistat; & maioris claritatis gratiâ, demus actum illum liberum esse diuersum specie à necessario, iuxta sententiam aientem libertatem esse essentialem actui (quæ, licet fortè falsa sit, pro præsenti quæstione debet admitti) voluntas illa in specie tolerandi martyrium, & non adorandi idola secundùm suam entitatem, essentialiter pendet à principiis liberis, à quibus de facto oritur; & tamen nullus dicet, illam voluntatem nobilissimam in genere moris essentialiter supponere errorem in intellectu; aut eum Martyrem fuisse necessariò ex parte intellectus errantem, imprudentem, insipientem, alioquin eum non potuisse talem voluntatem habere. Absit talis doctrina à Catholicorum mentibus; ergo talis actus non supposuit de facto & essentialiter vllum errorem: atqui cum solis principiis, quæ ille actus supposuit, esse potuit peccatum; ergo peccatum non supponit essentialiter aliquem defectum aut errorem in intellectu; neque magis potest dici ex parte intellectus, *Omnis peccans est errans, ignorans*, &c. quàm ille Martyr. Consequentia est euidens: subsumptum probo, quia illa sola principia fuêre sufficientia vt iste actus non fieret, sed oppositus cedendi tyranno: nam ille actus fuit liber libertate etiam contrarietatis de facto; ergo supposuit principia sufficientia, vt fieret etiam oppositus: atqui omnia principia à quibus accipit libertatem, essentialiter ille præsupponit, iuxta suppositionem dictam; ergo supponit principia sufficientia ad peccatum, & non supponit necessariò errorem aut defectum ex parte intellectus, vt diximus: ergo nullus error aut defectus ex parte intellectus est necessarius ad peccandum.

37 *Responderi potest, quòd libertas contrarietatis non sit in eodem signo rationis.*

Potest fortè responderi ex quorumdam doctrinâ, quam ego alibi probabilem iudicaui, libertatem contrarietatis non esse in eodem signo rationis, sed priùs naturâ hominem se determinare quasi per omissionem ad non peccandum, & posteriùs ad efficiendum actum bonum. Quæ doctrina ideò est inuenta, vt explicetur, quomodo in actus bonos nostros cum libertate contrarietatis factos possit influere gratia habitualis, & eius habitus, & simul non tollatur libertas ad peccandum. Ex hac doctrinâ fortè aliquis diceret, actum illum positiuum martyrij, vt positiuus est, non supponere omnia principia necessaria ad peccatum oppositum; sed solùm ad sui carentiam, abstrahendo ab eo, quòd illa sit peccaminosa; ideoque non rectè inde concludi, Ille actus non supponit ignorantiam, ergo neque peccatum oppositum eam supponet: summùm enim infertur, Ergo carentia illius actus vt non peccaminosa, non supponit ignorantiam. quod non negabitur ab aduersariis: nam omitti saltem tunc poterit actus bonus sine præuio errore.

38 *Impugnatur Primò ea responsio.*

Sed contrà Primò euidenter, quia, licet omissio actus peccaminosi sit prior naturâ, & posterior positiuus actus tolerandi martyrium; hinc tamen non sequitur, quòd ex parte intellectus concurrat aliqua cognitio ad omissionem, quæ non concurrat ad actum positiuum: non enim in eo priori est varietas vlla cognitionis, sed solius gratia habitualis, quæ in omissionem non influit; quia ea omissio non est supernaturalis, & non potuisset liberè fieri libertate contrarietatis, si gratia præcessisset, quia gratia non cohæret cum peccato: postquam verò actu voluntas se determinauit ad non peccandum, rectè iam potest gratia ibi esse & influere in actum positiuum, illumque dignificare. Quæ machina doctrinæ excogitata ad libertatē saluandam, vt dixi, nihil valet respectu cognitionis: non enim ibi supponuntur diuersæ cognitiones, sed vna sufficit, quæ dicat carni quidem molestum esse martyrium, spiritui verò vtile ac gloriosum, &c. iam non ago de supernaturalitate illius cognitionis; est enim extra quæstionem præsentem. Secundò euidenter eam solutionem reiicio, quia si essent ibi diuersæ cognitiones, vna in omissionem actus peccaminosi influens, altera in actum positiuum martyrij; cùm tamen hic actus sit posterior omissione, deberet necessariò vtramque cognitionem supponere, & eam quæ in omissionem, & eam quæ in ipsum actum concurrit, etiamsi è contrario omissio non supponat eam quæ in actum concurrit: ergo, si ea omissio actus colendi idola, quia supponit libertatem ad peccandum, dicitur debere supponere errorem, etiam illum debebit supponere actus martyrij, qui posterior est eâ omissione: vel, si hic actus non supponit errorem, nec omissio supponet, & consequenter poterit esse peccatum in eo priori, sine vllo præuio defectu intellectus. Cumque in sententiâ, quam suprà permisimus pro hoc puncto, essentialis sit actui libertas quam habet, etiam erit essentiale supponere priorem naturâ eam omissionem, seu potentiam ad peccandum: hanc enim potentiam ad peccandum essentialiter respicit, quia est essentialis ei libertas, quæ requirit potentiam, vt non fieret ille actus; ergo ille actus non potuit esse sine eo errore: vel certè, si errorem non supponit, cùm tamen supponat potentiam peccandi, teneo totum intentum; scilicet, tunc martyrem sine errore potuisse peccare, & denique non fuisse necessarium defectum vllum in intellectu. 39 *Impugnatur Secundò*

Actui est essentialis libertas secundùm aliquos.

Confirmatur.

Augetur autem maximè difficultas; quia in eo casu non datur medium: vel enim debet tolerari martyrium, vel cedendum est tyranno. Quod si adhuc id non sufficit, ponamus etiam positiuè imperatam à Deo illam voluntatem martyrij, & quidem pro instanti determinato, datamque homini notitiam distinctam instantium: ergo tunc ille resistens liberè non supponit errorem; ergo vt non resisteret, seu vt peccaret, nullus fuit necessarius error. Denique ea solutio reiicitur, quia non potest ab eâ pendere tota quæstio præsens de errore præuio: est enim singularis doctrina, &, vt dixi, ob alium finem inuenta, ergo independens ab hoc puncto de prærequisito errore.

Impugnatur Tertiò ea solutio.

40 *Probatur conclusio Secundò principaliter.*

Secundò principaliter probo meam sententiam; quia ad peccandum sufficit vna cognitio supernaturalis indiuisibilis repræsentans obiectum aliquod vt bonum morale, & simul vt physicè molestum: quæ duo per vnicam cognitionem indiuisibilem sine dubio repræsentari possunt.

Potest esse cognitio supernaturalis sufficiens ad peccandum; quæ tamen non est erronea. possunt. quod verò possit ea cognitio esse supernaturalis, videtur esse multò certius: nam Christus Dominus per scientiam infusam proculdubio cognouit ieiunium v g esse Deo gratum, arduum tamen: si enim alias veritates naturales potuit noscere per scientiam infusam, cur non & hanc, ieiunium carni esse contrariū? Quòd si velis aliquid de motiuo supernaturali in obiecto ad actum supernaturalem, etiam hîc illud ego inueniam, scilicet ieiunium esse vtile ad augendum præmium æternæ vitæ, &c. si ergo ea sola cognitio infunderetur homini, & Deus pararet illi auxilium ad vtrumque obiectum, cur non posset ille vel ieiunium amare, vel comestionem pro libitu, etiamsi esset sub præcepto tale ieiunium? ergo ad peccandum sufficit illud iudicium supernaturale. & ita insinuat Suarius lib.7. cap.20. num.43. atqui illud nec erroneum nec defectuosum est, vt per se patet; ergo non requiritur in intellectu ad peccandum error, vel iudicium defectuosum.

Solutio quorumdam refellitur Primò. Fortè respondebis Primò, actum supernaturalem non posse influere in peccatum, ergo debet esse tum cognitio naturalis; ea autem poterit esse defectuosa. Sed contrà Primò, quia licet actiuè & physicè res supernaturalis non influat in peccatum, non video cur influere non possit per accidens nullo modo determinando, sed proponendo obiectum, prout reuerà in se est, honestum moraliter, physicè verò arduum: tunc enim cur non poterit voluntas, quæ libera est, vti eâ cognitione ad peccandum fugiendo illud obiectum honestum? nec inde sequitur, à Deo datam eiusmodi cognitionem quasi ad peccandum: non enim fuit data, nisi vt benè operaretur, & amaret obiectum illud honestum; sed quia debuit ea cognitio esse vera, proposuit simul physicam malitiam seu molestiam illius obiecti quam verè habet, ideò per accidens fuit occasio peccati ob abusum voluntatis.

41 *Replica diluitur.* Quòd si replices, Ergo pari ratione etiam poterit dari qualitas supernaturalis; quæ licet per se inclinet præcisè ad actum supernaturalem, possit tamen voluntas eâ abuti ad efficiendum peccatum. quod tamen à me est alibi negatum. Respondeo, negatâ consequentiâ, quia voluntas ex se habet sufficientes vires ad efficiendum peccatum, vnde ad illud non eget confortatione. Secundò, quia difficiliùs intelligitur in eâ qualitate, quomodo possit efficienter influere sine aliquâ propensione in peccatum; quod repugnat rei supernaturali; in cognitione autem clarè explicatum est, quomodo id per accidens contingat. Tertiò, nego à me alibi negatam qualitatem eo modo influentem. sed de hoc alibi.

Solutio suprà data refellitur Secundò. Secundò impugno solutionem: si enim non sufficit ea cognitio, quia supernaturalis, pone aliam naturalem idem omnino obiectum repræsentantem: alibi enim ostendi, circa idem omnino obiectum esse posse cognitionem & naturalem & supernaturalem; certè ea sufficiet ad peccandum; & cùm supernaturalis non sit defectuosa, vt diximus, nec naturalis, erit, quæ idem omnino obiectum & æquè clarè repræsentat? repugnat enim inter duas cognitiones idem omnino repræsentantes, vnam esse erroneam aut defectuosam, aliam verò non, licet in perfectione materiali sit aliunde minùs perfecta vna quàm altera: quod ad punctum præsens est omnino impertinens; ergo sine errore aut defectuoso iudicio esse poterit in voluntate peccatum.

Meliùs fortè respondebis Secundò, etiam in eo casu esse defectum, non quidem positiuum (vt benè probatum est ex iudicio supernaturali) sed priuatiuum, quia desunt aliæ cognitiones intensiores boni moralis; quæ si adessent, non fuisset peccatum. Sed contrà Primò, ergo saltem concludo contra eos qui defectum aliquem positiuum requirebant ex parte intellectus. Contrà Secundò, quia, si cognitio ea cuius dicitur priuatio esse, non est visio beata tollens libertatem (iam enim suprà dixi, me de illâ non agere) debet relinquere liberam voluntatem; quòd si relinquit, ergo cum eâ potuit esse peccatum. Deinde Tertiò, cùm ibi supponatur rectissimum iudicium rationis, cognitio quæ deest, solùm potest esse aliqua vehementior aut intensior propositio boni honesti. at has cognitiones vehementiores suprà reiecimus contra P. Vasquez. 42 *Solutio secunda, & melior.* *Impugnatur Primò.* *Secundò.* *Tertiò.*

Tertiò & vltimò absolutè probatur nostra sententia ex impugnatione oppositarum: ibi enim à sufficienti partium enumeratione omnes reiecimus; cessante autem omni ratione in contrarium, standum est in fauorem libertatis. *Probatur Tertiò conclusio.*

SECTIO SEPTIMA.

Exceptio quædam, & responsio ad opposita argumenta.

NIHILOMINVS tamen addo, frequenter voluntatem peccare, quia caret aliquâ cognitione; quam si haberet, potuisset quidem peccare, moraliter tamen non peccaret. In hac conueniunt omnes auctores, probatúrque ipsâ experientiâ: nam quando nimis vehementem & intensam habemus cognitionem de grauitate pœnarum inferni, bonitatis diuinæ, &c. valdè difficulter peccamus. Et vix est credibile, aliquem hominem, qui ad tempus horribiles illas inferni pœnas experiretur, si illi Deus diceret, *Vel te in istis pœnis & grauioribus relinquam per æternitatem, vel efficias actum humilitatis, quem tibi præcipio*; vix, inquam, est credibile, talem non statim eo ipso eliciturum eum actum præceptum. Ergo ordinariè semper est aliquis defectus, maioris scilicet cognitionis, de peccati grauitate, & damnis. 43 *Frequenter peccat voluntas, ob carentiam alicuius cognitionis. Probatur experientiâ*

Verùm hinc dices, etiam physicè videri impossibile, vt ille talis mallet manere in eis pœnis, quàm Deo in re tam facili obedire, nisi fortè fuisset obstinatus in malo: à quâ obstinatione nunc abstrahimus; ergo ad peccandum necessariò debet præcedere aliquis defectus, carentia scilicet eius cognitionis vehementis. *Obiectio.*

Respondeo Primò, posse concedi eam impossibilitatem physicam. Et sanè mihi valdè probabile & ferè certum videtur, vix posse cadere tunc temporis etiam physicè peccatum in eum hominem; nego tamen inde quidquam 44 *Respondetur Primò.*

contra nos inferri: nam propterea suprà consultò dixi, me non solùm excludere à quæstione carentiam visionis beatæ, sed etiam alterius cognitionis, si sit aliqua, quæ adimat libertatem ad peccandum: ex terminis enim est notum, talis cognitionis defectum debere esse, vt possit esse peccatum, si ea cognitio repugnat cum peccato; quatenus repugnat cum libertate ad peccatum omnino necessariâ. Assertio ergo prima fuit: Non requiritur ad peccatum carentia vllius cognitionis, quæ non adimat libertatem; sed cum quacumque tali poterit quis peccare.

Respondetur Secundò.

Secundò respondeo: licet, stante eâ vehementi propositione in aliquâ materiâ facili, non possit esse inobedientia & peccatum; nihilominùs, si Deus rem aliam grauissimam & difficillimam imperaret sub peccato, fortè ille homo, & ad ostentandam suam libertatem, & ob materiæ præceptæ difficultatem, vellet magis manere in eis pœnis, quàm non peccare; & consequenter non ad omne peccatum requiretur etiam ille defectus cognitionis intensæ. Possetque aliquis hanc solutionem confirmare ex eo, quòd de facto cùm aliquibus proponatur valdè efficaciter infernus, nihilominùs malunt manere in peccato, quàm eas pœnas fugere; ergo idem posset alter ille facere simpliciter. Ego tamen istam consequentiam non puto bonam, quia est ferè infinita differentia inter propositionem tormentorum per sola verba ab experientiâ ipsius doloris; vnde non valet, Illa tormenta proposita à concionatore non cogunt vitare peccata, ergo neque cogent, si percipiantur actu per sensum: sicut suo modo eadem Dei bonitas non cogit ad amorem proposita à concionatore; cogit autem, si clarè & in se videatur.

Confirmatio quorumdam reijcitur.

45 Sed dices contra limitationem sententiæ: Si ergo moraliter loquendo semper supponitur aliquis defectus in intellectu ad peccandum, ergo homini non debebit imputari tale peccatum; quia illum defectum intellectus non potuit ipse vitare.

Obiectio contra limitationem.

Respondeo, longè aliud esse, peccantem carere scientiâ, quæ si adesset, tolleret ei potentiam moralem ad peccatum; longè verò aliud, eum non habere sufficientissimam scientiam vt vitet peccatum, etiam facillimè. Primum solum concedimus, & secundum negamus: nam, licet careat scientiâ, quæ omnino & sine libertate ipsius impediret peccatum; habet tamen eam, quâ liberè & facilè illud possit impedire; quòd si non impediat, nullam penitus habet excusationem. Facilè iam erit ex dictis satisfacere argumentis in contrarium. & quidem, quæ à ratione sumebantur, nullius sunt momenti: nam vel supponitur quod deberet probari, dum dicitur, *eum errorem requiri, alioquin posset peccari sine defectu in intellectu:* quod enim pro absurdo infertur in hac ratione, à me iudicatur omnino verum, & necessariò dicendum. Vel aliis terminis dicitur, non posse voluntatem errare, nisi etiam intellectus, qui eam dirigit, prius erret: id enim à me negatur. Et ratio est, quia, cùm voluntas non ducatur necessariò ab intellectu, potest, licet ille ostendat meliorem viam, ipsa intrare malam; quæ etiam ostenditur ab intellectu: at, iuxta dicta suprà, in eâ ostensione nullus est error. Ad id quod Suarez eo numero 32. obijciebat, neminem posse eligere malum, nisi iudicando illud esse amabile sub aliquâ ratione boni; hoc autem non iudicatur nisi defectuosè. Respondemus Primò, sine vllo prorsus defectu iudicari, *amabile esse illud obiectum:* nam reuerà est amabile, licet peccando. & hoc iudicium format Deus sine vllo prorsus defectu. quæ autem æquiuocatio esse possit in eâ propositione Patris Suarez, suprà ostendi.

Respondetur ei.

Argumentis in contrarium facilè hinc responderi potest.

Ad hoc, vt erret voluntas, non est necesse vt etiam erret intellectus.

Obiectioni P. Suarez respondetur Primò.

46 Secundò responderi potest ex dictis suprà, non esse necessarium vt quis reflexè cognoscat, illud obiectum esse dignum amore; sed sufficere, si iudicet illud esse delectabile, seu bonum, etiamsi non se reflectat supra amorem, vt ostendi iam suprà.

Respondetur Secundò.

Ad testimonia Scripturæ ipse Suarius benè respondet; breuissimè dico, ea intelligi ordinariè vt plurimùm iuxta limitationem in hac sect. positam: ordinariè enim præcedit aliquis error in intellectu. Secundò, quando dicitur, *Omnis peccans est ignorans, errans,* &c. rectissimè intelligitur de errore ipsius voluntatis: sine dubio enim pessimè eligit, dum, neglectâ virtute, vitium amplectitur, & mortem præfert æternam æternæ vitæ.

Respondetur testimoniis Scripturæ.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm de facto in Angelorum intellectu fuerit aliquis defectus.

CVM in hac sect. statuerimus, nullum defectum positiuum aut negatiuum ex parte intellectus ad peccandum esse necessarium; oportet pro complemento huius difficultatis explicare, vtrùm in Angelis fuerit de facto aliquis, & qualis ille. De defectu positiuo, seu errore, nullum est dubium; quia Angeli habuerunt plenitudinem scientiæ: solùm ergo de inconsideratione aliquâ potest esse dubium. Scotus, Gabriel, Palacios, Valentia noster, & alij apud Suarez cap. 7. dicunt, nullum omnino fuisse. Quod Valentia censet ex Scripturâ posse probari: dum enim Lucifer dicitur fuisse plenus scientiâ, innuitur, nullum habuisse defectum: quomodo enim plenus, si habuisset aliquam inconsiderationem? Secundò, quia non fuisset ita magnum peccatum illius, ac à Patribus & Scripturâ dicitur, si processisset ex ignorantiâ. Tertiò, quia non potest assignari, quid sit illud, quod tunc non nouerit. Quartò, potest idem probari; quia Michaël resistendo Lucifero videtur illi proposuisse omnia motiua ad non peccandum, & eodem modo ceteris Angelis; ergo non habuerunt inconsiderationem vllam. Vltimò denique id suadetur, si supponatur, Angelos peccasse occasione incarnationis eis reuelatæ: nam de illâ debuerunt necessariò habere notitiam, vt possent peccare; ergo non peccarunt ex inconsideratione vllâ. 47

Defectum positiuum non habuerunt Angeli in intellectu.

Inconsiderationem etiam nullam eos habuisse, volunt Scotus, Gabriel, Palacios, Valentia.

Probatur id Primò ex Scripturâ.

Probatur Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Quintò.

48 Oppositum tamen, vt probabilius, docet Suarez cum D. Thomâ à num. 4. cui etiam subscribo. Probaturque ex suprà dictis: nam, licet simpliciter non sit necessaria talis inconsideratio ad peccandum; moraliter tamen semper inuenitur, neque est vlla ratio sufficiens in præsenti

Opposita sententia est probabilior. sic Suarez & D. Thomas.

Probatur.

senti eximendi ab eâ regulâ Angelos, ergo. Nunc autem id specialiter de Angelis ostendo, quia, si habuissent tam intensam cognitionem pœnarum tam sensus quàm damni, quàm nunc habent; item quòd nihil penitus essent suo peccato effecturi de his quæ prætendebant; non est moraliter credibile, illos tunc peccaturos vix vllâ fretos spe alicuius adipiscendi boni, & cum infinitis quasi dispendiis. Possum ego in hac re vehementer falli; verùm nec leuissimè dubito, quin nullus peccasset stante tali cognitione, quia (vt dixi suprà) adhuc non improbabiliter aliquis diceret, in tali casu omnino per eas cognitiones tolli libertatem ad peccandum, maximè ex appetitu superbiæ, qui nullum penitus obtenturus videbatur effectum: & *Confirmatur.* quidquid sit de libertate ademptâ, sanè illud est certissimum, summè difficile reddi peccatum, ita vt prudenter in re à solo facto pendente: & de quâ ab auctoritate in neutram partem quidquam constat, possimus dicere, nullum ex eis peccaturum stante tali cognitione.

49 *Ad primum argumentum oppositum respondetur.* Ergo ad opposita argumenta respondeo, Primum illud de plenitudine scientiæ probare, habuisse Luciferum magnam scientiam; illam autem fuisse talem, vt non potuerit naturaliter esse maior, aut intensior, &c: non insinuant neque Patres, neque Scriptura. *Ad secundum.* Ad Secundum, quòd non fuisset tam graue peccatum illud, respondeo, verum quidem esse, non fuisse tam graue, ac si habuisset eam considerationem; at non propterea sequitur, illud non fuisse simpliciter grauissimum: habuit enim cognitionem, quæ sufficiebat ad illud deterrendum; etiamsi non habuerit aliam, quæ etiam deterruisset de facto. *Ad Tertium.* Ad Tertium iam ostendi, cuius rei fuerit inconsideratio. Addo, potuisse etiam esse de magnitudine ipsius peccati, etiam quatenus contra Deum est. *Ad Quartum.* Ad Quartum de Michaële in pugnâ respondeo, vel Michaëlem non potuisse ea omnia motiua ita intensè omnibus proponere, vel illos non perfectè attendisse, quia (vt dixi suprà) licet quilibet Angelus cogatur noscere alium secum loquentem, non tamen tenetur distinctè de re dictâ cogitare. Vel denique Michaëlem vnum motiuum, quod putauit sufficiens, proposuisse, cetera non curasse. Adde, dubium esse, an ea persuasio intercesserit. *Ad vltimum de incarnatione respondetur Primò.* Ad vltimum de incarnatione, in primis ego negabo infrà talem reuelationem. *Secundò.* Secundò dico, inde sequi, eos notitiam habuisse materiæ, in quâ peccarunt. id quod sine dubio certum est, nec ab vllo negatur. At eos & pœnarum & ipsius peccati grauitatem considerasse valdè intensè, nequaquam inde infertur, ergo adhuc habere potuerunt aliquam inconsiderationem.

50 *Replica.* Verùm contra omnia dicta replicabis: Angeli, postquam peccarunt, habuerunt eam notitiam pœnarum, &c. & non mutarunt voluntatem; ergo, etiamsi iam anteà eamdem habuissent, potuissent peccare. *Responsio Suarij reijcitur.* Respondet Suarez, multò minùs necessarium esse ad non peccandum, quàm ad retractandum peccatum. Verum quidem id est; at per hoc non ostenditur vnde factum sit, vt licet minùs requiratur ad non incipiendum, quàm ad desistendum ab inceptis; non tamen absolutè suffecisset ea cognitio ad vnum, ad alterum verò suffecisset: poterat enim ad vtrumque valere, etiamsi vnum minùs requireret quàm alterum. *Respondetur melius.* Ideò ego putarem respondendum Primò, pœnarum non habuisse eam cognitionem, nisi quando iam erant damnati; & Deus negare decreuerat illis auxilium etiam sufficiens in ordine ad conuersionem supernaturalem: quoad naturalem verò dolorem, planè censeo (vt & suo loco dixi, agens de mutabilitate voluntatis angelicæ) illos doluisse se peccasse, licet sine fructu fuerit ille dolor. Neque possum mihi persuadere, diabolum, si haberet paratum concursum Dei, & spem certam veniæ & libertatis, &c. non reuocaturum etiam vtiliter suam voluntatem; vnde eam cognitionem non solùm ad impediendum antequam committatur, sed ad cessandum à commisso, sufficientissimam iudico. *Respondetur Secundò.* Secundò dico, fortè non datum dæmoni à Deo vllum vel momentum post peccatum ad resipiscendum; ideò superuenientes cognitiones non potuisse effectus sortiri, etiamsi adhuc tunc non esset in ipsis pœnis.

DISPVTATIO VIGESIMAQVARTA.

De peccato dæmonum.



QVIA variæ sunt peccatorum species, de quibus dubitari potest, an de facto dæmones eas admiserint, distinctè eas omnes in hac disput. percurremus, explicando priùs, quæ peccata potuerint tunc in eo habere locum; dein breuiter dicemus, quid sit probabilius de facto habuisse.

SECTIO PRIMA.

Statuitur, dæmonis peccatum fuisse superbiam, & examinatur sententia Scoti.

1 *Superbia potuit cadere in dæmonem.* POTVISSE cadere in dæmonem superbiam, patet, quia superbia est immoderatus affectus excellentiæ; ad hunc autem non requiritur corpus, sed maximè videtur cadere in sublimes illos spiritus: de facto verò licet magna sit inter Scholasticos varietas in explicando particulari superbiæ peccato, quod in dæmonem cecidit, aut cadere potuit; & licet aliqui etiam dubitent, an illud fuerit primum, an verò priùs aliud præcesserit; *Omnes supponunt, dæmonem superbiâ peccasse.* omnes tamen vnanimiter videntur supponere, illum de facto è superbiâ peccasse. *Probant id ex locis Scripturæ Primò.* Quæ conclusio quinque Scripturæ locis communiter probatur. Isaiæ 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui manè oriebaris? qui dicebas in corde tuo. In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Vbi magna sine dubio superbia innuitur: & licet multi Patres & interpretes censeant, ibi sermonem esse ad

ad litteram de rege Babylonis; nihilominùs communiter ferè ab omnibus de Lucifero etiam intelligitur, imò ab aliquibus de eo solo. Pro quâ explicatione Suarez cap. 8. valdè multos Patres citat. Alterum testimonium est cap. 28. Ezech. *Tu signaculum similitudinis, inuenta est iniquitas in te, eleuatum est cor tuum.* Quod licet eodem modo ac præcedens de principe humano, rege scilicet Tyri, soleat explicari; simul tamen de Lucifero intelligendum videtur, ex communi acceptione Patrum & Theologorum, quos ibi Suarius citat. Tertium est Iob 41. *Non est super terram potestas, quæ comparetur ei: omne sublime videt; ipse est rex super omnes filios superbiæ.* Quod de Luciferi superbiâ S. Gregorius 34. moral. cap. 17. & 18. interpretatur. Quartum ex Lucæ 10. *Videbam satanam sicut fulgur de cælo cadentem.* ibi autem insinuari superbiam Luciferi, & alludi ad locum citatum Isaiæ, *Quomodo cecidisti*, &c. multi Patres affirmant. Quintum est è primâ ad Timoth. 3. *Ne in superbiam elatus, in iudicium incidat diaboli.* ac si diceret, Ne superbiens cum diabolo, cum ipso iudicetur & puniatur. ita Chrysostomus, Theodoretus, Theophylactus, & alij apud Suarez ibidem. Certum ergo est, diabolum è superbiâ peccasse; haud ita tamen certum, vtrùm primum Luciferi peccatum fuerit superbia.

Secundò. *Tertiò.* 2 *Quartò.* *Quintò.* *Dubium est, vtrùm Luciferi peccatum fuerit superbia.*

Sententia Scoti proponitur.

Scotus apud P. Suarez lib. 7. cap. 9. singularem quamdam opinionem partim re partim nomine à communi alienam defendit: ait enim, Angelum non potuisse primò peccare superbiâ: hæc enim definitur inordinatus appetitus excellentiæ propriæ; estque actus concupiscentiæ, qui necessariò debet oriri ex amore beneuolentiæ erga se: si enim sibi amat excellentiam, ergo se priùs amauit; ergo ante superbiam, quæ est, vt dixi, amor concupiscentiæ, debuit habere nimium amorem sui, qui in eam superbiam induceret: ille autem amor est primum peccatum, potestque vocari luxuria spiritualis, quia fuit nimius amor spiritualis suæ pulchritudinis.

3 *Primus actus concupiscentiæ in Lucifero, non fuit respectiuus secundùm Scotum.*

Addit autem Scotus, primum actum concupiscentiæ ex eo nimio amore promanantem non fuisse respectiuum ad alterum, ac si se aliquibus præferret, aut supra illos se exaltaret; sed sibi aliquod bonum ab aliis independens inordinatè amasse: putatque Scotus, illud fuisse propriam beatitudinem: nam amor propriæ beatitudinis est maximè connaturalis; ergo debuit ille esse primus ex eo nimio amore sui: vnde putat tertium & proprium superbiæ peccatum, quo supra alios voluit extolli, prouenisse.

Impugnatur Scotus à Suario, locis Scripturæ & Patrum testimoniis.

In hanc sententiam meritò P. Suarez & ceteri inuehuntur. Ac primùm clarè probatur ex testimoniis paulò antè citatis, & auctoritate Patrum, quos apud P. Suarez videre licet cap. 9. primum Luciferi peccatum fuisse superbiam; quia primum peccatum, à quo cetera promanant, dicitur deiecisse Luciferum: ergo, cùm in eis locis tota ruina Luciferi tribuatur superbiæ, debuit necessariò illa esse primum peccatum. Et Tobiæ 4. adhuc clariùs id insinuatur: *In superbiâ initium sumpsit omnis perditio.* Etiam aliqua Augustini, Ambrosij & aliorum Patrum pro eâ veritate testimonia videri possunt apud Suarez: res enim facilis & clara est.

Impugnatur Secundò ratione.

Secundò reijcitur Scotus, quia non est necessitas distinguendi illos duos amores: vnico enim actu, & quidem primo, potest voluntas Angeli suam substantiam amare, & sibi concupiscere omnem aliam perfectionem distinctam quam habet; vel quam apprehendit se posse habere, siue licitè, siue illicitè; ergo ruit fundamentum vnicum Scoti.

4 *Potest dari amor, qui puræ sit amicitiæ tam erga se quàm erga alios.*

Vbi aduerto, à me non negari cum Caietano, posse esse aliquem amorem, qui puræ sit beneuolentiæ tam erga se quàm erga alios: nam, licet amare in communi sit velle alicui bonum; potest tamen contingere, vt quis nullum aliud distinctum à se bonum amet, sed in seipso habeat complacentiam (quod idem dico respectu alterius:) & hoc modo Deus se potest amare non amando sibi aliud extra se. hic autem amor non est propriè concupiscentia, sed solius beneuolentiæ. Admissâ ergo possibilitate talis amoris, negamus necessitatem eos distinguendi in materia præsenti. Rationem à priori reddo, quia, licet primus possit esse sine secundo; at secundus concupiscentiæ necessariò est etiam beneuolentiæ vel amicitiæ, vt alibi probaui: quia ille habet pro obiecto formali personam, cui concupiscit bonum aliquod; ergo necessariò tangit ipsam personam, & in eâ sistit: qui enim alicui vult bonum, necessariò tangit eodem actu formalissimè eum cui vult bonum; ergo ille actus amat vtrumque obiectum: ergo potuit benè Angelus incepisse ab amore inordinato excellentiæ, eam sibi & se simul eodem actu amando; nec necessum fuit ibi tres actus distinguere, vt in vltimo constitueretur superbia.

Amorem concupiscentiæ ab amore beneuolentiæ non debere distingui in præsenti, probatur.

5 *Impugnatur Scotus vlterius à P. Suarez.*

Secundò reijcitur ea sententia, quia, si distinguantur hi duo actus, non potest primus esse peccaminosus vllo modo; sed debet peccatum necessariò incipere in secundo, qui iam pertinet ad superbiam; potuit ergo per hanc incipere peccare, & non per luxuriam spiritualem. Probatur antecedens, quia amare seipsum, aut complacentiam habere in propriâ bonitate, non est peccatum, sed actus ex genere suo bonus; ergo, si per illum præcisè (vt Scotus contendit) Angelus se amat, non potest per illum peccare. Quod dico de amore naturæ suæ, dictum puta & de amore beatitudinis spiritualis, aut aliorum donorum, quæ in se intuebatur: talis enim amor per se non est malus, nisi ad aliud obiectum progrediatur. Et hinc colligitur, actum illum, quem secundo loco ponit Scotus, dicitque esse peccaminosum, & impropriè ad superbiam pertinere, non potuisse esse malum, nisi dicatur per eum sibi amasse aliquid inordinatum; & consequenter tunc pertinebit ad propriam superbiam, vt statim dicam. Inordinatum autem nihil admittit Scotus, quia solùm dicit, amasse sibi beatitudinem, quæ honesta est.

Obiectio refutatur.

Dices, Ille amor fuit peccaminosus, quia nimius. Sed contrà: rogo enim, in quo consistit illa nimietas? non in intensione; quia si actus in se est bonus, non potest fieri malus, eò quòd intendatur, imò tunc fit melior: intenditur enim illius bonitas. nec potest consistere in eo quòd sibi amauerit nimiam excellentiam, quia per

per te ille amor omnium primus non progreditur vltra ipsum Angelum ad amandum illi aliquid: & licet amet bona naturalia aut supernaturalia, illa etiam sunt obiectum honestum; ergo etiam secundus, qui solùm amauit beatitudinem, erit bonus.

6 Hinc etiam constat, non potuisse esse nimium eum amorem, eò quòd fuerit actus imperans alterius actus, qui ad superbiam pertineret: nam actus imperans habet pro obiecto imperatum; Scotus autem non vult illi actui aliud obiectum quàm ipsum Angelum tribuere. Tandem, nec potuit primus actus esse malus, ex eo quòd fuerit caussa secundi amoris mali & superbi: nam cùm primus actus ex se bonus sit, nec inferat ex se vllum actum secundum superbiæ, sed sit indifferens, vt ex complacentiâ in se ipso prorumpat Angelus, vel in amorem Dei à quo productus est, vel in gratiarum actionem, vel in actum superbiæ, quem Scotus ponit tertio loco; certè quod hîc & nunc potiùs prodeat in hunc malum, quàm in illum bonum, non est tribuendum primo amori, sed libertati & malitiæ Angeli: vnde primus actus semper manet bonus, imò & si tunc denominaretur malus à secundo; malitia tamen incepisset à secundo, non à primo. Denique, neque in secundo malitiam fuisse iam ostendi.

Non potuit esse ille nimius amor, ideò quòd fuerit actus imperans alterius actus ad superbiam pertinentis.

Non potuit primus actus esse malus, ideò quòd fuerit caussa secundi amoris mali.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Aliquando in nobis actus ex obiecto bonus redditur nimius, & eo ipso peccaminosus, v. g. quando quis ob intensionem actus negligit alia obiecta ad quæ tenetur attendere; vel quando quis se plus amat appretiatiuè quàm Deum: vbi non est malum obiectum, nisi nimius amor sui; ergo tali modo potuerunt Angeli peccare. Respondeo, antecedens verum esse solùm caussaliter, vt si nimius amor virtutis causset homini grauem morbum, vel impediat alia opera præcepta; at in hoc sensu non habuit locum in Angelo, qui nec de dolore capitis, nec de vitâ sibi ex eâ intensione timere poterat. Nec constat, alium actum eis fuisse tunc imperatum, quem omiserint nimio sui amore occupati.

Respondetur.

7 Quod Secundò dicunt de nimio amore in maiori appretiatione consistente, facilè soluitur. Dico enim breuissimè, illam maiorem appretiationem ideò esse peccaminosam, quia dum se præfert Deo, vult potiùs se existere quàm Deum, aut sibi præ Deo honorem defert; vel potiùs Deum offendere quàm suum commodum relinquere; vel denique, si aliam creaturam præferat Deo, magis vult Deum amittere quàm creaturam: vbi clarè apparet despectus Dei; at si amor præcisè feratur in se, sine vllo respectu ad aliud, vt Scotus ait, non potest esse nimius & peccaminosus vllo modo, nec potest percipi maior aut minor ibi appretiatio; ergo exemplum illud non est ad rem: vnde meritò P. Suarez à num. 20. ostendit, numquam posse aliquem se nimiùm peccaminosè amare, nisi vel sibi arrogando quæ non habet; aut quæ ab alio habet, quasi ea haberet à se; aut sibi aliquid, quod non deberet, optando. nihil autem horum agnoscit Scotus in eo primo amore Angeli, ergo non potuit ibi esse peccatum.

Declaratur, cur maior appretiatio nimij amoris sit peccaminosa.

Quomodo se quis possit nimiùm amare peccaminosè.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò, Qui nimiùm delectatur in speculatione geometricâ, etiamsi nullum aliud obiectum amaret, adhuc peccaret, ergo in nimio amore obiecti ex se honesti potest esse peccatum. Respondeo, eamdem esse ibi difficultatem; ideò dico eam delectationem non posse esse peccaminosam, nisi quatenus esse potest occasio omittendi aliud opus obligatorium, aut illatiua alicuius damni v.g. quia noceret sanitati, &c. licet hoc non tam in ipsâ delectatione quàm in speculatione, quæ est obiectum, frequenter reperitur.

Respondetur.

Ex his omnibus tria constant contra Scotum. 8
Primum, non esse necessarium ponere antecedentem aliquem actum beneuolentiæ, à quo procedat posteà amor obiecti dissoni. Secundum, si ille ponatur præcisè terminatus ad bona essentialia ipsi Angelo, non posse esse vllo modo malum; & consequenter ab eo non posse incipere peccatum Luciferi. Tertium denique, illum secundum actum, quem Scotus ponit terminatum ad bona intrinseca, seu ad beatitudinem, sine vllo tamen respectu ad alios Angelos, neque ad aliud obiectum malum; illum, inquam, esse non posse peccaminosum, quia habet obiectum bonum ex se, & non potest explicari in quo sit nimius, vt sit peccatum, nisi transeat ad illud obiectum malum amandum.

In doctrinâ Scoti tria refelluntur

Iam verò oportet ostendere, nec secundum nec tertium actum potuisse esse impropriæ tantùm superbiæ, sed propriissimæ. Et quidem de facto talem fuisse manifestè constat auctoritate Patrum & Ecclesiæ sensu: cùm enim semper dicatur superbia peccatum illius, propriè & vt sonat intelligi debet; nec ad improprios recurrendum est sensus sine vllâ vrgente necessitate. Confirmatur: Si peccatum illud fuisset superbia impropriè tantùm, debuisset habere aliquam aliam speciem, ad quam propriè pertinuisset. quomodo ergo omnes Patres, & communiter Theologi, illam ignorassent speciem, aut agnitam reticuissent, solùm de impropriâ mentionem facientes?

Secundus & tertius actus Scoti debuit esse propriæ superbiæ.

Confirmatur.

Quòd verò non potuerit esse impropriè tantùm superbia (nisi abutamur nominibus, & quodcumque peccatum mortale dicatur superbia, quia virtualiter contemnit Deum) inde patet: quia, si se ipsum amauit, expressè præferendo se Deo, id est, quòd vellet esse supra illum, est formalissima superbia; si verò in tantum præcisè peccauit, quia plus amauit sua bona quàm obedire Deo, iam dixi id esse omni mortali commune, & summùm pertinere ad inobedientiam specialem. Si verò amauit aliquam excellentiam supra ceteros sibi indebitam, hoc etiam est propriissima superbia. Si Tertiò propriam excellentiam æstimauit, quasi eam à se haberet, est etiam propriissima superbia seu arrogantia; præterquam quòd vix tale peccatum cadere poterat in Angelum, qui euidenter nouerat se à Deo omnino esse dependentem, ac sine debito vllo naturæ ea dona supernaturalia concessa sibi; vnde vix poterat ea sibi eo sensu arrogare. 9

Probatur, illud peccatum non potuisse esse impropriè superbiam.

Dices, Fuit præsumptio propria, quæ à rigorosâ superbiâ distinguitur: sed contrà, quia præsumptio dicit plus sibi arrogare quàm reuerà habeat; id autem est formalis superbia, nisi quæstio fiat de nomine.

Obiectio Prima. Refutatur.

Dices Secundò, Fuit inuidia, ex eo quòd humani-

Obiectio Secunda.

10 *Confutatur Primò.* manitati Christi, & non sibi communicata sit vnio hypostatica. Sed contrà Primò, quia infrà ostendam contra Suarium & alios, non potuisse reuelationem de eâ vnione dari in priori naturæ ante illud peccatum. *Secundò.* Secundò, quia si eam appetiit sibi inordinatè, fuit superbia formalissimè; si verò tantùm indignatus est, quòd alteri data fuisset, etiam ea inuidia debuit oriri ex superbiâ: dicit enim Augustinus libro 11. de Genesi ad lit. cap. 4. *Inuidia sequitur superbiam, non præcedit: non enim caussa superbiendi est inuidia; sed caussa inuidendi est superbia: cùm igitur* (addit) *superbia sit amor excellentiæ propriæ, inuidia verò odium felicitatis æternæ, quid inde nascatur, satis in promptu est.* ac si diceret: Non aliam ob causam inuideo alteri, nisi vel quia volo esse maior, vel quia volo esse minor: quod ad superbiam pertinet sine dubio. Hæc de re circa sententiam Scoti.

Primus amor dæmonis non debet luxuria vocari, vel peccatum aliquod. Quoad modum verò loquendi scilicet, vocare eum primum amorem sui solius *spiritualem luxuriam*, quia ad quæstionem de nomine spectat, non multum curo: cùm tamen dixerimus illum esse bonum, non debet peccati nomine dehonestari; & licet malus esset, non tamen video cur nimius amor sui debeat potiùs luxuria quàm superbiâ vocari: illa enim versatur circa carnis voluptates aut bona physica: quod nullo modo locum habet in Angelis; coniungere autem *luxuriam spiritualem* idem est ac dicere, *Corpus spirituale*. Superbia autem versatur circa excellentiam spiritus rationalis; maiorem ergo habet superbia ex hac parte conuenientiam cum amore nimio in Angelo, quàm eam habeat luxuria.

11 *Quæstio, qualisnam fuerit superbia Luciferi.* Statuendum ergo cum communi est, illud peccatum fuisse verâ superbiam. In quo puncto, etsi communiter omnes contra Scotum conueniant, laborant tamen in explicando, qualis ea superbia fuerit. quâ de re fusissimè communiter agitur. Breuiter nos rem totam expediemus.

SECTIO SECVNDA.

Quid de nimio affectu erga beatitudinem naturalem.

Prima sententia D. Thomæ. PRIMA ergo sententia, quam probabilem D. Thomas iudicat, & defendunt multi apud P. Suarez cap. 10. docet, eam superbiam fuisse nimium affectum beatitudinis naturalis. Nimietatem autem variè explicant.

SVBSECTIO PRIMA.

Aliquæ explicationes reiectæ.

Explicatio Scoti de nimietate affectus. Improbatur Primò. PRIMÒ Scotus dicit, excessum fuisse in maiori amoris intensione, quàm debuerit. Verùm, cùm (vt suprà insinuaui) intensio ex se augeat potiùs bonitatem quàm minuat, si cadit supra actû bonum, nisi vel prohibitâ specialiter sit, vel impediat alium actum, qui deberet tunc ex præcepto fieri; vel caussæt malum aliquod, vt in nobis solet, nocere valetudini, in Angelis autem de valetudine nullum fuerit periculum; de prohibitione verò speciali, etsi possibilis sit, nullum tamen vel leue indicium datur, quod de facto à Deo fuerit prohibitus ille actus, aut ea intensio. Denique nec apparenter dici potest, *Secundò.* Angelos eâ intensione occupatos non potuisse præceptum aliquod implere: ergo improbabiliter dicitur, eos ex maiori quàm debuerint intensione peccasse, si non assignetur malitia in obiecto amato. Adde, etiamsi peccaminosa *Tertiò.* fuisset ea maior intensio, non tamen ideò futuram intra speciem superbiæ.

Secunda Scoti explicatio de nimietate affectus reiicitur Primò. Secundò idem Scotus docet, excessum in eo fuisse, quòd citiùs, quàm debuerit, voluerit illam habere. Sed nec id sustineri potest, quia eam habuit congenitam ab instanti creationis: consistit enim in contemplatione & amore naturali Dei; vtrumque autem habuit ab initio; ergo non potuit de celeritate esse solicitus. Addo, *Secundò.* cùm ea beatitudo sit bona, non esse peccatum, velle eam citissimè habere, nisi fortè Deus illam non tam citò dare voluisset; non constat autem, à Deo ei fuisse dilatam. Tertiò, neque *Tertiò.* fuisset superbiæ actus desiderium eius anticipationis.

Potest ergo tertius excessus assignari, quòd 12 voluerit eam habere sine meritis, aut sine debitâ *Explicatio tertia.* caussâ, vel sine influxu Dei. Sed contrà Primò, *Contrà Primò.* quia beatitudinem naturalem habuit absq; dubio sine meritis. Contrà Secundò, quia optimè *Secundò.* nouerat habere se omnia essentialiter dependentia à Deo; quomodò ergo in rem etiam diuinitus impossibilem Angelus, carens omni errore ex parte intellectus, potuit efficaciter ferri? Tertiò, quia non satisfit per hunc appetitum *Tertiò.* communi Patrum modo loquendi, quo Angelum aliquid se valdè altius appetiisse dicunt.

Vasquez disput. 235. cap. 1. aliter eum ex- *Explicatio quarta P. Vasquez.* cessum declarat (& est quartus modus explicandi hanc sententiam) quòd scilicet Angelus contentus beatitudine naturali planè despexerit; & verò nec habere voluerit supernaturalem, imò illi displicuerit indigere supernaturali. Sed contrà, quia talis actus non est *Reiicitur.* superbia, sed potiùs pusillanimitas, aut animi abiectio. Certè, si rusticus contentus suâ casâ respuat principum aulas, non erit superbus, sed pusillanimis vel abiectus: constat autem ex suprà dictis, primum peccatum Luciferi fuisse superbiam. Respondebis: Pusillanimitas oriri so- *Replica dissoluitur.* let ex superbiâ, iuxta D. Thomam 2. 2. quæst. 133. ar. 1. ad 3. Sed contrà, quia id tunc præcisè contingit (vt ipse D. Thomas explicat) quando pusillanimis fidens suo iudicio, non credit aliis aientibus ipsum posse talem vel talem rem facilè consequi, ideoque despondet animum; Lucifer autem non supponitur errasse in iudicio, sed in nimio appetitu, ergo.

Quod verò dicitur displicuisse Lucifero, 13 indigere se beatitudine supernaturali, vel amasse *Reiicitur Secundò Vasquez explicatio. Prima ratio.* beatitudinem naturalem vt sufficientem, non videtur esse ad rem. Primò, quia eam indigentiam non impediebat dæmon, non appetendo beatitudinem supernaturalem: si enim ego valdè fameo, & indigeo extremè cibo, certè non occurro huic malo, non curando cibum; imò potiùs remedium aliud tunc non est quàm curare cibum. Secundò, quia non potuit ea beati- *Secunda ratio contra eam explicationem.* tudo naturalis iudicari simpliciter sufficiens respectiuè ad supernaturalem; ergo non potuit vt

sic-

Replica. sic amari. Respondet, apprehensam vt sufficientem, & sic amatam. id quod sine errore fieri *Contrà Primò.* potuit. Sed contrà Primò, quia sola apprehensio, maximè quando iudicatur contrarium, non sufficit ad amorem efficacem; ad quamdam autem vel complacentiam vel displicentiam sine dubio sufficiet: at difficile valdè est explicare, quomodo ea complacentia fuerit peccaminosa, *Secundò.* & quidem mortaliter, ac tam grauiter. Contrà secundò, quia, si per hunc actum ex solâ apprehensione ortum explicat Vasquez, peccatum Luciferi, faciliùs potuisset dicere, eum sine vllo errore apprehendisse æqualitatem cum Deo, eamque appetiisse immodicè; & per hoc magis declararetur superbiæ peccatum, quod Patres & Scriptura dæmoni videntur tribuisse.

14 *Quorumdam impugnatio insinuatur.* Omitto impugnationem quorumdam ex eo desumptam, quòd in Angelo, qui sine discursu iudicat, non videtur esse posse talis apprehensio: hanc, inquam, omitto, quia sine dubio in Angelo sunt multæ apprehensiones de obiectis impossibilibus, v.g. si hoc & illud esset possibile; nec sum iam solicitus, an illæ sint simplices apprehensiones, an verò iudicia conditionata; hoc modo, *Si tale obiectum esset possibile, hoc aut illud sequeretur:* ea enim diuersitas pro puncto præsenti est inutilis.

Reiicitur Vasquez principaliter Secundò. Secundò principaliter reiicitur Vasquez, quia, cùm Angelus nouerit, eam supernaturalem beatitudinem esse maximum suum bonum, in cuius comparatione naturalis vt nihilum deberet reputari, aliunde autem non peterentur ab eo ardua media; non videtur posse intelligi, quomodo siue ex superbiâ siue alio modo despicere potuerit eam beatitudinem supernaturalem, *Obiectio.* contentus solâ naturali. Dices, Ex nimio affectu erga beatitudinem naturalem potuit oriri actus superbiæ. ac si diceret: *Satis habeo in hac, non volo me ampliùs Deo humiliare, & ab eo per obsequia emendicare beatitudinem supernaturalem:* sicut si aliquis sciens, se ab alio posse superiori multa accipere, dùmmodo se humiliet, præstando ei sua obsequia; nolit autem ea dona, ne illi humilietur, sine dubio superbus erit.

15 Sic explicui olim eam sententiam Patris Vasquez, & dixi, probabile esse peccatum superbiæ ex nimio affectu erga beatitudinem naturalem; nunc verò re meliùs consideratâ ob duo displi-*Improbatur Primò.* cet. Primò, quia, cùm Angelus amauerit Deum naturaliter, vix videtur potuisse contemnere supernaturalem beatitudinem, ne cum auxiliis gratiæ ipsum etiam amaret supernaturaliter, quia amor ille secundus maximè est primo conformis; & potiùs naturaliter videbatur sequi, supposito primo, & suppositis viribus ad eum secundum, quàm ne illum haberet, tam ingentem fa-*Instantia respondetur.* cere iacturam. Neque contrarium persuadet instantia facta ex humanis: ibi enim non supponitur ille pauper priùs amasse alterum, cuius dona negligit, ne se illi humiliet: si enim illum amasset, non remisisset secundum amorem, maximè cum certitudine accipiendi tam gran-*Improbatur Secundò meliùs.* dia dona. Secundò, & fortiùs, quia, etsi tale peccatum in Angelo fuisset, non potuisset illud ex amore beatitudinis naturalis prouenire: quia, cùm eam non esset amissurus, etiamsi acquireret supernaturalem, non videtur posse amor naturalis inducere in contemptum supernaturalis; solùm ergò ideò potuit despicere supernaturalem, quia horrebat media, per quæ eam erat acquisiturus. Quod autem dicitur, illum non curasse supernaturalem; quia naturalis sibi videbatur sufficiens; continet grauem æquiuocationem in τῷ *sufficiens*: rogo enim quid denotat? an, quòd simpliciter non indigeat supernaturali. hoc quidem verum est, at inde non sequitur, naturalem esse caussam eius contemptus: nam, etiamsi careret naturali, non indigebat simpliciter supernaturali; ergo tunc amor naturalis impertinenter se habuit ad contemptum supernaturalis. Si τὸ *sufficit* dicat, *habeo satis*, etiam rursus est æquiuocatio, quid sit, *habeo satis*, id est, nolo plus; tunc id non prouenit ex amore præcedentis, sed ex pusillanimitate aut abiectione, quòd nolit plura: vnde non procedet illa volitio ex amore eius quod habet. Si verò τὸ *iam habeo satis* idem sit ac, hoc sufficit vt sim contentus; inde certè non sequitur, quòd non possit amare plura: ergo ille amor eorum quæ habet non videtur posse esse caussa non amandi alia, quæ cum præcedentibus sunt compossibilia, & incomparabiliter augebant felicitatem illius. 16 *Æquiuocatio declaratur.*

17 *Solutio quorumdã reiicitur Primò.* Hinc reiicitur aliorum solutio, quæ dicit, peccatum Luciferi fuisse, non positiuum contemptum, sed inaduertentiam ad supernaturalẽ beatitudinem, vnde eam non amauit: reiicitur, inquam, Primò, quia non ostenditur, quomodo id sit peccatum superbiæ, imò neque videtur fuisse vllum peccatum: nam amare naturalem, quandoquidem illa erat obiectum honestissimum, non fuit peccatum; omissio verò amoris circa supernaturalem etiam non fuit peccatum: non enim constat, fuisse impositum præceptum de illo amore; ex naturâ autem rei non est obligatio talem amorem eliciendi in vllo instanti, maximè statim in secundo creationis Angelicæ. Secundò, si ex inaduertentiâ eum amorem omisit, vix potuit esse vltra peccatum leue: non enim fuit inaduertentia affectata. Denique, licet omissio amoris supernaturalis esset peccatum, non tamen propterea ipse amor beatitudinis naturalis peccatum esset nec enim, vt malè Ferrara dicit, ille amor potuit esse caussa omissionis alterius amoris, quia cum eo amore cohærebat alter: ergo, quòd alter fuerit omissus, non actui, sed voluntati tribuendum est. *Secundò.* *Tertiò.*

SVBSECTIO SECVNDA.

Vltima sententia circa beatitudinem naturalem reiicitur.

Sextvs ergo & vltimus modus dicendi esse potest, Luciferum amasse beatitudinem naturalem super omnia, & in hoc excessisse. Hic tamen sicut & præcedentes displicet, quia, vt benè Suarius notauit, vel illa comparatio fuit expressa; ac si diceret, Malo beatitudinem naturalem habere quàm Deum, & quæcumque alia; hoc autem non pertinet ad superbiam: sicut qui plus amaret feminam quàm Deum, non esset superbus. Neque fortè potest concipi in Angelo clarè cognoscente infinitum excessum Dei respectu aliarum rerum, vt diceret expressè, Malo hanc creaturam quàm Deum. Denique non fit *Sexta explicatio aliorum impugnatur Primò.*

satis

18 satis Patribus (& hæc sit ratio vniuersalis contra totam istam sententiam, & omnes illius modos explicandi;) qui semper expressè docent, Luciferum perdidisse quæ habebat, eò quòd nimis magna appetiit. Ita Hieronymus in Ezech. 20. Anselmus lib. de Casu diaboli cap. 4. vbi hæc habet: *Voluit aliquid, quod tunc non habebat, nec tunc velle debebat.* & id denotant illa Prophetæ Isaiæ 14. verba de Lucifero: *In cælum conscendam, similis ero Altissimo.* quibus longè aliud innuitur, quàm illum fuisse contentum suâ beatitudine naturali.

Impugnatur Secundò auctoritate Patrum.

P. Tanneri sensus improbatur.

Vnde miror, Patrem Tannerum disp. 5. dubio 6. quæst. 4. dicere, hanc opinionem præ ceteris esse & maximè probabilem, & consentaneam Patribus: miror, inquam; nam licet fortè vnus aut alter videatur eam innuere; communiter tamen Luciferum ex nimio appetitu eorum quæ non habebat peccasse, audacter asserunt.

Obiectio ex Augustino & Ambrosio.

Respondetur Primò.

Secundò.

Quòd si obiicias rursum, aliquando à Patribus dici, dæmonem suâ pulchritudine inebriatum Deum contempsisse: ita enim August. lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 24. & 32. & Ambrosius Epist. 33. loquuntur. Responderi potest Primò, ibi solùm indicari, amorem naturalem sui fuisse Angelo occasionem vt superbè extolleretur; non quia amor ille fuerit peccatum, sed quia amore illo malè vsa est ipsius voluntas ad superbiendum. Secundò clariùs respondetur, Patres solùm innuere, eum superbiisse ex suæ pulchritudinis consideratione: quod longè aliud est à nimio amore suæ beatitudinis naturalis, prout docet sententia quam impugnamus. Potuit enim Angelus, suam perfectionem tam naturalem quàm dona gratiæ contemplans, quasi dicere, Hæc tanta perfectio debet esse caput ceterorum, & sic appetere potiùs nimium, quàm peccare contemnendo maiora.

Pater Granadus quid hic senserit.

19 Ad hunc sextum modum videtur collimasse P. Granadus tract. 13. disp. 2. docens, peccatum Luciferi constitisse in nimiâ complacentiâ erga se ipsum, quâ de suâ perfectione quasi propriâ, & non acceptâ, gloriatus fuit; additque, ad eam delectationem non requiri in intellectu iudicium, affirmans eam perfectionem non esse acceptam; tale enim esset erroneum; sed aliud diuersum affirmans, delectabile esse eiusmodi donis gaudere: tunc enim ea voluntas eis delectatur perinde ac si essent propria. Hæc ille.

Impugnatur P. Granadus.

Quæ tamen vix possunt benè intelligi, & quâ intelliguntur, sunt falsa. Nam si intellectus iudicat eam perfectionem omnino esse acceptam ab alio, quomodo voluntas potest delectari ac si esset propria, seu non ab alio? rogo enim, illud iudicium asserens, bonum esse delectari talibus bonis, dicitne, *bonum esse delectari illis vt non acceptis ab alio*; an verò simpliciter, *bonum esse illis delectari*? si hoc secundum, non poterit voluntas delectari illis vt non acceptis; quia nihil de hac conditione proponitur per iudicium quo dirigitur voluntas; & tunc ea delectatio erit honestissima, quia delectari de re honestâ, honestum est. Si verò iudicium dicat, *Bonum est delectari illis vt non acceptis*; in primis non videtur ostendi posse, in quo consistat ea bonitas delectationis de illis bonis sub eâ reduplicatione vt non acceptis. quam enim iam possem inuenire bonitatem in hac delectatione de me, vt non producto à Deo? Secundò, 20
quidquid de hoc sit, illud iudicium iam supponit possibilitatem delectationis de non acceptione, & solùm declarat illam delectationē esse bonam; ergo illud iudicium est reflexum supra delectationem illam; ergo non est illud quo delectatio dirigitur. Probo consequentiam: nam amor non dirigitur per actum intellectus, quo ipse amor reflexè cognoscitur; sed quo proponitur bonitas in obiecto, ad quod amor ille fertur: sicut actus, quo dico, *Bonus est amor Dei*, non sufficit ad amandum Deum; sed debet esse cognitio aliqua proponens bonitatem in ipso Deo qui amandus est per talem actum; ergo actus qui dicit, bonum esse gaudere de tali re vt non possessâ, supponere debet alium actum intellectus, quo proponatur bonitas illius rei vt non possessæ; ergo non sufficit solum illud iudicium; aliud autem non potest poni, nisi sit erroneum, ergo. Posset fortè responderi, dari tale conditionale iudicium, *Si ego essem independens à Deo, quam esset bonum*, & ratione huius gaudere. Verùm, licet simile iudicium de re impossibili non repugnet (vt dicam sect. 3. & 4.) in præsenti tamen non videtur esse ad rem; quia talis delectatio non potest ostendi peccaminosa, nisi ad aliud obiectum ex se malum extendatur. quod Granadus non assignat.

Impugnatur Secundò.

Responsio quorundam refellitur.

SECTIO TERTIA.

An ex appetitu beatitudinis supernaturalis Lucifer peccauerit.

SECVNDA, & magis ad veritatem accedens, sententia esse potest, Angelos peccasse affectu inordinato erga beatitudinem supernaturalem quâ carebant in primo instanti. Ita Thomistæ communiter cum D. Thomâ apud Suarium eo lib. 7. cap. 11. Ægidius, Heruæus, Richardus, Bassol. & Granadus tract. 13. disp. 2. Ratio huius sententiæ ea est, quia Angelus peccauit nimiùm appetendo proprium excellentiam: atque in nullâ alia re videtur ea excellentia consistere posse, quàm in supernaturali beatitudine, ergo. Quia verò beatitudo illa ex se est honestissimum obiectum, & propterea non videtur amor illius esse posse malus, diuisi sunt auctores in explicando excessu aut vitio eius amoris. Primò ergo nonnulli docuerunt, Luciferum ex errore putasse se propriis viribus naturalibus sine vllis meritis potuisse eam beatitudinem obtinere, ideò illam voluisse sine meritis habere. Hanc explicationem benè reiicit Suarius à num. 5. quia Angelus nouerat in primo instanti quando fuit in gratiâ, & benè operatus est, sibi esse possibilem aliam altiorem beatitudinem, ad quam, se ipsum comprehendens, noscebat se non habere vires sufficientes; & hoc quidem semper nouit; quomodo ergo potuit errare, iudicando sibi eam esse naturaliter possibilem? 21

Secunda sententia de peccato Luciferi proponitur.

Sequuntur hanc Diuus Thomas cum suis, Ægidius, Heruæus, &c.

Probatur.

In quo consistat vitium eius amoris.

Sententia prima reiicitur.

Dices, Potuit saltem Angelus iudicare, vel suis natu- 22

Obiectio.

naturalibus operibus posse se eam condignè promereri, vt iudicauit Pelagius; vel sibi eam beatitudinem deberi sine nouis meritis, ob solam naturæ excellentiam: non enim videtur reuelatum Angelo, quòd res supernaturalis non possit cadere sub meritum operis naturalis.

Respondent quidam Primò.

Hanc solutionem quoad possibilitatem talis erroris probabilissimam censent nonnulli; qui tamen addunt, nullum esse fundamentum ad iudicandum de facto illum habuisse, quia communiter omnes supponunt, Angelum sine errore præuio peccasse.

Secundò.

Secundò, quia si præcessit error culpabilis, iam præcessit ante illum aliquod peccatum. Et consequenter primum peccatum non fuit in appetitu beatitudinis; si verò non præcessit culpa in eo errore, non potuit esse peccatum, ex eo quòd illo errore ductus appetierit beatitudinem, ergo.

Non potuit extitisse error cum cognitione comprehensiuâ, quam Angelus de se & de suis operibus habuit.

23 Ego verò arbitror, stante cognitione comprehensiuâ, quam habebat Angelus de se, ac de suis operibus, non solùm non extitisse eum errorem, sed nec potuisse existere: nam quod dicitur, Angelum potuisse iudicare ob suam excellentiam sibi deberi beatitudinem, improbabiliter dicitur: cùm enim supponatur, illum iudicasse beatitudinem illam esse supernaturalem, repugnat in terminis, illum simul iudicasse sibi ob perfectionem suam naturalem deberi: omne enim quod debetur alicui rei naturali, naturale est eo ipso. quòd ex terminis quidem videtur manifestum: Angelo autem habenti eam perfectissimam sui cognitionem naturalem erat id magis adhuc notum quàm nobis; ergo non potuit simul & semel ea duo iudicia habere.

Non potuit Angelus iudicare beatitudinem bonis operibus naturalibus esse proportionatam.

Secundò, ob eamdem rationem non potuit censere eam beatitudinem operibus bonis naturalibus esse proportionatam, quia eo ipso iudicaret eam non esse supernaturalem, ergo non potuit talis error in Angelum cadere, stante alterâ cognitione naturali clarâ de se ipso.

Replica diluitur.

Quod autem dicitur, non fuisse illi reuelatum, visionem supernaturalem non cadere sub merita naturalia, non iuuat solutionem quam impugno: nam ex terminis independenter à reuelatione est certum, eo ipso quòd illa res sit supernaturalis, non posse deberi rei naturali; sed futuram supra exigentiam omnem & capacitatem talis rei naturalis, quandoquidem res supernaturalis ea est, quæ excedit capacitatem omnis rei naturalis.

Secundus modus explicandi P. Vasquez.

Secundus ergo modus dicendi sit Patris Vasquez eâ disp. 235. dicentis, sine iudicio vllo erroneo potuisse Angelum appetere visionem beatam sine meritis, ex solâ illius apprehensione.

Improbatur.

Verùm suprà reiecta est in simili ea doctrina de beatitudine naturali: nam quando stat iudicium clarum de contradictorio, non potest apprehensio sufficere ad eliciendum amorem ex se efficacem circa obiectum impossibile: aliqua autem simplex complacentia non repugnat, iuxta dicta suprà; ea tamen vix videtur esse peccaminosa, vel certè non erit adeò grauis.

Sententia Granadi etiam reijcitur.

24 Vnde etiam reijcitur Granadus tract. 13. disput. 2. docens, peccatum Luciferi fuisse affectum conditionatum, quo si potuisset habere sine meritis eam beatitudinem, illam voluisset habere. Reijcitur, inquam: nam affectus talis ex genere suo non est peccatum. Cur enim nos non possumus non peccando dicere, Si esset in meâ potestate producere in me statim visionem Dei, & amorem beatificum, vellem illum producere? certè talem actum nec peccati venialis damnare auderem; ergo, licet Lucifer potuerit habere similem complacentiam ex eâ apprehensione simplici beatitudinis, vt acquisitæ sine meritis, non potuit in eâ grauissimum ipsius peccatum consistere.

Tertius modus explicandi.

Ergo tertius dicendi modus sit, Luciferum peccasse, non quidem volendo expressè habere beatitudinem sine meritis, sed præscindendo ab illis, appetendo beatitudinem, non cogitando de meritis. Similem explicationem sect. 1. reiecimus circa beatitudinem naturalem. quod ibi diximus, huc potest applicari.

Reijcitur Primò.

Vnde hanc Primò sic reijcio, quia non constat de præcepto positiuo apponendi talem actum circa merita: ex naturâ verò rei non est peccatum, intensè optare videre Deum, etiamsi tunc non optet quis merita; alioquin omnes nos peccaremus quoties dicimus, *O si essem beatus, & Deum viderem!* nisi tunc dicamus simul, *O si haberem merita!* quod non potest probabiliter asseri.

Secundò.

Secundò, iam illud peccatum solùm esset omissionis: imò, si sine vllâ culpâ ignorauit eam obligationem, nullum esset, si cum culpâ ignorauit; ergo in eâ culpâ fuit primum peccatum, non autem in appetitu beatitudinis: neque esset tunc superbia initium eius peccati.

Quartus modus explicandi.

25 Quartus dicendi modus sit, Luciferum celeriùs appetiisse beatitudinem quàm Deus voluerit eam dare. Quam solutionem conatur P. Suarez fulcire eo cap. 11. videturque inde ampliùs declarari:

Confirmatur.

Opera bona supernaturalia facta ab Angelo in primo instanti fuêre libera, & in meis principiis condignificata à gratiâ (nam fuerunt posteriora) ergo habuerunt condignitatem sufficientem cum beatitudine; ergo potuit Angelus velle efficaciter vt sibi à Deo daretur beatitudo propter ea bona opera statim sine vllâ dilatione, ac sine nouis meritis.

Modus hic est possibilis; vtrùm autem de facto fuerit, incertum.

Hic modus dicendi in nostrâ sententiâ probabilis est quoad possibilitatem; an autem de facto eo modo peccauerit, incertum. Suarius dicit, per eum non exaggerari superbiam Luciferi. Ego satis graue illud iudico: nam, cùm Deus habeat ius tamquam supremus Dominus petendi à nobis omnia nostra bona opera, nullâ datâ retributione, & Angelus gratitudinis titulo, ob beneficium creationis & eleuationis ad statum supernaturalem, debuisset Deo offerre bona omnia opera quæ habuit in primo instanti: magna profectò superbia & arrogantia fuisset, non velle alia obsequia Deo offerre, sed pro illis primis sibi visionem beatam tamquam iam ex iustitiâ debitam arrogare.

Quinta explicatio aliorum.

26 Quintò potest dici, eum appetiisse in eâ visione singularitatem supra ceteros omnes Angelos; quia ex superbiâ potuit arrogare sibi in primo instanti maiora merita quàm vlli alteri Angelo, cùm tamen ipsi non constaret, quàm alij intensum habuerint amorem Dei.

Obiectio.

Dices, Visio etiam in eo gradu intenso est obiectum in se honestum, ergo illam amare non erit peccatum.

Respondetur ei obiectioni cum P. Suario.

Respondeo cum P. Suario, amare illam, quia honesta in se est, & vt Deo per

per illam valdè adhæreat Angelus, non esse peccatum, sed actum virtuosum; at eam summam intensionem amare, vt præ aliis emineat, quasi simul ibi velit, ne alij tantumdem habeant, esse affectum malum, & ad superbiam grauem pertinere: maximeque augeret eius grauitatem, si simul voluisset, ne homines ad eam visionem eleuarentur, etiam in inferiori gradu, quasi reputans indignum, creaturas inferiores Angelis ad tantam dignitatem euehi.

27 *Modus hic explicandi est possibilis.*

Modus hic dicendi possibilis est; quoad vltimum verò de volitione, ne homines illam visionem haberent, diceret aliquis de facto non repertum in Lucifero: nam peccatum ipsius fuit independens ab hominibus præuisis. de quo infrà fusiùs.

Replica confutatur.

Hæc tamen ratio non vrget, quia aliud est, peccatum Luciferi fuisse independens à peccato Adami, quatenus vt caussa illius supponebatur ad illud, iuxta dicenda infrà; aliud verò, fuisse independens à primâ creatione Adami, & eleuatione illius ad beatitudinem: hoc autem non potest probari, nisi simul dicatur, homines creatos ad reparandas ruinas Angelorum. quod valdè dubium est; & probabilius videtur, æquè Primò Deum voluisse & Angelos, & homines & vniuersum condere.

Reijcitur tamen ille modus.

Faciliùs ergo reijcitur ille modus dicendi, quia Patres communiter magis declarant peccatum Luciferi per appetitum nimium erga suam gloriam, quàm per hoc, quòd voluerit ne homines essent beati.

Potuit etiam Lucifer appetiisse comprehensionem Dei, &c.

Denique potest dici, eum appetiisse comprehensionem Dei; aut, si hoc non potuit, quia repugnat etiam diuinitus, saltem habere visionem omnium creaturarum in Deo; vel, si non omnium, saltem futurarum, ac consiliorum omnium Dei, quæ concedi diuinitus creaturæ possunt. In hoc modo dicendi nulla est repugnantia; & per eum rectè explicantur Patres aientes, nimium per se appetiisse Luciferum. an autem de facto ita peccauerit, omnino dubium.

SECTIO QVARTA.

Quid de appetitu æqualitatis cum Deo.

28 *Non potuisse Angelum appetere æqualitatem cum Deo, ait D.Thomas, Albertus, Bonauentura, & alij.*

HAC de re magna est inter Theologos dissensio: multi enim omnino censent impossibilem in Angelis talem appetitum: nam cùm voluntas non feratur in impossibile cognitum vt tale, Angelusque cognoscat sibi esse impossibile Deo in naturâ adæquari, non potuit eam æqualitatem appetere. Ita D.Thomas q.63. art.3. & 3. contra Gentes cap. 109. & qu.16. de malo art. 3. & in 2. dist.5. qu.1. art.3. Albertus art.3. Bonauentura, Ægidius, Durandus, Heruæus, Palatios, Malonius d. 6. Capreolus dist. 4. qu.1. Caietanus, Ferrara & alij Thomistæ super Thomam in locis allegatis, vt est apud Suarium eo lib.7. cap.12. n.3.

Contrarium sentiunt Scotus, Gabriel, Bassolis, & alij. Probatur ex ratione & ex locis Scripturæ.

In contrarium verò stant Scotus 2. d. 6. qu. 1. Gabriel art.3. dub. 2. Bassolis art.1. Maior qu.1. Lichetus ibidem, Vasquez disp. 234. cap.2. & alij apud eumdem Suarium eodem lib.7. c.12. num.1. Quorum fundamentum est, quia nulla est ratio cur dicatur talis appetitus impossibilis Angelo; imò illud Isaiæ 14. *Similis ero Altissimo*, denotare videtur talem fuisse de facto in Lucifero; item Ezech. 28. *Eleuatum est cor tuum, & dixisti: Deus ego sum, & in cathedrâ Dei sedi in corde maris.*

Confirmatur SS. Patrum testimonio, Nazianzeni, Gregorij Magni, & aliorum.

Patres id ipsum passim videntur innuere, maximè Nazianz. carm.6. & orat. 27. in suam defensionem, Gregorius Magnus, August. Ambros. Chrysost. Isidorus, Petrus Cellensis, Hugo de S. Victore, & alij apud eumdem Suarium ibi. Totam hanc difficultatem aliquot conclusionibus decidemus.

Conclusio Prima. Affectus efficax repugnat circa obiectum cognitum vt impossibile.

PRIMA SIT. Affectu efficaci de se non potest voluntas ferri in obiectum cognitum vt impossibile; ergo actu efficaci non potuit Lucifer appetere æqualitatem cum Deo, quàm sciebat omnino sibi impossibilem. Antecedens suppono ex libris de Animâ. Et ratio est, quia voluntas de se efficax tendit ad dandam existentiam rei; non potest autem tendere ad dandam existentiam, in quâ scit se omnino laborare inutiliter. Et iuxta hanc conclusionem explico D.Thomam & auctores primæ sententiæ.

29 *Conclusio secunda. Affectus aliquis simplicis complacentiæ non repugnat circa rem tam per accidens quàm per se impossibilem. Probatur Primò.*

SECVNDA CONCLVSIO. Affectus aliquis simplicis complacentiæ, seu conditionatè efficax, non repugnat circa rem tam per accidens quàm per se & essentialiter impossibilem. Probatur Primò, quia qui dolet de peccato à se commisso, habet eum affectum, vt, si posset, efficeret ne fuisset peccatum, & delectatur eâ cogitatione, *O si numquam peccassem!* cùm tamen iam sit saltem per accidens impossibile peccatum non fuisse. Similiter potest quis cogitare, *O si essem ego tam sanctus quàm Deus!* & hac cogitatione delectari: quæ delectatio sine dubio est possibilis, imò satis communis in multis aliis materiis.

Obiectio.

Dices Primò. Ad delectationem de eo obiecto requiritur, vt illud apprehendatur sub ratione boni ipsi amanti: atqui repugnat tale obiectum apprehendi vt bonum; apprehenditur enim vt destructiuum ipsius: nam, si ego essem Deus, non essem ego; ergo non possum gaudere de eâ æqualitate, etiam sub conditione impossibili apprehensâ.

Soluitur.

Respondeo: Sicut potest apprehendi vna conditio impossibilis, ita posse & duas; imò, quando ego apprehendo, si essem Deus, necessariò apprehendo me etiam manere, id est, si ego haberem immensitatem, æternitatem. quod obiectum sic apprehensum non est destructiuum mei, sed potiùs me ipsum maximè perficiens; ergo possum de eo sic cogitato delectari actu. Neque video quæ possit in hoc modo volendi esse difficultas.

30 *Tertia conclusio. Inefficax cõplacentia non est ex se mala essentialiter, etiam respectu diuinitatis.*

TERTIA CONCLVSIO. Hæc tamen inefficax complacentia non videtur ex se essentialiter esse mala, etiam respectu diuinitatis, nisi aliquid aliud ei addatur; imò potest esse honestissima: potest enim quis sanctissimè delectari cogitando & optando, *O si essem tam alienus à peccato quàm Deus, tam sanctus, tam misericors, tam bonus!* nam talis amor habet pro motiuo honestatem valdè intensè amatam; vnde, si præcisè in hac delectatione de æqualitate cum Deo sic consideratâ Scotus & ceteri ponunt Luciferi peccatum, improbabiliter meo iudicio discurrunt.

Quarta conclusio. Simplex affectus auferens Deo diuinitatem est peccaminosus.

QVARTA CONCLVSIO. Si affectus etiam conditionatus seu simplex talis esset, vt Deo auferretur diuinitas, & solus ipse Lucifer eam retineret; absque dubio esset grauissimè peccaminosus:

minosus: esset enim odium virtuale vel formale Dei; quale nunc habent dæmones optantes, ne Deus sit, vt eos non puniat, aut vt sic de Deo quodammodò vindicare se possint. Item, si talis affectus esset, vt ipse solus esset Deus, & supra alios, nullus autem ipsi esset æqualis; sine dubio esset grauissimè malus, & incomparabilis superbia; differret autem à præcedenti appetitu, quòd ille oriretur aut includeret formaliter odium Dei; hic autem solùm materialiter optaret malum Dei, non quà tale, sed vt ipse solus dominaretur, essetque superior omnibus. Et ex hoc capite probabiliter dicitur incepisse peccatum Luciferi à superbiâ.

Affectus item de eminentiâ super omnes est peccaminosus.

31 *Sententia quorumdam de tali affectu.*

Nonnulli, qui simpliciter possibilem reputant talem affectum, censent tamen non potuisse de facto dæmonem per illum incepisse: nam vel ille affectus includit odium Dei; vellet enim non solùm se esse Deum, sed & Deum suâ priuare diuinitate ex odio in ipsum: & talis affectus iam videtur supponere necessariò priùs deprauatam incredibiliter voluntatem & Deo summè infensam. quis enim optat alicui, cui non malè afficitur, summum malum? vnde peccatum Luciferi tunc temporis non à superbiâ, sed ab odio Dei incepisset. est autem etiam tunc valdè difficile assignare caussas, quæ tantum accendissent odium. Si verò dicatur ille appetitus non in odio Dei, sed in amore excellentiæ propriæ, summæ ac infinitæ in omni genere radicatus; adhuc quæritur, an ille appetitus propriæ excellentiæ fuerit distinctus, & præcedens desiderium illud æqualitatis cum Deo, an verò ambo sint vnus idemque actus.

Si talem affectum Lucifer habuisset, non à superbiâ, sed ab odio peccatum eius incepisset.

Angelus non potuit appetere excellentiam vt sic, sed tantùm determinatam.

Primum dici non potest. Primò, quia Angelus non habet conceptum confusum excellentiæ vt sic, sed simul determinatè huius & illius excellentiæ; ergo non potuit appetere excellentiam summam vt sic, sed talem, vel talem, diuinam v.g. & tunc ille appetitus iam non distinguitur à secundo, qui idem formalissimè amat. Sed nec dici potest secundum, scilicet præcessisse talem affectum: nam tunc temporis non incepisset superbia Luciferi ab appetitu æqualitatis cum Deo, sed ab alio priori depravato. Nec item potest dici, eum appetitum nimiæ excellentiæ includi in ipsâ velleitate æqualitatis cum Deo: nam tunc non videtur esse graue peccatum, sed per modum simplicis complacentiæ in excellentiâ impossibili leuiter cogitatâ, vt conuenienti, &c.

Affectus de suâ excellentiâ non poterat præcedere desiderium de æqualitate cum Deo.

32 *Confirmant idem suam sententiam auctoritate D. Thomæ & locis sacræ Scripturæ.*

Vrgent hoc ex D.Thomâ qu. 16. de malo, art. 3. ad 9. vbi docet, peccatum Angeli de facto non fuisse per modum simplicis complacentiæ, sed per modum intentionis & electionis ordinatæ ad executionem & consecutionem rei concupitæ: id enim denotare videntur Isaiæ verba 14. cap. *Dicebas in corde tuo: In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, ascendam super altitudinem nubium, & similis ero Altissimo.* Quæ omnia significant conatum magnum, & maiorem multò quàm sit ea velleitas; *Si essem sicut Deus.* Confirmant id ipsum verba ea Ezech. 28. *In multitudine negotiationis tuæ.* negotiatio enim circa aliquod possibile versatur.

Obiectio.

Quòd si respondeas, etiam in velleitate circa aliquid impossibile esse aliquam negotiationem aut conatum; vt patet in peccatore, qui vellet, quantum est ex se, ne fuisset peccatum (quod tamen iam est impossibile) & in eo actu doloris laborat, adhibetque suum conatum. Et sanè quodcumque obiectum appetierit Angelus, debuit solam velleitatem habere, quia in eius potestate non erat consequi illud obiectum, sed à Dei voluntate res tota dependebat: vnde respectu Angeli idem erat, ac si ipsi Angelo esset impossibile tale obiectum.

33 *Impugnatur ea obiectio. Duplex velleitas datur. Prima.*

Si hæc, inquam, respondeas, insurgunt hîc auctores distinguendo duas velleitates; vnam ex intentione circa rem simpliciter possibilem, & quæ supponit voluntatem omnino determinatam ad aliquid, vt v.g. in peccatore, qui omnino est efficaciter determinatus ad non peccandum, & optat remitti sibi peccata. quæ duo possibilia sunt simpliciter; & ad hunc finem obtinendum adhibet dolorem, lacrymas, pœnitentias, &c. Respondent hi auctores, solutionem datam num. præced. probare optimè, circa talia obiecta posse esse negotiationem cum velleitate. Addunt tamen, alteram esse velleitatem *Secunda.* quæ circa obiectum omnino impossibile versatur, & non procedit ex affectu aliquo efficaci de vllo obiecto possibili: & in hac censent non habere locum eam vim & conatum voluntatis, seu negotiationem. Quod ego hoc exemplo declaro: De facto dæmones, post maximam etiam obstinationem, velleitatem habent, ne Deus existat; at quia obiectum est simpliciter impossibile, non adhibent ad hoc vlla media, nec conantur, nec negotiantur: nam licet occupentur circa impediendam extrinsecam gloriam Dei, de ipsâ tamen existentiâ Dei non sunt laboriosè soliciti, sed per puram velleitatem id desiderant; ergo aliquid aliud diabolus appetiit, quodque absolutè consequi poterat per vehementem illam suam negotiationem.

34 *Replica supra facta dissoluitur.*

Ad illam replicam, quòd scilicet eadem sit difficultas in quocumque alio bono à diabolo appetito; nam illud non erat in potestate ipsius; non respondent hi auctores; dici tamen potest etiam tunc locum habere negotiationem, vt voluntas alterius ad hoc concedendum flectatur, & sic tandem obtineatur res illa: at si à nemine ea produci possit, vbi erit conatus & negotiatio? Concludunt ergo, de facto non peccasse Luciferum ex appetitu eius æqualitatis cum Deo.

Potuit esse tale peccatum in Lucifero; an autem fuerit, dubium est.

Hanc doctrinam, quæ est Patris Suarez, ideò fusiùs proposui, quia rem totam videtur declarare, & probabilis valdè est. Nihilominùs tamen censeo, probabilius etiam de facto potuisse tale peccatum in Lucifero esse primum, & iuxta illud rectè explicari tam Scripturæ quàm Patrum loca. Dico *potuisse de facto*: nam, vtrùm illud actu fuerit, non possumus facilè determinare: in actibus enim liberis non benè ex possibilitate infertur actus ipse; ex Scripturâ verò non constat determinatè, quale fuerit illud peccatum.

Intentio finis non debet necessariò distingui ab electione mediorum.

Ergo ad obiectiones positas dico, ex P. Suarez doctrinâ, quam suprà contra Scotum tetigimus, non esse necessarium, vt intentio finis sit semper actus distinctus ab electione mediorum, seu quasi mediorum; sed posse vnico actu statim

35 *Ad obiectiones suprà factas respondetur*

statim ab initio amari vtrumq; vnico actu, quod & in libris de Animâ fusiùs probaui. Ex quo principio facilè respondeo, propositâ Angelo bonitate delectabili in hoc, quòd est summam habere excellentiam, quâ supra omnes esset, ac nullũ supra se haberet; ac simul cognito, ad hunc finem esse vtile, si per impossibile ipse solus esset Deus, & Deus esset Angelus; cognito prætereà, in hoc appetitu esse malitiam moralẽ summam, vtpote qui in nimiam excellentiam inordinatè ferretur, & quo Deo quasi affectiuè infinitum bonum auferretur; nihilominùs raptum eâ bonitate excellentiæ indiuisibiliter in vnum affectum produsse, quo & simul omnem excogitabilem excellentiam habere volebat, & ob eum finem delectabatur etiam de Deo destructo, & se in locum Dei subrogato, ac si vnico actu dixisset, *Vellem summam habere excellentiam, ita vt ego essem Deus, & Deus esset mihi subditus.* In quo affectu non potest vllus negare fuisse grauissimam malitiam & superbiam; ad illum autem non requiritur præcessisse aliam voluntatis depravationem. Et certè talis affectus satis innuitur in locis Scripturæ & Patrum. Quod verò dicitur, Angelos non cognoscere confusè, admitto; at vt diceret, *Summam, quâ maior esse non potest, vellem habere excellentiam*; & in conceptu non cogitaret expressè de diuinâ, sed alio actu distincto, non est necessaria confusio: vel certè dici potest, eum considerasse ipsammet diuinam excellentiam, non quà honestam, sed quà supra alios eminet; & eâ bonitate solâ perpensâ etiam cum destructione Dei impossibili, prorupisse in actum suprà positum, vbi nihil est de confusione.

Licet Angelus non cognoscat confusè, poterat tamen appetere summam omnium excellentiam.

36 *Respondetur tertiæ obiectioni.*

Ad illud de negotiatione & volitione efficaci facilè respondetur ex eodem etiam P. Suario, admittente non vnum aut duos solùm, sed multos superbiæ actus in dæmone. Dico ergo, postquam semel peccauit eo appetitu superbissimo & arrogantissimo, lapsum in alia peccata, quæ quodammodò videbantur vtilia ad eam excellentiam, si non totaliter, saltem ex parte obtinendam: & Primò, non voluisse Deo subesse, non quidem essentialiter (quia hoc etiam erat impossibile simpliciter) sed vt nulla ei ponerentur præcepta, vt daretur visio sine aliis meritis nouis, vt ipse esset caput omnium Angelorum, & suasionibus alios, vt sibi non vt Deo parerent, pertrahere voluisse. in quo valdè multum & nimium poterat esse de affectu efficaci & electiuo, vt ait D. Thomas; de negotiationis multitudine, iuxta Ezechielem; de consensu super astra, id est, supra Angelos, de similitudine cum Altissimo, iuxta Isaiam.

Obiectio.

Dices: Si Lucifer optabat similitudinem cum Deo, ergo optabat vt etiam Deus maneret, & consequenter iam non peccabat. Patet prima illatio, quia similitudo essentialiter includit duos.

Solutio.

Respondeo, eo sensu intelligendam eam similitudinem, vt voluerit Lucifer tunc esse, sicut Deus de facto est; hoc est, vt, sicut Deus de facto nullum sibi parem habet, ita etiam Lucifer nullum haberet sibi parem. In quo grauissimam superbiam contineri, dubitare nemo potest. Mihi autem maximè probabile videtur per ea verba affectum eiusmodi declarari: cum enim omnes ferè Patres & Theologi in eo loco credunt significatum esse Luciferi peccatum. Si autem solum explicetur de affectu conditionato, quo voluisset Lucifer Deo in totâ suâ infinitâ dignitate & maiestate permanente esse illi similis, si hoc non repugnaret, vt si quis diceret, *O si essem tam sanctus quàm Deus!* nullum habuisset peccatum; necessum est, vt explicemus eum locum de affectu tali, quo ex se optasset Deum carere diuinitate, vt vel sic ipse solus esset supra omnia alia; non quia odio haberet Deum, sed quia ad maiorem sui excellentiam apprehendebat vt valdè vtilem eam Dei carentiam, & sui in locum Dei substitutionem. Et verò huic sententiæ & explicationi valdè fauent Patres pro secundâ sententiâ citati suprà. Et vel hinc mihi valdè fit probabile, etiam de facto ita contigisse; nec video, quid singulariter obijci possit in contrarium.

Probabile est, quòd de facto dæmon talem excellentiam appetierit.

SECTIO QVINTA.

Quid de appetitu vnionis hypostaticæ.

DIFFICVLTAS hæc potest tractari independenter à decretis, quæ de facto Deus habuit de eâ vnione in remedium peccati; vt sic autem, nulla est quoad possibilitatem difficultas: potuit enim Deus dæmoni reuelare, se velle homini eam vnionem concedere, aut præcisè illam esse possibilem; & tunc dæmon vel inuidere eam homini, vel pro se inordinatè illam appetere, & quasi vi eam à Deo extorquere, obijciendo, æquius esse, vt sibi nobilissimæ creaturæ quàm homini concederetur. Hoc ergo casu, quia facili, omisso, illud in præsenti difficilius, an, stantibus decretis præsentibus de incarnatione Christi, locum habere potuerit tale peccatum, & quidem vt primum esset: nam de facto post incarnationem sine dubio inuident Christo eam vnionem.

Potuit Deus reuelare homini vnionem hypostaticam.

37 *An, stantibus decretis præsentibus de incarnatione, potuerit dæmon peccare inuidendo vnionem hypostaticam.*

Scotus, qui Christum venturum docuit, etiamsi Adamus non peccasset, & Suarez, qui ferè ex toto Scotum sequitur, Tannerus item, qui Christum primum omnium prædestinatum dicit; consequenter affirmant, etiam de facto locum habere potuisse tale peccatum. Eam sententiam absolutè defendunt Viguerius, Iacobus de Valentiâ, Catherinus, Naclantus, Richardus, Ascanius Martinengus, & alij apud Tannerum dub. 4. num. 15. & Suarius cap. 13. num. 13. Granadus verò noster suprà disp. 2. ait, etiamsi peccatum Angelorum fuerit priùs præuisum per scientiam mediam quàm aduentus Christi; nihilominùs tamen Deum vnico indiuisibili decreto voluisse Christum mittere, Angelos creare, & eis reuelare eam incarnationem; vnde ipsi posteà occasionem acceperunt peccandi ex inuidiâ in Christum Dominum.

Affirmant potuisse Scotus, Suarez, Tannerus, & alij.

Sententia P. Granadi.

38 *Mysterium incarnationis non fuit Angelis reuelatum ante peccatum eorum.*

IVDICO tamen PRIMÒ cum P. Valentiâ qu. 14. puncto 3. Vasquez disp. 233. cap. 2. & multis aliis recentioribus, Angelis ante peccatum non fuisse reuelatum mysterium incarnationis vt futurum; ideòque occasione illius vt futuri, eos peccare non potuisse de facto. Pro conclusione hac suppono, quod in 3. parte tradidi, decretum scilicet incarnationis fuisse post præuisum Adami peccatum, & consequenter etiam

Probatur conclusio.

etiam post præuisum Angelorum peccatum; ergo non potuit eis ita reuelari ante peccatum, vt caussa esset peccati ea cognitio incarnationis. Antecedens probatum inde suppono, ex eo quòd Christus de facto venit in redemptionem generis humani, non venturus, si homo non peccasset. Ergo non priùs Deus decreuit Christum quàm viderit peccatum hominum; ergo & scientia de Christo futuro, & consequenter reuelatio de Christo (quæ est post scientiam) debuit esse post præuisum peccatum Adami & Angelorum, quia horum peccatum fuit caussa peccati Adami; ergo non potuit illud peccatum occasionem sumere ab eâ scientiâ: non enim inter duo potest dari mutua dependentia à priori tam in genere caussæ physicæ quàm moralis.

Contra hunc discursum nonnulla possent obijci, è quorum solutione meliùs ipsius efficacia intelligetur.

Obiectio Prima. Obijcitur ergo Primò, quia, etiamsi Christus non esset venturus nisi Adamo peccante, potuit tamen prior esse intentio de Christo mittendo, quàm peccatum ipsum absolutè præuisum; sic enim nos diximus alibi, præfinitam fuisse gloriam ante præuisionem absolutam meritorum; & tamen, si non essent futura merita, non esset futura gloria; ergo stat optimè decretum de Christo primum esse, & tamen dependere à fututitione peccati. Huic argumento

39 *Respondet P. Vasquez.* P. Vasquez responderet, eamdem esse difficultatem de gloriæ præfinitione, & vtrumque repugnare, ob paulò antè dicta; ego tamen longè tum ab hac solutione. Ideò libentissimè obijcienti concedo, potuisse Deum, præuiso per mediam scientiam hoc ordine, *Si creauero Angelos, peccabunt; si peccauerint, & creauero Adamum, ipsi inducent in peccatum Adamum, & in eo totum genus humanum; & tunc potero in redemptionem mittere Verbum:* his, inquam, præuisis, potuisse sic incipere; *Volo mittere Verbum in Redemptorem, & ad hoc volo creare Angelos & homines, ac permittere eis peccatum illud.* Et hoc concedo P. Granado suprà: quod videtur etiam sentire Tannerus 3. parte, Suarez & alij, licet hi vltimi (Granado excepto) non videantur in hac doctrinâ consequenter locuti; quatenus dicunt, non posse Deum præfinire pœnitentiam efficaciter ante præuisum absolute peccatum, eò quòd cogeretur amare peccatum ad eam pœnitentiam necessarium; ergo cùm ad finem illum antecedenter à Deo intentum, Christi scilicet vt Redemptoris, sit non minùs requisitum peccatum quàm ad pœnitentiam; tam enim redemptio non est sine peccato, quàm non potest esse sine illo pœnitentia; ergo necessariò Deus ex vi illius intentionis cogitur ad amandum peccatum, sicut ex intentione efficaci pœnitentiæ, putant hi cogi ad amandum idem peccatum.

Respondetur obiectioni melius.

Replica diluitur. Quòd si respondeant, non cogi Deum, nisi præcise ad permittendum peccatum; optimè respondebunt: at debuissent eamdem solutionem applicare etiam pro pœnitentiâ. Vnde consequentiam solam dixi desiderari in hac doctrinâ, quam Granadus tenet, qui eam permissionem docet posse effectum pœnitentiæ antecedenter efficaciter volitæ. de quo fusè egi in materiâ de prædestinatione.

Ergo ad rem nostram, admissâ eâ prioritate decreti vt possibilis, addo contra Granadum & alios, per eam non explicari, quomodo peccatum Angelorum occasionem sumpserit ab incarnatione: nam recurrendo ad ipsam scientiam mediam, quâ Deus vidit, Si creauero Angelum, peccabit; iam eo ipso cognouit ibi Deus qualitatem illius peccati, & contra quam virtutem, ac ex quâ cognitione in Angelo esset proditurum: tunc autem non cognouit ibi quidquam de reuelatione incarnationis vt futuræ: nam ea reuelatio ortum habuit ex præuiso eo peccato; ergo non potuit ipsa reuelatio præuideri per scientiam mediam, vt caussa eiusdem peccati. Alioquin peccaret, quia sciret esse futuram incarnationem; & futura esset incarnatio, quia peccaret. quæ est mutua prioritas omnino repugnans in sententiâ Suarij, Tanneri, Granadi, & aliorum, cum quibus iam ago. Ob camdem rationem hi tres, & quicumque benè defendunt electionem ad gloriam ante præuisa merita absoluta, post præuisa tamen conditionata, dicunt per mediam scientiam, quâ Deus præuidit, *Si dedero Petro auxilium tale, conuertetur,* &c. per eam, inquam, præuisionem non videri adhuc electionem efficacem ante merita, ita vt dicat ea sententia, *Si dedero Petro auxilium sub electione efficaci, conuertetur:* hæc enim scientia necessaria est; nam repugnat simul esse electionem efficacem Dei, & non esse conuersionem. Nos autem scientiam mediam damus Deo de obiecto libero; illam verò priorem omnes nos habere possumus, etsi non simus dij, secundam verò non; deinde sequeretur, voluntatem non videri liberè conuerti, sed necessariò; quia omnia ea, quæ per scientiam mediam videntur, vt caussa ante operationem sub eâ conditione, *Si voluntas habuerit talem cognitionem & tale auxilium,* &c. ea, inquam, omnia se habent ex parte actus primi; supponuntur enim necessariò vt conditiones à priori requisitæ, aut etiam vt caussæ: atqui totum id quod præcedit in priori naturæ, si necessariam habet connexionem cum effectu, tollit libertatem illius, vt suppono aliunde contra prædeterminantes; ergo ea electio, seu ea reuelatio de futuro Christo præuisa per scientiam mediam, tamquam aliquod antecedens eam scientiam, tolleret libertatem & eius operationis præfinitæ, & peccati Angelorum; ostendo euidenter illationem: nam, vt paulò antè dixi, præfinitio efficax operationis bonæ, vel electio efficax ad gloriam, vel scientia de Christo futuro ad redimendos homines, necessariam habent connexionem; illæ cum operatione, hæc verò cum peccato: repugnat enim reuelari à Deo, Christum venturum ad saluandos homines à peccato occasione diaboli tentantis commisso, nisi illud peccatum & tentatio diaboli, ac peccatum eiusdem in rerum naturâ exstiturum sit; ergo, si ea reuelatio est in priori naturæ ad ipsum peccatum, tollet libertatem illius. Confirmatur: Ideò, iuxta communem sententiam, scientia Dei de peccato futuro non tollit libertatem, quia non præsupponitur priùs naturâ ad peccatum: si enim supponeretur, cùm alioquin sit connexa essentialiter, esset suppositio antecedens, & tollens libertatem; ergo, si eam reuelationem Dei dica-

40 *Posita prioritate huius decreti, adhuc non explicatur, quomodo peccatum Angelorum sumpserit occasionem ab incarnatione.*

Confirmatur ex periculo tollendæ libertatis.

41

Declaratur illatio.

Confirmatio.

dicamus præextitisse priùs naturâ ad futuritionem conditionatam, omnino tollet libertatem.

42 *Obiectio Secunda.*

Objicies fortè Secundò: In nostrâ sententiâ electio ad gloriam non præcedit futuritionem conditionatam boni operis; & tamen præcedit absolutam, idque sine libertatis præiudicio; ergo etiam possemus dicere, illam reuelationem de futuro Christo non præcessisse futuritionem conditionatam peccati Angelorum; sic verò absolutum peccatum, vnde potest esse caussa peccati vt absolutè futuri. *Responsio.* Respondeo euidenter, quia vel in statu absoluto ponitur aliud specie peccatum, ab eo quod est præuisum per scientiam mediam, vel non: si non ponitur aliud, cùm illud non fuerit circa vnionem, sed ab hac independens; teneo intentum, scilicet, in statu absoluto eos non peccasse ex inuidiâ ratione vnionis, aut nimij erga illam affectus, desumptâ occasione ex eâ præuisâ vt futurâ in homine. Si verò dicatur in statu absoluto esse peccatum aliud, ergo iam mutatur status quæstionis, & tunc scientia media de eo altero peccato diuerso erit in præsenti impertinens; ablatâ autem scientiâ mediâ, multò minor relinquitur locus ad ponendum illud idem peccatum, quod supponebatur ante Christum futurum, sumpsisse occasionem à futuro Christo: exemplum autem de electione ad gloriam non est ad rem; nam electio non influit in actus meos, nec me dirigit, nec per illum actum ego eam amo. Vnde rectè potest poni in statu absoluto, non immutando statum conditionatum; at reuelatio seu cognitio reuelationis de eo mysterio essentialiter est requisita ad actum inuidiæ ob eam vnionem, vel ad actum superbiæ, de quo hîc agimus. Vnde non potest poni in statu absoluto, si præuisa non est in conditionali: vel si ponitur in absoluto, non debet esse motiuum caussa aut occasio ad illud peccatum prærequisita.

43 *In doctrinâ P. Granadi etiam non potest defendi ea opinio.*

Hinc constat, nec per P. Granadi doctrinam posse defendi eam priorem opinionem: quòd enim vnico actu intentionis fuerit volitus Christus & Angelus, non facit vt & respectu peccati ipsius Angeli fuerit priùs naturâ reuelatio de Christo futuro, & simul Christus ideò esset futurus, quia futurum erat peccatum. In quo puncto magis consequenter loquitur Suarius, qui Christum venturum dicit, etiamsi Adam non peccasset: rectè enim tunc cohæret cum eo decreto peccatum Luciferi ex inuidiâ ob eam vnionem concedendam Christo.

Obiectio Tertia.

Objicies vltimò contra conclusionem: Aliquot Patres videntur denotare, diabolum peccasse ex inuidiâ contra Christum Dominum. *Tribuitur Bernardo, Ruperto, & aliis.* Pro quo citari solet Bernardus variis in locis: verùm ipsemet P. Suarius, qui contrariam tenet sententiam, fatetur non fuisse à Bernardo id expressè affirmatum. Tribui etiam solet Ruperto, Tertulliano, Irenæo, Nysseno & Cypriano.

44 *Respondetur.*

Respondeo, eumdem Suarez non fidere iis testimoniis, quia vel non est in eis sermo de primo lapsu; vel non loquuntur Patres de inuidiâ contra Christum.

Non potuit de facto Lucifer peccare, ideo quòd noluerit adorare Christi humanitatem.

Hinc infero etiam, non potuisse de facto Luciferum peccasse, eò quòd noluerit se humiliare Christo Domino, eiusque humanitatem adorare. Ratio enim à me allata generalis est quia tunc non potuit habere cognitionem de Christo. *Explicantur Patres.* Quòd si aliqui Patres contrarium videantur insinuare, vt Epiphanius & Moyses Barcepha aliique apud Suarez à num. 28. non propterea nostra sententia deserenda est: Patres enim probabiliter quæsierunt aliquas caussas peccati, quia nihil determinatè in Scripturâ reuelatum est: non est autem mirum, si vnus vel alter aliquam haud ita solidam tradiderit. Aliqua verò loca ex Scripturâ quæ Suarius adducit, ipsemet fatetur habere posse alias explicationes; vnde non vrgent. *Scripturæ loca etiam non vrgent.* Præcipuus est ad Hebræos 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli:* quasi iam semel illum adorare debuissent, cùm primum creati sint. *Respondetur Primò.* Verùm facilè respondetur, *τὸ iterum* non cadere supra adorationem, sed supra introductionem. *Secundò.* Secundò potest intelligi ibi prima adoratio primogeniti vt Dei, non vt hominis. *Tertiò.* Tertiò dico, posse eam introductionem primam esse, cùm post viam Angelorum eis est reuelatum hoc mysterium: de reuelatione verò in primo aut secundo Angelorum instanti nihil penitus S. Paulus.

Potuit Lucifer de facto peccasse appetendo vnionem hypostaticam.

SECVNDÒ CENSEO, potuisse nihilominùs etiam de facto peccare Luciferum circa vnionem hypostaticam, si Deus eam non vt futuram in Christo (hoc enim iam est reiectum) sed vt possibilem reuelasset Lucifero; ipse autem tunc illam ob excellentiam suam, & vt aliis esset superior, inordinatè appetiisset. Et hoc modo probabile est, etiam de facto peccasse. Possuntque in hoc sensu intelligi Patres, qui aliquid innuunt de peccato Luciferi ratione vnionis.

45 *Obiectio Prima.*

Verùm objicies Primò cum nonnullis: Angelus non potest appetere vnionem hypostaticam, quia per illam eius essentia destrueretur: non enim maneret idem Angelus qui nunc est. *Respondetur.* Respondeo, obiectionem nullius esse momenti: nam natura angelica integra maneret; quòd autem eius subsistentia mutaretur, esset maximum illius bonum. Vnde nos possumus eam etiam appetere, nihil curando de subsistentiâ; & siue dicatur manere idem homo, siue non. quod sanè ego parum pro me curarem, dummodò talem haberem vnionem.

Obiectio Secunda.

Secundò objicies: Vnio hypostatica est maximum bonum morale & summa sanctitas: atqui appetere summum bonum & summam sanctitatem, non est peccatum, sed actus valdè bonus; ergo Angelus non peccauit eam appetendo. *Respondetur.* Respondeo, posse etiam ob malum finem eam appeti, si v.g. ob excellentiam, & vt esset superior aliis, ac in contemptum aliorum.

Obiectio Tertia soluitur.

Hinc soluitur tertia obiectio, quòd scilicet talis appetitus solùm potest esse malus, quia prohibitus lege positiuâ (nam obiectum ex se bonum est;) peccare autem contra prohibitionem positiuam non est peccatum superbiæ. Soluitur, inquam, quia iam ostendi, apponendo illi malum finem sine alio positiuo præcepto, posse esse malum talem appetitum, & ad superbiam propriè spectare.

Addo, etiamsi prohibitus esset ille actus, solùm positiuè posset è superbiâ in eo peccare, si ex contemptu Dei, aut cogitando sibi tam excellenti personæ non debere imponi præceptum, illud transgrederetur. Tertiò denique dico, 46

etiam

Potuit etiam peccare Lucifer importunè extorquendo à Deo vnionem hypostaticam.
etiam in modo potuisse esse peccatum, si importunè eam vnionem vellet à Deo extorquere.

Obiectio Quarta. Respondetur.
Obijcies Quartò: Non poterat eam appetere Lucifer sine errore; decretum enim erat à Deo illam non dare Angelo. Respondeo, à me supponi, solùm tunc reuelatam possibilitatem illius simpliciter; vnde sine errore potuit optare, vt Deus sibi eam liberaliter daret. Alias obiectiones, quæ magis sunt pro primâ nostrâ conclusione, quatenus conantur euincere, non potuisse Luciferum in Christum ex inuidiâ peccare, quàm contra hanc vltimam, omitto prudens.

SECTIO SEXTA.

Quid de inuidiæ affectu in homines.

Vtrùm alia dona diabolus homini inuidere potuerit.
OCCASIONE sententiæ præced.sect. discussæ de inuidiâ dæmonis respectu vnionis hypostaticæ, inquiri potest, an saltem alia dona inuidere diabolus homini potuerit. Quæ difficultas potest tractari, vel supposito præsenti decretorum diuinorum ordine, vel simpliciter & secundùm se.

Respondetur affirmatiuè.
Breuissimè respondeo, tam secundùm se, quàm supposito hoc ordine decretorum, locum habuisse peccatum Luciferi ex inuidiâ in hominem, tam circa bona naturalia quàm circa supernaturalia gratiæ, & visionis beatæ.

47 *Probatio quorumdam improbatur.*
Non defendo hanc sententiam cum aliquibus, qui arbitrantur fuisse dæmoni reuelatam prædestinationem Adami, & ob eam arsisse inuidiâ: censeo enim Adami & omnium hominum prædestinationem, quod alibi probaui, fuisse post Christum; ergo cùm paulò antè ostenderim, nec Christum potuisse eis reuelari ante peccatum, multò minus potuit reuelari prædestinatio Adami, aut alicuius alterius hominis; ergo neque potuit inde occasionem inuidiæ sumere. *Probatur melius conclusio.* Aliunde ergo probanda est nostra conclusio, quia, licet prædestinatio Adami & hominum fuerit post Christum; eleuatio tamen Adami & totius generis humani ad ordinem gratiæ fuit antecedens peccatum ipsum Adami, & consequenter potuit ea eleuatio reuelari Angelis: probabilissimum enim est de facto, in eodem signo hominem & Angelos fuisse decretos & eleuatos ad gloriam. tunc autem optimè intelligitur, quomodo ante peccatum Angeli potuerit esse notitia, & de creatione hominis, & de eleuatione illius ad ordinem supernaturalem; ergo ex hoc capite potuit occasionem inuidiæ habere, si voluit ex suâ nequitiâ illam arripere.

Quæritur, qualis inuidia potuerit esse in dæmone. Prima quorumdam sententia; & fundamentum illius proponitur. Secunda aliorum sententia.
Nunc oportet videre, qualis potuerit illa esse, & ex quibus donis. Primò enim quidam dixere, eum inuidisse homini perfectionem naturalem, quâ ad imaginem & similitudinem Dei creatus est. Quorum fundamentum maximè desumitur ex aliquibus Patrum locutionibus; in quibus insinuatur, dæmonem inuidisse homini imaginem Dei; homo autem sine dubio est imago Dei ex naturâ suâ. Alij verò arbitrantur, Angelum posse homini inuidere vnionem hypostaticam, cetera verò nequaquam. Quorum ratio fortè illa est, quia in aliis donis ipse est superior homine, ergo non habet locum inuidia.

48 *Potuit dæmon inuidere homini tam dona naturalia quàm supernaturalia.*
Dicendum tamen, tam naturalia quàm supernaturalia dona posse ex se homini inuideri ab Angelo. *Probatur ab experientiâ.* Quod probatur Primò ratione vniuersali desumptâ ab experientiâ, quâ constat manifestè, sæpè homines inuidere inferioribus etiam ea dona quæ sunt propriis inferiora. *Confirmatur ratione à priori.* A priori id potest confirmari: nam quò altior quis est & superior aliis, eò videtur esse gloriosior; ergo potest quis, vt maiori æstimatione dignus iudicetur, optare non solùm vt alius ingenio sit sibi inferior vtcumque, sed vt planè longo excedatur interuallo; & sic de aliis donis, proportione seruatâ; ergo benè potest diabolus inuidere homini inferiori se alia dona etiam inferiora tam naturæ quàm gratiæ.

Obiectio. Respondetur Primò.
Dices, Ille affectus non tam esset inuidiæ quàm superbiæ: habet enim pro motiuo maiorem suam excellentiam. quod est obiectum superbiæ. Respondeo me idem dicturum de affectu, quo ille vnionem hypostaticam inuideret; vbi tamen obijciens veram agnoscit inuidiam: nam etiam ideò dæmon inuider alteri vnionem, quia vellet sibi eam excellentiam. quod videtur esse motiuum superbiæ. *Secundò.* Respondeo absolutè ex dictis suprà, omnem inuidiam essentialiter præsupponere superbiam. quod etiam Augustinus ibidem relatus expressè docuit; addit autem inuidia vltra affectum propriæ excellentiæ, odium alienæ, siue hæc sit minor quàm propria, siue maior. totum autem hoc inuenitur in nostro casu.

49 *Obiectio Secunda. Respondetur.*
Dices Secundò, Non potuit Angelus homini inuidere perfectionem ipsi homini essentialem, qualis est esse in naturâ imaginem Dei. Respondeo, potuisse non solùm optando ne homo produceretur, & vt sic ne existeret alia imago Dei præter ipsum; sed potuisse etiam conditionatè optare ne homini talis ratio imaginis esset essentialis, eo modo quo ex odio Dei desiderant de facto dæmones ne Deus existat.

Obiectio Tertia.
Dices Tertiò, Si Angelus speraret se habiturum hominem sibi subiectum, parum poterat curare, quòd ille esset ad imaginem Dei; imò id debebat optare, vt sic potentioribus & melioribus dominaretur: inde enim maior ipsius appareret excellentia. Quòd si tunc doluisset de hominis productione, magis ad odium illius quàm ad inuidiam pertineret. Non videtur autem credibile, Angelum ante deprauationem voluntatis habiturum caussas odij in hominem.

Confirmatur obiectio Primò.
Confirmatur Primò, quia eodem modo possemus dicere, etiam Luciferum inuidisse aliis Angelis se minoribus. quod tamen videtur durum. *Confirmatur Secundò.* Confirmatur Secundò, quia, si animæ rationales sine corporibus à Deo fuissent productæ, non habuisset Angelus motiuum cur illis inuideret magis quàm aliis Angelis, ergo neque nunc hominibus; quia corpus non est motiuum inuidiæ. Ratio à priori videtur esse, quia creatura rationalis maximè appetit suam excellentiam inter creaturas sui ordinis & generis, cum quibus politicam rempublicam constituat; ergo non poterat ille optare vt omnes essent irrationales, seu non imagines Dei in naturâ. 50

Suarij sensus circa propositam quæstionem.
Propter hoc argumentum opinatur P. Suarez, non esse probabile, de facto dæmonem inuidisse homi-

homini eam naturalem perfectionem; sed solùm quòd homo in statu innocentiæ acceperit multa dona naturalia indebita, Angelo verò nihil tale omnino fuerit datum; vel quòd homini subiecerit Deus inferiores creaturas, Angelo verò non subiecerit hominem: in quo videbatur Deus partialis fuisse erga homines; vel denique quòd fuerit homo eleuatus ad dona gratiæ & gloriæ, maximè vnionem hypostaticam; in qua maior inuidiæ reperitur occasio. Testimonia verò illa, quæ denotant dæmones inuidisse homini imaginem Dei, de imagine supernaturali, non de naturali, interpretatur.

Quò maior est dignitas, aut minùs debita subiecto, eò maiorem inuidia inuenit segetem. Libenter admitto, Patri Suario faciliùs excitari inuidiam propter capita ab ipso recensita, quàm ob alia naturalia: nam quò maior est dignitas, aut minùs debita subiecto, inuidia maiorem inuenit segetem. At nego propterea non fuisse etiam locum, vt Angelus de facto inuideret alia naturalia dona, vel similitudinem naturalem ipsi homini identificatam. Vnde ad obiectionem respondeo, & in primis illam retorqueo: si enim, quia maior est excellentia præesse

51 *Respondetur obiectioni Primò eam retorquendo.* nobilioribus, non poterat dæmon inuidere homini nobilitatem naturæ rationalis, etiam ex eodem capite, neque poterat illi inuidere, quòd fuisset ad gratiam eleuatus, dummodò non haberet tantam quantam ipse. idem infertur ex aliâ confirmatione de excellentiâ inter personas sui ordinis: non enim tanti æstimare debebat Lucifer suam beatitudinem, si inter homines non videntes Deum, nec in cælo existentes, de eâ quasi se iactare posset, quàm si inter eosdem beatos & conciues cæli. Quæ ratio etiam habet locum, licet dæmoni non fuisset homo propriè subiectus: non enim solùm est gloriosum dominari magnis, sed etiã esse maiorem magnis.

Respondetur absolutè. Ideò absolutè respondeo, superbiam & inuidiam aliquando habere affectus quasi contrarios, ex contrariis motiuis ad apprehendendam excellentiam. Sic nonnulli reges censent, maiorem esse ipsorum gloriam, si habeant subditos diuites, potentes, &c. ob rationem in obiectione positam. Alij verò è contrario censent, maiorem esse suam auctoritatem, si ipsi omnia habeant, & subditi in eorum potestate sint tamquam mancipia. hoc enim modo altiùs ipsi extollunt capita. Quo etiam modo maior Dei est excellentia, distare infinitè à creaturâ, quàm finitè; ergo ex hoc capite tam potuit Angelus inuidere dignitatem naturalem hominis, vt sic propria ipsius altior longè appareret quàm aliena: sicut quia gloriosius est magnis præesse, potuit illis optare etiam maiora, quàm à natura homo haberet.

52 *Respondetur ad rationem à priori.* Ad rationem à priori, quòd persona rationalis maximè suam dignitatem inter alias rationales personas æstimet, respondeo fortè, eâ conuinci, Angelum non inuidere omnibus creaturis naturam rationalem, sed velle vt aliquæ sint, cum quibus ipse agere queat, & quæ illum æstiment; optare tamen ne sint multæ, ne ex hoc capite vilescat etiam propria excellentia; vel fortè dici potest, vt in præcedenti, oriri ex eâ superbiâ affectus contrarios: vt enim æstimetur à pluribus, optat plures esse; vt verò magis ipse singularis sit, optat paucos sibi esse similes.

Hinc dico, eodem modo posse inuidere non solùm hominibus, sed etiam Angelis inferioribus, aut æqualibus; quia tamen quò magis ad vnum pertinent genus aut speciem, videtur esse connaturalior amor; in amato autem non ita facilè quis inuidet dona, ideò nec tam facilè aliis Angelis quàm hominibus aut animabus separatis (de quibus eadem est ratio cum hominibus) inuidere posse credendus est: licet (vt verum fatear) ex contrarietate motiuorum inuidiæ & superbiæ, aliquando etiam magis quis sibi similioribus videatur inuidere. *Poterat inuidere dæmon dona naturalia & supernaturalia tam homini quàm Angelo.*

Hæc dicta sint circa possibilitatem huius affectus: nam vtrùm de facto fuerit in Angelo, res est dubia, vt de plerisque superiùs enumeratis diximus. *Vtrùm talis inuidia de facto fuerit in Angelo, dubium est.*

SECTIO SEPTIMA.

Quam aliam excellentiam Lucifer potuerit appetere.

MVLTI tam Scholastici quàm Patres videntur supponere, Luciferum appetiisse ceteris præesse: nam & hoc est obiectum valdè possibile & connaturale personæ rationali, & ad eius excellentiam maximè pertinens. Huius sententiæ auctores vide apud Suarium cap. 14. num. 2. *Sententia quorũdam, quòd dæmon appetierit ceteris præesse.*

Difficultèr tamen hac sententiâ declarari potest, quis sit ille primatus: si enim præcisè sit excedere ceteros in perfectione, hoc iam à se habebat; supponimus enim illum fuisse supremum inter omnes: quòd si non erat, sed ex inferioribus, tunc ille excessus erat ei impossibilis naturaliter; ergo non potuit illum velle, nisi iuxta dicta suprà de æqualitate cum Deo, & aliis excellentiis impossibilibus, inefficaciter & per velleitatem: qui affectus non adeò fuisset peccaminosus, nisi habuisset adiunctum aliud motiuum. Si verò ille primatus sit per potestatem supra omnes Angelos alios, rectè ostendit suprà Suarius, in primis non potuisse cum appetere potestatem physicam, id est, vim producendi illos, aut influendi in eos, aut eis vtendi tamquam instrumentis physicis: nam vel talis eleuatio implicat contradictionem; vel si possibilis est, iuxta probabiliorem sententiam, certè parum ad Angelum spectabat; & cùm iam videret eos productos, otiosè id appetiisset. Adde, si id appetiisset, non facilè habiturum sibi consentientes ceteros Angelos: reliqui enim libentiùs à Deo immediatè, quàm ab vna aliâ creaturâ procederent. Quæ ratio vrget etiam contra omnes modos explicandi primatum supra Angelos: semper enim reliquis erat gloriosius, subesse Deo immediatè, quàm creaturæ. 53 *Impugnatur ea sententia Primò.* *Impugnatur Secundò.*

Restat ergo primatus moralis, id est moralis potestas mandandi, dirigendi, &c. alios Angelos tamquã politicum eorum caput; imò & homines etiam ipsos. Et hoc vltimum appetiisse insinuat Basilius homil. 22. de humilitate, & Bernardus serm. 17. in Cantica. De hoc primatu dico Primò, fuisse obiectum ex se appetibile ab Angelo, & in eo appetitu potuisse peccare; vtrùm autem de facto ita contigerit, non facilè potest decidi. Probabile satis est, cum tunc de hominibus 54 *Primatus moralis fuit appetibilis ab Angelo.*

De facto talem appetitum non habuit nec respectu hominum, nec respectu Angelorum

minibus non fuisse solicitum, cùm adhuc illi non essent producti, nec tanta videretur excellentia Angeli, hominibus sic præesse; quoad superioritatem verò respectu Angelorum, illud maximè probabile quod suprà notaui, ceteros omnes illi contrarios futuros, si talem supra illos affectasset potestatem, quæ in aliorum cedebat detrimentum.

Quartus primatus per negationem. Non potuit dæmon appetere exemptionem à subiectione, loquendo respectu aliorum Angelorũ: nen potuit etiam velle non conseruari à Deo: potuit velle eximi ab omnibus præceptis Dei.

Quartò, potest primatus explicari per negationem, quasi voluerit nulli subesse. Sed statim hîc occurrit dubium, an nulli præter Deum; & hoc, si ipse fuit supremus inter Angelos, iam à se habebat, nec necessarium fuit illud appetere vt absens. Si verò includatur etiam Deus, vt nec illi subesse voluerit; rursus quæritur, an noluerit ab eo pendere in suo esse & conseruari: hoc autem erat impossibile simpliciter; vnde non nisi appetendo deitatem poterat id optare. Si verò intelligatur de subiectione quoad præcepta alia, eum scilicet voluisse ne Deus quidquam ei præciperet, sed vt relinqueretur suo iuri, sine dubio potuit id appetere; at cùm non constet, Deum illi posuisse vllum præceptum positiuum, non fuit necessarium illud desiderium; & nisi fuisset ex aliquo valdè malo fine, non videtur adeò peccaminosus talis appetitus.

Vltimus primatus, appetere pro Deo haberi, & coli. Neutrum potuit habere ab aliis Angelis Lucifer.

55 Vltima excellentia, quam potuit Lucifer appetere, videtur esse non iam vt esset in se Deus, sed saltem, vt omnes eum pro Deo haberent, aut vt Deum colerent. Neutrum tamen habet locum respectu aliorum Angelorum: nam illi euidenter noscebant Luciferum esse puram creaturam, vnde nec vt Deum poterant illum reputare, nec ei diuinos honores deferre. Et certè in hoc puncto habuisset etiam contrarios alios Angelos, à quibus tales honores petiisset, ergo hoc non potuit nisi inefficaciter, sicut & æqualitatem cum Deo, appetere. Quod ad cultum verò diuinum, ab hominibus illum sine dubio post peccatum insatiabiliter expetit: nihil enim adeò auidè quærit; quàm vt colatur vt Deus. At pro primo peccato non videtur id fuisse possibile, quia tunc nondum erant homines creati, nec erat cur de tali re in futurum esset solicitus; vel certè quia (vt Suarez notat) illud genus peccati iam supponit voluntatem valdè deprauatam.

Cultum diuinum ab hominibus expetit.

Poterant in Lucifero esse omnes species superbiæ. Fuisse arrogantiam, præsumptionem, ambitionem, vanam gloriam in Lucifero, asserit Suarez.

Ex dictis omnibus concluditur, in Lucifero potuisse esse omnes ferè species superbiæ, quas in præcedentibus breuiter nos tetigimus. Qui ad longum rem hanc tractatam videre velit, legat cap. 15. Patris Suarij: vbi probat arrogantiam, quâ sibi plus tribuit Lucifer quàm sit, aut mereatur; præsumptionem, quâ se plus facturum credidit quàm posset; ambitionem, quâ nimiam excellentiam appetiit; & vanam gloriam, quâ inaniter gloriatus fuit de suâ perfectione, repertas fuisse in peccato Luciferi, siue in vnico actu omnes illæ malitiæ siue in diuersis fuerint.

Præsumptio duplex.

56 Circa præsumptionem verò ego aliquam inuenio difficultatem; nam duobus modis accipitur: Primo, vt est opposita spei diuinæ, quæ sperat à Deo gloriam per merita; præsumptio ergo in hoc sensu videtur ferri in gloriam sine meritis. dubium autem valdè est, vtrùm de facto ex tali affectu peccarit. vide num. 23. & 24. Adde, cùm, teste ipsomet, in hoc sensu accepta includat spem obtinendi rem desideratam, imò in eâ spe nimium excessum; & Lucifer nullam habuerit probabilitatem (etiamsi id optauerit) de obtinendâ gloriâ sine meritis, aut vnionem hypostaticam, quia nullum habebat fundamentum, vt opinaretur sibi ea sine meritis danda; imò fortè sciebat, Deum contrarium decreuisse; non videtur, potuisse habere præsumptionem circa illud punctum, sed potiùs desperationem, quæ in præsenti non fuisset peccatum; nam desperare id quòd certò constat Deum non velle dare, non est peccatum.

Non potuit Lucifer habere præsumptionem circa vnionem hypostaticam.

Obiectio.

Dices, Lucifero non constitit de eâ resolutâ voluntate Dei, ergo potuit sibi persuadere, se extorturum à Deo & gloriam sine meritis, & vnionem hypostaticam: ex quo capite sine dubio potuit habere præsumptionem illam, quæ opponitur desperationi, & peccare per excessum etiam contra spem. Respondeo, quoad gloriam videri omnino certum, ipso primo instanti fuisse Angelis reuelatum, Deum non velle illis dare gloriam, nisi per merita; quoad vnionem hypostaticam dixi suprà dubium esse, an eam tunc cognouerint saltem vt possibilem. Respondeo Secundò, Esto non constiterit de voluntate contrariâ, debuisset saltem habere aliquam probabilitatem, quòd Deus ea sibi concessurus esset; alioquin non potuisset illa sperare, multò autem minùs potuisset delinquere per excessum seu præsumptionem, quasi certò ea sibi promittere: atqui nullam de concedendâ vnione & gloriâ sine meritis probabilitatem habuit; ergo non potuit per præsumptionem iuxta hanc acceptionem circa ea peccare.

Respondetur Primò. *Secundò.*

Secunda acceptio præsumptionis.

57 Secundo modo accipitur præsumptio pro voluntate faciendi res maximas, quæ in se sunt supra vires ipsius personæ, & simul cum persuasione aliquâ, quòd reuerà eas efficiet: iudicat enim eas non esse supra se. Occasione verò huius explicationis, quærit hîc fusè Suarius, an magnanimitas, cui per excessum præsumptio opponitur, sit idem quod humilitas. de quo nos fusiùs in propriis locis. Breuiter tamen dico cum eodem Suario, humilitatem non dicere totum quod magnanimitas: nam illa solùm inclinat ad abiectè de se sentiendum, seu non præsumendum de se plus quàm possit; at hæc inclinat ad efficiendas res arduas, quas tamen possit cum auxilio diuino, vnde videtur præsumptio non opponi humilitati directè, sed magnanimitati; quia tamen magnanimitas includit humilitatem, tamquam vitantem extremum vnum vitiosum, scilicet velle plus efficere, quàm reuerà homo queat, & illud extremum dicitur præsumptio; iudico præsumptionem in hoc secundo sensu etiam opponi humilitati. quod haud ita benè videntur multi negare.

Humilitas non dicit totum quod dicit magnanimitas.

An arrogantia sit idem vitium quod præsumptio, dubium est.

58 Quoad arrogantiam item, an sit idem vitium cum præsumptione, dubium est. Affirmat Suarez. Ego dicerem præsumptionem includi in arrogantiâ; non è contrario: nam arrogat sibi multum sine dubio, qui iudicat plura se posse facere quàm possit, & tentat re ipsâ illa efficere; at non solum hoc dicit arrogantia, sed independenter à voluntate quidquam magnum aggrediendi potest quis plus sibi tribuere, v.g. de sanctita-

sanctitate, de nobilitate, de pulchritudine, &c. quod sine dubio ad arrogantiam spectat. Video tamen posse fieri de nomine quaestionem,& saepè etiam eiusmodi magnam de se aestimationem vocari praesumptionem; ideoque etiam aliquando pro eodem omnino vsurpari arrogantiam ac praesumptionem. sed de hoc alibi.

Licet non repugnet Lucifero talis praesumptio, de facto tamen in illo non fuit.

Ad lineam nostram de Angelis redeuntes, dicimus,etiamsi eiusmodi praesumptio absolutè in Luciferum cadere posset, non tamen esse probabile, de facto fuisse; quia semper ad talem praesumptionem videtur requiri aliquis defectus in cognitione, vel potiùs aliquis error, qui de facto in Angelis pro eo primo instanti non admittitur.

SECTIO OCTAVA.

Quid de impatientiâ & irâ in homines.

59 PRÆTER superbiam potuisse in Lucifero inuidiam in homines reperiri, explicuimus suprà; vbi, quî à superbia distinguatur, obiter insinuauimus: illum autem in statu damnationis inuidiâ in homines tabescere, est certo certius. De primo verò peccato ante damnationem, dixi potuisse cadere, dubium verò, an de facto in eo fuerit. Posset tamen adhuc inquiri, vtrùm potuerit ipsimet Deo inuidere. Putant aliqui probabilius non fuisse capacem. Primò, quia inuidia est inter non multùm distantes, iuxta Aristotelem lib. 2. Rhetoric. cap. 10. Deus autem à Lucifero distat infinitè, ergo. Secundò, inuidia est tristitia de felicitate alienâ; sed in primo instanti non potuit esse ea tristitia: nemo enim tristatur de felicitate alienâ, nisi quatenus illam apprehendit vt contrariam sibi, vel vt diminuentem suam; nam tristitia est de malo; ergo debet felicitas aliena concipi vt mala: sed in primo instanti felicitas Dei non poterat concipi vt contraria Angelo; nec effectiuè, quia nihil mali caussabat in Angelo; nec obiectiuè, quia inter ea quae infinitè distant nulla est comparatio, nec vnum obscuratur per aliud, ergo.

In hominem daemonem inuidiam habere certum est.

Non potuisse daemonem Deo inuidere probant aliqui Primò. Secundò.

Confirmant

Confirmatur: Angelus nec potuit appetere crescere in se vsque ad Deum; nec è contrario vt Deus minueretur vsque ad se: vtrumque enim est impossibile, & contra bonum ipsius Angeli, ergo. vnde fit, vt etiam inter Angelos inferior non possit inuidere superiori suam felicitatem. Denique, Lucifer cognoscebat totam suam felicitatem pendere à Dei felicitate; ergo non poterat de illâ per inuidiam tristari.

60 Nihilominùs tamen ego non video, cur eodem modo quo in primo instanti Angelus ob nimium appetitum excellentiae potuit optare Deum non esse, non etiam potuerit Deo inuidere, quatenus ex Dei infinitâ excellentiâ magis minuebatur aestimatio & excellentia Luciferi. Vnde obiectionem retorqueo contra eius auctorem,& magis confirmo meam sententiam: nam quò alterius scientia magis distat à meâ, eò mea minor apparet, & minùs aestimatur. Vnde pulchrè Psalmista nos ante Deum tamquam nihilum esse docuit; & Iob de nostrâ iustitiâ comparatâ Dei iustitiae, tamquam pannus menstruatae. Circa quae verba ad nostrum propositum benè discurrit Gregorius Magnus. Quid ergo superbo peius accidere potest, quàm nihilum reputari? ergo eò maximè potuit Deo inuidere, quò illum se infinitè superiorem agnoscebat. Et hinc prima ratio ex Aristotele deducta, & secunda, quae solùm est declaratio prioris, reiicitur.

Probabilius est, quòd potuerit daemon Deo inuidere. Argumentum primum aduersariorū retorquetur.

Primum & secundum argumentum hinc reiicitur.

Ad confirmationem respondeo, Sicut eius auctor docuit, Angelum potuisse saltem conditionaliter appetere aequalitatem cum Deo, & nec ibi apprehendisse rationem mali per eam conditionalem, *Si ego ipse per impossibile essem Deus*, &c. ita potuit dolere seu tristari quòd ipse non esset Deus, vel quòd Deus esset infinitè perfectior se. Nec video quare contra hanc tristitiam obiiciatur, eam cum Deo aequalitatem esse malam Angelo: nam in eo iudicio conditionali iam excluditur ea malitia. Vnde à contrario infero, etiam Angelum inferiorem suo modo potuisse superiori inuidere, etiamsi non possit illum nec diuinitus adaequare.

Confirmationi occurritur.

Ad vltimam dico, esto Lucifer nouerit se à Deo conseruari, ab eo productum, &c. & ex hoc capite illum non potuerit vt sibi efficienter malum iudicare; potuisse tamen formaliter seu obiectiuè vt sibi malum illum apprehendere, iuxta paulò antè dicta, & de illo ob eam rationem tristari. 61

Respondetur vltimo argumento.

Occurrit post inuidiam impatientia; vel quia haec oriri saepè solet ex inuidiâ, vel è contrario. Impatientia caussat inuidiam, vt docuit Tertullianus libro de Patientiâ. Suppono, Angelum ex se capacem esse patientiae, quia haec non solùm versatur circa mala sensus, sed circa dolores & molestias animi; & fortè ibi maximè locum habet. Imò haud improbabiliter aliquis diceret, Deum ipsum habere veram patientiam; quod passim Scriptura testari videtur; non quia dolorem habere possit, sed quia mala extrinseca & iniurias sibi illatas patientissimè tolerat. Quo posito,

Angelus capax est patientia.

Etiam Deus probabiliter habet veram patientiam.

Multi censent, in Angelis ante damnationem non potuisse esse impatientiam ab inuidiâ distinctam. Probant inde, quia impatientia supponit tristitiam, vel dolorem: inde enim quis est impatiens, quòd dolores vel tristitias non ferat aequo animo: at Lucifer in viâ non habuit dolorem aut tristitiam ante inuidiam; ergo ante illam non potuit esse impatiens; imò nec iam in inferno potest habere impatientiam de bono alterius, nisi praecedat inuidia, per quam illud bonum displiceat, vt malum Lucifero. Haec tamen ratio multum probat, scilicet, nec quidem post inuidiam posse esse propriam impatientiam ab eâ inuidiâ distinctam: nam bonum alterius vt tale, non est mihi malum, neque est obiectum impatientiae, nisi iudicetur vt mihi malum; displicere autem in eo sub hac ratione est formalissima inuidia, ergo. Nec potest dici, tristitiam ex eâ inuidiâ ortam esse materiam impatientiae; hoc, inquam, dici non potest: nam ea tristitia est ex se mala moraliter, & consequenter non debet patienter tolerari, sed potiùs debet deponi; ergo non potuit habere impatientiam propriam, iuxta doctrinam eorum cum quibus ago, etiam post inuidiam. 62

Ante damnationem non potuisse in Angelis esse impatientiam, probant aliqui.

Ratio aduersariorum nimium probat.

Replica diluitur.

Addunt iidem, multò probabilius posse attribui

bui Lucifero motum iræ distinctæ ab impatientiâ : nam impatientia versatur circa tristitiam, quæ ibi non habuit locum; ira verò circa vindictam, quam poterat saltem inefficaciter appetere; vel contra Deum, vel contra homines, si illis inuidisset.

63 *Potuit propria impatientia locum habere in Lucifero. Probatur.*

Censeo tamen etiam propriam impatientiam potuisse locum habere in Lucifero: pro quo sumo hoc principium contrarium his auctoribus, scilicet patientiam posse etiam esse de malo extrinseco, antequam transeat ad caussandam tristitiam, vel dolorem intrinsecum. Non enim solùm dicitur habere patientiam, qui famem, sitim doloresque corporis tolerat; sed multò magis ille qui mala extrinseca, infamiam v. g. contumelias, &c. æquo animo tolerat: neque puto vllum dicturum, hominem sanctissimum, qui auidissimè optat pati pro Christo; illum, inquam, cùm datâ occasione contemnitur, non posse exercere actum patientiæ, nisi priùs tristitiam aut dolorem habeat de eis contumeliis. Imò ego dicerem, quo minùs ille de eis tristatur, & quo libentiùs habet mala illa extrinseca, eò maiorem exercere patientiam. Et sanè ita omnes homines supponunt; & nisi faciamus quæstionem de nomine circa significationem vocis *patientia*, non videtur id posse negari.

Cur dæmon non debuit esse impatiens.

Hinc infero, eo ipso quòd diabolus inuenerit aliquam rationem mali extrinseci sibi vel in existentiâ Dei, vel in existentiâ hominis, quatenus propria dignitas inde minui quodammodò videbatur, debuisse iure naturæ eam rationem mali qualem qualem patienter tolerare; quòd si non tolerauit, eò ipso fuit impatiens. Ex hac autem impatientiâ orta est inuidia: eò enim quòd impatienter tulit malum extrinsecum, inuidit; non verò è contrario, ideò impatienter tulit, quia inuidit. Vnde iure merito Tertullianus (quem immeritò aliqui reiiciunt) dixit libro de Patientiâ: *Diabolus decepit hominem, quia inuiderat; inuiderat autem, quia doluerat; doluerat autem, quia patienter vtique non tulerat.* vbi caussam inuidiæ dolorem, doloris verò impatientiam de eo malo extrinseco benè posuit. Non curo iam, vtrùm ea inuidia fuerit in primo instanti, an in statu damnationis: solùm enim induco Tertullianum, ad ostendendum impatientiam posse antecedere, imò ordinariè semper ab illâ inuidiam oriri; ideoque Luciferum fuisse etiam in primo lapsu capacem illius, siue de facto ita contigerit, siue non.

Vnde inuidia in eo orta. *Auctoritate Tertulliani confirmatur.*

64 *Potuisse iram in Lucifero esse certum est, & consequenter patientiam & impatientiam.*

Secunda pars doctrinæ suprapositæ, quòd scilicet potuerit esse ira in Lucifero, vera est; inde tamen formo argumentum hoc contra priorem partem doctrinæ eorum auctorum, & pro præcedenti nostra resolutione: nam ira est affectus vindictæ in alium, quem reputat sibi nociuum aut malum; ergo locus est tunc patientiæ, vt scilicet æquo animo toleraret illud malum, seu illud nocumentum, quod ex alio sibi apprehendit prouenire: tam ergo est locus pro patientiâ, & consequenter pro impatientiâ, quàm pro irâ.

SECTIO NONA.

Quid de aliis speciebus peccati: vbi, quid sit de facto probabilius.

Odium Dei & blasphemia habuit locum in Angelis.

De odio Dei diximus suprà, Angelum esse capacem illius; de blasphemiâ eodem modo etiam dicendum est, posse in illum cadere: sine dubio enim potuit exteriùs alios inducendo ad peccatum loqui de Deo iniuriosè, ac de se magnificè. quæ est propria blasphemia.

Iniustitia etiam cadit in Angelum

Circa iniustitiam potest etiam esse difficultas, an cadat in Angelum. Censeo omnino cadere secundùm se: potest enim homini in famâ detrahere iniustè, potest bona illius vsurpare: & eodem modo respectu aliorum Angelorum. Dico *secundùm se*, quia modò circa homines & Angelos non potuit in viâ eam habere; non enim fuerunt homines; circa alios verò Angelos non fuit materia, potuit tamen circa Deum, quem per peccatum lædi contra iustitiam alibi ostendi.

65 *Obiectio.*

Dices, Sine permissione diuinâ potest dæmon homini aut Angelo nocere; ergo etiam ex se numquam committit iniustitiam, quia Deus est dominus hominis, & dat illi ius in hominis bona, dum permittit ea damna. Ob hanc obiectionem putat P. Tannerus vix cadere in dæmonem tale peccatum. Verùm obiectio leuis est, & quæ benè considerata eodem modo habet locum in hominibus: nam etiam nullus, nisi Deo permittente, potest alteri nocere aut in bonis aut in famâ; non tamen ideò excusatur ab iniustitiâ: aliud enim est permittere physicè, aliud dare licentiam, vt fiat licitè. Primum concedimus obiectioni, secundum verò negamus. Fortè de facto ex singulari Dei prouidentiâ non poterit diabolus simile quid facere, nisi Deo licentiam & quasi ius in bona nostra ipsi concedente; at hoc est per accidens: nam ex naturâ rei diabolus potest hominem mactare, sicut homo alterum hominem, & consequenter eodem modo facere iniustitiam. Adde, Deum non posse dare licentiam, vt licitè dæmon mentiendo diffamet hominem; ergo saltem tunc peccabit contra iustitiam.

Nil probat. *Ex naturâ rei potest dæmon hominem mactare.*

Tripliciter contra spem peccare potuit Angelus. Primò. Secundò.

Restant nunc desperatio & infidelitas; in quibus maior esse potest difficultas, vtrùm potuerint in Angelum cadere. De desperatione res est facilior. In materiâ de spe dixi tripliciter posse contra eam peccari. Primò, contemnendo beatitudinem supernaturalem. de quo peccato egi paulò antè, dum de superbiâ Angeli tractaui. Secundò, diffidendo auxiliis Dei, quibus ad eam beatitudinem obtinendam indiget: & hoc peccatum, quia aliquid includit de infidelitate, pertinet ad hæresim. de quâ statim. 66
Tertiò. Tertiò, si eam beatitudinem vellet quidem habere, non tamen adhiberet media simpliciter necessaria ad consecutionem illius: vt, si quis horâ mortis sciens se esse in mortali, quia iniustè retinet aliena, nolit ea restituere, ne filium priuet hereditate, sine dubio peccaret contra spem. quo posito,

Tertio modo potuit peccare Angelus contra spem; imò peccasse videtur.

Hoc tertio modo potuisse Angelum peccare, imò de facto ita peccasse, mihi certum videtur: cùm

cùm enim Deus terminum viæ Lucifero & ceteris præfixisset, in quo deberent benè operari, vt beatitudinem consequerentur; eo ipso quòd vltimo instanti noluerint merita habere, sed potiùs peccauerint (quodcumque fuerit peccati motiuum, de quo iam non disputo) eâdem etiam viâ peccarunt contra spem, virtualiter contemnentes beatitudinem.

Obiectio. Dices fortè, Hæc malitia est communis & transscendens omnia peccata mortalia: nam quodlibet mortale est virtualis contemptus beatitudinis; ergo non est specialis desperatio, de quâ hîc agitur. *Respondetur.* Respondeo negando antecedens: nam alia peccata, quando est locus pœnitentiæ, stant optimè, cum voluntate etiam efficaci (quantum est ex parte peccantis) de obtinendâ beatitudine, quia habere potest tunc peccator propositũ agendi opportunè pœnitentiam; at quando peccatum committitur vltimo instanti, in quo terminatur via, & post quod non ampliùs datur locus remedij; si id sciatur à peccante, sine dubio singularem & specialem malitiam includit contra virtutem spei, quæ ad procurandam & obtinendam beatitudinem datur, ac ad excitandum hominem, vt media applicet necessaria simpliciter. ideò suprà non dixi, Angelos hoc peccatum commisisse, quia peccarunt mortaliter; sed quia sciuerunt, non futurum tempus ampliùs pro obtinendâ veniâ ab eo peccato, & consequenter agnouerunt certò se amittere beatitudinem.

67 *Duplex infidelitas.* Maior est difficultas circa infidelitatem: quæ potest esse duplex, vel quia contrarium reuelatis creditur, vel quia omittitur actus fidei, ad quem hîc & nunc tenebamur. *Priorem infidelitatem non posse in Angelum cadere, probant quidam.* Primum peccatum putant aliqui non posse in Angelum cadere, quia ille quandocumque habet sufficientia motiua ad credendum etiam per reuelationem in se obscuram. Habet etiam euidentiam, quòd Deus sit qui loquitur; cumque aliunde sciat euidenter, Deum non posse mentiri, eo ipso scit necessariò illud esse verum; ergo non potest iudicare contrarium, ergo positiuè non potest peccare contra fidem. quod maiorem habet locum, si Deus ipsis Angelis immediatè reuelasset quid esset credendum: tunc enim haberent euidentiam in attestante, essentque magis determinati ad iudicandum id esse verum.

68 *Obiectionem contra se factam soluunt.* Si verò obijcias, hominem posse habere euidentiam de credibilitate mysterij, & tamen adhuc esse liberum ad credendum contrarium; ergo eodem modo in Angelo continget. Respondent negatâ consequentiâ: nam Angelus cognoscit distinctè & clarè omnia motiua credibilitatis, & in eis semper aliquid cognoscit supernaturale, ratione cuius euidenter infert, illam esse locutionem Dei. quod in homine non ita contingit: non enim potest ita penetrare ea motiua, sed humano tantùm modo; qui licet inducat obligationem credendi, habet tamen capacitatem erroris. *Confirmãt.* Imò addunt hi auctores, probabilius esse, etiamsi non haberet euidentiam in attestante, nec euidenter nosceret aliquid supernaturale in motiuis credendi; adhuc tamen non fore capacem iudicij oppositi, quia etiam tunc ex eis motiuis debet illi apparere saltem probabilius obiectum fidei; ergo vel debet suspendere assensum circa illud, vel certè contrarium non poterit credere: nam intellectus non habet libertatem vt assentiatur parti minùs probabili, nisi fortè ex magnâ deprauatione voluntatis, quæ efficeret ne posset intellectus considerare ea motiua.

Ego tamen in hac doctrinâ difficultatem sentio: nam licet in multis casibus, v. g. quando ipsemet Angelus miracula ipsa facta in confirmationem fidei intuetur, & noscit quidditatiuè, non possit non iudicare, à Deo ea specialiter prouenire, & consequenter necessariò iudicet verum esse quod per ea asseritur aut confirmatur: & in hoc videtur habere locum sententia suprapostia; nihilominùs tamen ex naturâ rei id non est necessarium: possunt enim proponi Angelo ea motiua sine vllâ euidentiâ physicâ de supernaturalitate motiuorum, sed eodem ferè modo quo proponuntur hominibus. Ponamus nunc creari Angelum, cui Deus nihil reuelaret immediatè de Trinitatis mysterio; ille tamen legeret libros Catholicorum, ponderaret vitæ sanctitatem, integritatem, &c. eo modo quo potest vnus homo boni ingenij, qui iam primò instruitur in fide. Certè huic Angelo, qui immediatè non vidit miracula, & habitus supernaturales in nobis existentes fidei non cognoscit, non proponerentur motiua fidei cum euidentiâ physicâ, cui non posset resistere, sed solùm cum morali, qualem nos habemus; ergo non posset magis esse necessitatus ad credendum mysterium Trinitatis quàm nos: imò fortè quia magis penetrat vim illius principij naturalis, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt idem inter se*; ex quo principio difficultatem habet mysterium hoc; difficilius etiam ipsi appareret quàm nobis; ergo non minùs potens esset ille Angelus ad contrarium iudicandum quàm homo recenter instructus: atqui hic potest, non obstante motiuorum euidentiâ; ergo & Angelus posset. Quo discursu sufficienter reiecta manet vniuersalis doctrina suprà posita, & satisfactum eius fundamento ex euidentiâ motiuorum desumpto, ac ostensum, ex naturâ rei Angelum esse infidelitatis capacem. Dico *ex naturâ rei*; nam si ipsis fuerit immediatè facta reuelatio, sine dubio non possent, sicut nec quando vident immediatè miracula, vt dictum est; nisi Deus infudisset illis iudicium solùm probabile de ipsâ reuelatione, vt dixi suprà.

Impugnatur ea sententia. *Possunt Angelis proponi motiua solùm probabilia.* 69 *Exemplo confirmatur.* *Angelus ex naturâ rei capax est infidelitatis.*

Circa alterum verò modum infidelitatis, non eliciendo actum præceptum, minor est difficultas: nam facilius est non elicere actum credendi quàm contrarium credere. *Secundam infidelitatem possunt committere.*

Dicet tamen quis, Intellectus, positis omnibus præmissis euidentibus, non solùm non potest dissentire, sed nec cohibere assensum; ergo Angelus, eo ipso quòd cognoscat euidenter Deum reuelare, & aliunde sciat Deum esse veracem, cogetur etiam in exercitio assentiri mysterio ipsi, maximè cùm in nostrâ sententiâ fides habeat suum discursum. 70 *Obiectio.* Respondet aliquis, intellectum tunc teneri credere actu naturali, non verò supernaturali. *Respondetur Primò.* Sed contrà, quia vel supponimus, eum habere auxilium paratum ad assensum supernaturalem fidei, vel non: si non habet, tunc cessat quæstio, quia non est in potestate ipsius credere eo modo; si verò habet, vix potest percipi, intellectum determinari ad elicien- *Contrà.*

eliciendum assensum per virtutem naturalem, & non simul elicere supernaturalem, cùm sit circa idem obiectum, & sub eodem motiuo. Adhuc tamen respondeo, posse in Angelo enim habitum supernaturalem esse dependentem in operando à consensu voluntatis; & tunc clarè constare, quomodo ille actus sit liber, etiamsi alter naturalis necessariò resultet.

Respondetur Secundò.

Notatio.

Aduerto tamen nunc, consequenter dicendum, etiam ad credendas præmissas per actum supernaturalem intellectus fore subiectum voluntatis: nam si in præmissis non est, non video quomodo sit in conclusione; quæ etiam est euidens, vt supponimus. Adde ex dictis paulò antè, non semper Angelum habere eam euidentiam principiorum determinantium ad credendum. Ex quo capite clariùs cernitur, eum posse libere suspendere assensum fidei.

Vtrùm Angeli de facto infidelitate peccauerint, incertum est.

Constet ergo, Angelos ex se esse capaces infidelitatis; vtrùm autem de facto etiam eâ peccauerint, incertum. Probabilius videtur non peccasse, quia nullum est fundamentum ad id asserendum, imò, cùm videatur Deus illis immediatè reuelasse ea mysteria, ægrè capi potest, quomodo cum tantâ euidentiâ potuerint non assentiri, aut quæ præcedens malitia eos excæcauerit, ne id crederent.

Ostendi hucusque peccata diuersa, quæ ex se possint cadere in naturam angelicam: item, quæ, suppositis diuinis decretis de incarnatione Verbi, potuerint de facto reperiri in Lucifero. Ex communi autem sententiâ dixi, certum esse, eum peccasse ex superbiâ, non ex eo amore quem Scotus nominat luxuriam. Dixi item à num.11. vsque ad 21. insufficientem esse pro eo peccato affectum beatitudinis naturalis. Vlteriùs num. 25.26. & 27. dixi, circa beatitudinem supernaturalem locum habuisse veram superbiam tribus modis: vel illam volendo habere sine nouis meritis; vel vt inter ceteros emineret optasse, ne alij tantum quantum ipse; vel denique nimis inordinatè appetendo sibi dari visionem omnium perfectissimam. A num.verò 28. maiorem adhuc superbiam explicui in affectu ex se efficaci, quo ob gloriam sui desiderabat ne Deus esset, sed ipsemet solus esset Deus. Inuidiam autem ob incarnationem in homine futuram non admisi à num.37. si verò solùm vt possibilis absolutè reuelata ei fuisset, potuisse ex affectu illius inordinato peccasse, probaui à num.44.

Dubium quod habuerint de facto.

Ex his autem & aliis quæ dixi possibilia, dubium est, quod de facto repertum fuerit in Lucifero. Cùm enim Patres & Scriptura solùm dicant in communi fuisse superbiam, aliunde autem non habeamus principium, quo in particulari declaretur quæ illa fuerit, quis, quæso, nisi purè diuinando veritatem hanc tanget? In re dubiâ valdè propendeo, vt iudicem, ex affectu illo quodammodò ex se efficaci æqualitatis cum Deo peccasse, quia id maximè videtur innuere locus ille Isaiæ 14. *Qui dicebas in corde tuo: In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, similis ero Altissimo.* Cui affectui fortassis annexus fuit appetitus efficax in omnes reliquas creaturas dominandi. Sed de hoc vltimo aliquid rursus tangam infrà, agens de qualitate peccati ceterorum Angelorum; vbi, quomodo eos induxerit ad peccandum Lucifer.

SECTIO DECIMA.

De qualitate & multitudine Angelorum peccantium.

71 *Vtrùm Lucifer fuerit princeps omnium Angelorum, & ex quo ordine.*

Et quidem Primò quæri potest, vtrùm Lucifer, seu princeps dæmoniorum, fuerit supremus omnium Angelorum, è quóve ordine. Res hæc solâ auctoritate decidi potest: in quâ breuissimè

Quæstio proposita dubia est. Sententia Damasceni, Augustini, Diui Thomæ.

Dico Primò, Res est simpliciter dubia, quia nec ex Scripturâ, nec ex Conciliis sufficienter quidquam colligi potest; sunt enim variæ & oppositæ etiam Patrum de eâ re sententiæ: Damascenus enim lib.2. cap.4. ait, illum fuisse primum ex inferioribus ordinibus. Quam sententiam retulerat August. lib. 3. de Genesi ad litteram; & videntur alij Patres apud Suarium cap. 16. eamdem docuisse; ac D.Thomas eam probabilem iudicat.

Quòd non fuerit supremus omnium probatur. Contrarium asserunt Greg. Magnus, Hieronymus, Tertullianus, &c. Probans.

Vt verò non credatur fuisse supremus omnium, ratio fauet: non enim videbatur decens, vt supremam omnium creaturarum Deus permitteret perire. & certè illa quò vicinior Deo, eò difficiliùs peccauit. Ex alterâ verò parte Gregorius Magnus passim, Hieronymus, Tertullianus, Nazianzenus, Chrysostomus, Nyssenus, Cyrillus, Isidorus, Bernardus, Hugo de S.Victore, D.Thomas, & communiter Theologi, putant eum fuisse primum; tum quia, si occasio peccandi fuit excellentia propria, ob quam elatus est, ille maximam habuit occasionem, qui ceteros excellentiâ superabat. Quæ ratio maiorem habet vim, si peccatum fuit, velle præesse ceteris, aut habere vnionem hypostaticam: vtrumque enim videbatur maximè conuenire maximo. Ex Scripturâ videtur etiam confirmari, dum ille per excellentiam dicitur *Lucifer*, quia splendidissimus inter omnes. Ecce vtraque habet suam auctoritatem.

Confirmant ex Scripturâ.

72 *Probabilius est, eum fuisse vnum è supremis.*

Secundò dico cum Suario, in re dubiâ probabilius esse eum fuisse è supremis, quia secunda hæc sententia absque dubio maiorem pro se habet auctoritatem: etsi enim non sufficiat ad dicendum, eum fuisse primum omnium, certè è primis eum fuisse sufficienter ostendit.

Dubium est, ex quo ordine & ex quâ specie fuerit.

Tertiò dico, vtrùm fuerit è supremo planè ordine Seraphinorum, & in eo è supremâ specie, ita vt licet non fuerit supra omnes, nullus tamen supra ipsum; an verò planè supremus, valdè est dubium.

P. Granadi sententia reijcitur.

Non facilè crediderim quod P.Granadus à me alibi reiectus asserit, ita fuisse congruentius supremum omnium cadere, vt si Deus id non permisisset, non fuisset Deus: ego enim cum P.Suario de Dei bonitate aliter sentio, & credo supremum Angelorum bonorum esse vt minimùm æqualem in naturâ Lucifero; quia non elegit Deus minùs bonum pro supremo bonorum, quàm pro supremo malorum; cùm facillimè ratione scientiæ mediæ potuerit eum supremum creare, quem præuiderat non peccaturum, si crearetur. Congruentiam P.Granadi, & necessitatem illam, quam in Deo inducit, alibi reieci fusè. & certè necessitas illa euidentiùs reijci-

reijcitur, quidquid de facto contigerit, vt suo loco probatum est.

73 *Qui ceciderint cum Lucifero. Cecidisse multos alios probatur ex Scripturâ. Plures manserunt quàm ceciderunt.*

Secundò ergo quæritur, an alij ceciderint; & qui illi. Respondeo, alios cecidisse, constare manifestè ex Scripturâ; vbi *Diabolus & Angeli eius* dicuntur. item Lucæ 8. & Marci 5. dicitur in vno homine fuisse vna integra legio dæmonum; & passim fit mentio multorum dæmonum: vnde valdè multos cecidisse sentiunt omnes Theologi. Creduntur tamen plures permansisse quàm ceciderint, iuxta illud Elisei 4.Reg.6. *Plures nobiscum sunt quàm cum illis.* Vide Suarium cap.12. num.60. Rationem huius reddit D.Thomas, ex eo quòd peccatum est contra naturam Angelorum: id autem quod est contra naturam in paucioribus contingit, ergo pauciores peccauêre quàm steterint. Quæ ratio difficilis est: nam sicut, non obstante eâ peccati contrarietate cum naturâ, fuit illud peccatum in duobus aut tribus millionibus Angelorum, potuit esse in quatuor eâdem facilitate. Vrgeo, Si Deus non creasset tot Angelos quot de facto, illi tamen qui non fuissent creati, essent è numero qui steterunt; tunc eâdem facilitate hi peccassent, & quidem tot, essentque tunc plures quàm qui permanserunt; ergo hæc ratio de contrarietate non multum vrget.

Ratio Diui Thomæ non vrget.

74 *Probatur meliùs proxima assertio.*

Meliùs in nostrâ sententiâ de scientiâ mediâ res declaratur, quod & benè notauit Suarius: dicimus enim, Deum per scientiam mediam præuidisse fortè infinitos, qui, si crearentur, peccaturi erant; infinitos verò alios, qui permansuri. Quo posito, pro suo libitu potuit solùm creare è numero eorum qui erant casuri, aut è contrario solùm è numero permanentium; voluit tamen Deus ex vtroque creare, vt & vis gratiæ & naturæ libertas appareret: elegit autem plures è permansuris, vt & magis eius liberalitas appareret, essetque maior in beneficiis quàm in punitione; cur autem in hominibus non etiam plures creet è saluandis, ipse solùm caussas nouit. Hæc autem ratio è scientiâ mediâ desumptâ applicari potest ad dicendum, Luciferum non fuisse maximum omnium, sed elegisse Deum è non peccaturis vnum nobiliorem, quàm essent omnes peccaturi, quos de facto voluit producere. Quæ ratio in Adamo & Heuâ eodem modo locum habet, vt & Suarez notauit; facilè enim potuit Deus vel alios homines creare loco illorum, quos per scientiam mediam præuiderat peccaturos, vel illos aliis auxiliis, sub quibus non erant casuri, præuenire; voluit tamen ob iustas caussas hos creare: nec tamen ideò dico, Deum, si oppositum voluisset, non habiturum etiam alias iustas tot, & fortè plures caussas, quoniam non semper facit id quod melius est ex parte obiecti. quod alibi ex communi sententiâ à me probatum est.

Ratio cur Lucifer non fuerit supremus omnium.

Poterat alios creare Deus loco illorum, quos per scientiam mediam vidit non peccaturos.

75 *Angeli qui ceciderunt non fuerunt ex decimo ordine.*

De qualitate seu dignitate eorum qui ceciderunt, communis sententia est, eos non constituisse vnum distinctum ordinem à nouem, qui iam sunt, quasi decimus totus perierit: ex Dionysio enim, & communi sententiâ Theologorum constat, non fuisse creatos nisi nouem ordines. Dices, Leo Papa VIII. vel IX. in cap. *Hi, duo.* de Consecrat. dist. 1. docet, non aliquos ordines ex nouem ordinibus, sed decimum ordinem cecidisse, & ita numerum angelicum minuisse. Respondet Suarius, Leonem non negasse, Angelos cecidisse ex nouem ordinibus, sed solùm vocare decimum ordinem multitudinem malorum Angelorum. Verùm hæc solutio contraria est iis quæ ipse ex eodem Leone dixerat, scilicet non aliquos Angelos ex nouem ordinibus. Meliùs ergo dicetur, Pontificem ibi non agere de eo puncto, sed obiter id dixisse ex aliquo particulari principio.

Obiectio ex Leone Papâ. *Respondet Suarius.* *Reijcitur Suarius.* *Respondetur meliùs.*

Secundò item communiter asseritur, eos non cecidisse ex solo vnico ordine è nouem. quod fortasse probari posset, quia omnes dæmones plures sunt, quàm omnes Angeli vnius ordinis; ergo, si omnes fuissent ex vno, penitus illum reliquissent vacuum. Quidquid autem sit de hac congruentiâ, auctoritas communis satis confirmat sententiam aientem, eos cecidisse ex omnibus, aut saltem ex multis ordinibus; & ex illo ad Ephes.6. *Aduersus principes & potestates tenebrarum harum*, colligitur satis probabiliter, ex ordinibus Principatuum & Potestatum cecidisse multos; ex ordine Angelorum ipse vsus loquendi, Scriptura & Patres probant. Cherubim ab Ezechiele vocatur ipse Lucifer. vide Suarium num.3.

Qui ceciderunt, non erant ex vnico ordine. *Congruentia pro conclusione.* *Confirmatur.*

SECTIO VNDECIMA.

Vtrùm Lucifer alios ad peccandum induxerit: vbi, quale fuerit ceterorum peccatum.

SICVT primus non inductus ab alio peccauit, ita potuêre & ceteri peccare. Quæstio ergo non possibilitatem, sed factum inquirit.

Omnes poterant peccare ex se.

SVBSECTIO PRIMA.

Resoluitur quæstio quoad primam partem.

DVRANDVS in 2.dist.6. art.3. qu.2. & Vasquez disp. 238. num.3. cui etiam subscribunt, putant rem esse dubiam, quia non est fundamentum nec ad id asserendum, neque ad negandum. Alij verò omnino negant. Fateor rem non omnino certam esse; nihilominùs probabile & ferè moraliter certum est, Luciferum ceteros in peccatum induxisse: ita enim D.Thomas & Thomistæ ferè omnes, alijque multi Scholastici apud Suarium num. 15. est etiam expressa sententia Nazianzeni, Cæsarij, Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Damasceni, Eusebij, Ambrosij, Hieronymi, Gregorij, Lactantij, Arnobij, Augustini, Prosperi & Bernardi: quorum expressa & clara verba citat Suarius num.16. Tantus autem Patrum & Theologorum consensus in quæstione à solâ auctoritate decidendâ sine dubio rem facit plusquam probabilem, etiamsi non sint pro eâ vlla Scripturæ testimonia. Quo fundamento ductus, putauit Vasquez se ostendisse rem esse dubiam. 76

Durandi & P. Vasquez sententia. *Probabile est, alios à Lucifero inductos.* *Probatur.* *Sic sensit Nazianz. Cæsarius, Origenes, & alij.*

Adde, meritò ex Scripturâ eamdem doctrinam confirmari posse: nam quòd à Christo Domino Matth.25. dicatur; *Diabolus & Angeli eius*, haud leuiter denotat aliquam Luciferi in ceteros auctoritatem; quæ non nisi ex eo, quòd illos induxerit ad peccandum, commodè explicari potest. 77

Confirmatur ex Scripturâ.

Dices,

Obiectio. Dices, etiam dicitur in Apocalysi, *Michaël & Angeli eius*; & tamen non est credendum, Angelos non à se, sed inductione Michaëlis permansisse. *Respondetur Primò.* Respondeo Primò, etiam esse valdè probabile, Michaëlem ceteros adhortatum ad perseuerantiam, ideoque illos omnes vocari Angelos eius. *Secundò.* Respondeo Secundò, in Michaële posse concedi eum principatum ob maiora merita; at dicere, Luciferum esse principem dæmonum (quod est quoddam genus auctoritatis) præcisè, quia grauiùs peccauit, videtur indignum, cùm propterea magis deberet subijci aliis minùs reis; debet ergo dici, ideò eos subiectos ei in pœnis, quia se subiecerunt in peccato. Fauet etiam locus Apocal. 12. de dracone trahente tertiam partem stellarum. Vide alia apud Suarium suprà.

Quæstio, quo pacto ceteros induxerit. Priùs verò quàm obiectiones contra hanc sententiam soluantur, quæri potest, quomodo ceteros induxerit; an solo exemplo, quatenus videntes illum peccantem, ceteri peccauerunt; an etiam persuasione. *P. Suarez pro suâ sententiâ refert Nazianzenũ, Cæsarium, Ambrosiũ.* P. Suarius omnino iudicat, persuasione id factum, quia Nazianzenus, Cæsarius & Ambrosius ab ipso ibi citati id videntur expressè docere. Et cùm peccatum Luciferi fuerit internum, non potuit esse aliis occasio peccandi, nisi ab ipsomet eis proponeretur: non est autem verisimile, Luciferum solùm illis dixisse, *Hoc facio*, nullas sui facti rationes proponendo; maximè cùm ideò declarauerit aliis peccatum, vt & illi peccarent: imò videtur valdè probabile, adhibuisse totum suum conatum, rationes multas illis adducendo. id *Confirmat ex Scripturâ.* quod etiam Ezechiel denotat, dum dicit 28. cap. *in multitudine negotiationis repletum* illum *iniquitate: negotiatio* autem commodè indicat sollicitudinem illam ceteros alliciendi ad peccatum.

78 *Licet sint probabiles hæ congruentiæ, improbantur tamen.* Fateor has congruentias satis esse probabiles; nihilominùs, quia (vt statim videbimus) explicari vix potest, in quo sita fuerit ea persuasio, & non nisi recurrendo ad sententiam à nobis reiectam de appetitu vnionis hypostaticæ in inuidiam humanitatis Christi commodè explicatur; hoc autem valdè est durum, dum ferè certam opinionem de inductione Luciferi ad peccandum vni dubiæ & absolutè minùs probabili alligamus: crediderim, eam inductionem non aliter quàm exemplo factam. *Probabilius est, quòd inductio in peccatum sit exemplo facta.* Nec loca Patrum à Suario allata vrgent: nam Ambrosius solùm loquitur de imitatione: licet *Respondetur rationibus Patris Suarij.* enim dicat *trahit*, etiam de exemplo dici potest, quòd trahat. Gregorius solùm docet illum fuisse ducem & magistrum: at potest dici magister, qui facto suo, non verbis, ostendit quid sit faciendum. Quo etiam modo facilè Cæsarius & Chrysostomus exponi possunt. *Ratio non vrget.* Fundamentum verò à ratione est probabile, non tamen conuincens: nam fortè Lucifer superbiâ iam elatus iudicauit, sufficienter se posse ceteros allicere, licet præcisè eis suum factum proponeret; imò haud facile est, aliquam rationem inuenire quam illis proponeret, quæque priùs ab ipsis cogitata non fuisset.

Probatur conclusio auctoritate Durandi, Alberti, Alensis, Bonauenturæ, Richardi, Ægidij. Porrò solo exemplo eum fuisse caussam peccati aliorum tenent Durandus, Albertus, Alensis, Bonauentura, Richardus & Ægidius apud Suarium suprà. Probatur autem ex dictis, quia alius modus eos inducendi ad peccatum non potest commodè reperiri; hic autem est sufficientissimus, ergo.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectio soluitur.

Veniamvs iam ad obiectiones, quibus vniuersaliter probari posset, Luciferum nullo modo ceteros induxisse ad peccandum. 79 *Obiectio Prima, quòd Lucifer non induxerit alios ad peccandum.* Prima sit, & grauior; vix tamen ab vllo tangitur. Illud peccatum Luciferi, quod dicitur fuisse caussa aliorum, nec potuit esse simul tempore, nec priùs cum peccatis aliorum; ergo non potuit esse caussa illorum. Quòd non fuerit simul patet, quia vnicum instans reale non videtur esse sufficiens, vt Lucifer peccauerit, & simul aliis suum peccatum manifestauerit, ac ipsi etiam consenserint: multa enim quæ requirunt moram aliquam temporis interuenire debuerunt in eâ persuasione & consensu. Quòd verò nec priùs tempore patet. Primò, quia Lucifer in instanti sequenti post peccatum damnatus est; ergo, si tunc seduxit, iam damnatus seduxit. Quod videtur repugnare: nam illi potiùs fuissent tunc vehementer pœnâ ipsius territi quàm exemplo inducti. Secundò, quia, cùm primùm Lucifer est damnatus, ceteri qui non peccauerant sunt beatitudine donati; ergo iam nullus erat qui caderet.

80 *Respondetur Primò.* Respondeo tamen Primò, cùm in nostrâ sententiâ inductio illa non fuerit nisi exemplo, dicendo aliis quod ipse vellet; in eodem autem instanti quo Angelus vult, possit suam voluntatem manifestare; ea enim manifestatio ex parte ipsius solùm fit volendo; Deus autem eodem instanti infundit aliis species de eâ, vt suo loco diximus, agentes de locutione angelicâ; hinc fit, vt in vnico instanti æquè facilè potuerit omnibus suam voluntatem seu peccatum manifestare quàm vni: *Æquè potuit in instanti omnibus suum peccatum manifestare ac vni.* quia æquè facilè potest quis velle, vt multis Deus infundat species de suo peccato quàm vt vni, licet Deus ipse producat plus in vno casu quàm in altero. Clarissimè ergo explicatur, sine labore aut molestiâ potuisse in eodem instanti quo peccauit suum aliis peccatum dicere; & hinc illos induci vt posteriùs naturâ peccarent. & ita etiam Suarius censet cap. 18. num. 14. *Confirmatur auctoritate Suarij, Vasquez, Ægidij, Argentinæ.* & P. Vasquez disp. 138. num. 10. licet enim dubium censeat, vtrùm Lucifer ceteros induxerit; ait tamen datâ eâ sententiâ dicendum, omnes simul tempore peccasse. ita etiam Ægidius in 2. dist. 6. art. 3. & Argentina ibidem art. 2.

Obiectio grauis. Occurrit tamen mihi in hoc puncto grauis replica: cùm enim in eo instanti reali omnes Angeli ex parte actus primi in se fuerint independentes ad operandum vnus ab alio, non minùs ceteri à Lucifero quàm Lucifer à ceteris; quo fundamento dicemus, priùs naturâ Luciferum ante omnes Angelos tam bonos quàm malos se determinasse ad operandum, & posteà omnibus suam manifestasse voluntatem, ac primò tunc bonos illi restitisse, malos verò consensisse? cur enim non tam citò in actus bonos prodiêre boni, & in malos mali, quàm ipse Lucifer? quòd si tam citò, iam nō fuit possibile, vt in eo instanti peccauerint inducti ab illo. Id quod

clariùs patet in eis qui vsi sunt benè suâ libertate: etenim cum eo bono vsu omninò repugnat peccatum; ergo si tam citò ceteri suam libertatem in bonum determinarunt, iam eo instanti non potuerunt cum eâ bonâ determinatione peccatum habere; si verò in malum etiam tam citò se determinarunt, ergo æquè independens fuit eorum peccatum à peccato Luciferi, quàm è contrario. Declaro id ampliùs:

81 *Declaratur magis obiectio.* Exercitium liberum aliorum Angelorum in eo instanti non magis fuit pendens à libertate Luciferi, vt dixi, quàm contrà, actus liber Luciferi à libertate aliorum. id quod verum est, etiamsi ille fuisset maximus inter omnes: non enim propterea alij cogebantur vti suâ libertate post illum prauisum; ergo in priori naturæ ante operationem aliorum non fuit peccatum Luciferi magis, quàm in priori ante Luciferi peccatum non fuêre operationes aliorum: nam in priori naturæ ea sola intelliguntur, quæ sunt caussa requisita ad operationem: atqui, vt alij suâ libertate vterentur, non prærequirebatur exercitium libertatis Luciferi; ergo nec illud fuit in priori naturæ, ergo peccatum Luciferi non magis præcessit aliorum vsum libertatis, quàm è contrario. *Respondetur obiectioni.* Hæc obiectio planè conuincit intentum, nisi dicamus, Deum diuinitus voluisse non parare reliquis omnibus Angelis concursum proximum ad operandum, nisi præuisâ priùs naturâ operatione liberâ Luciferi. Quod vix videtur credibile: cur enim Deus tantum miraculum faceret, nisi volens tentare ceteros? quod ego non mihi persuadeo.

82 *Obiectio.* Dices, Ergo pari ratione numquam nec vnus Angelus respectu alterius, nec vnus homo respectu alterius poterit in eodem instanti reali suo actu inducere ad faciendum aliquid. quod est absurdum. Probatur sequela: nam in eo instanti tam citò libertas vnius determinatur quàm alterius; & consequenter vna non poterit esse caussa alterius, vt in Angelis argumentabamur. *Respondetur Primò.* Facilè respondeo negando sequelam. Primò enim potest alter ex libertate suâ se determinare ad nihil volendum, donec videat quid alius velit; tunc autem clarè intelligitur vnde proueniat ea prioritas; non possumus autem nisi improbabiliter planè dicere, Angelos omnes quasi conuenisse cum Lucifero in primo instanti, quando fuêre in gratiâ, vt scilicet non vellent in secundo instanti se determinare liberè, nisi postquam vidissent quid Lucifer vellet; ergo ibi non habuit locum ea prioritas. *Secundò.* Secundò respondeo, quando actus, qui excitatur in me occasione alterius actus, non est primarius vsus meæ libertatis, sed quasi accidentarius; tunc rectè potest alter in eodem instanti suo actu me determinare. V.g. ego in instanti reali non habebam cognitionem de Paulo, quia de illo non cogitabam, nec cogitaturus eram, si iste non excitasset mihi species de Paulo; tunc optimè intelligitur, quomodo actus illius possit esse prior naturâ respectu mei actus. At si ambo sumus æquè primò constituti in potentiâ proximâ ad amandum, & debemus nos in eodem instanti ad amorem vel eius carentiam determinare, non potest fieri vt vnus citiùs altero amet, quia citiùs tempore non potest in eodem instanti; nec item naturâ (excipio iam duos casus, de quibus suprà) quia actus alterius non complet meum actum primum, seu non est principium meæ operationis: independenter enim ab illo habeo omnia requisita, nec potest magis ille exspectare meum actum quàm ego illius; ergo in eodem instanti non potuit Lucifer exercere suam libertatem citiùs quàm alij.

Propter hæc puto, eam primam solutionem non esse probabilem, licet repugnantia non proueniat ex capite quod obiectio tetigerat. & ita absolutè defendit Bonauentura in 2. dist. 5. art. 2. qu. 2. Luciferum priùs tempore peccasse, licet fundamentum quo vtitur efficax non sit; ergo ad obiectionem è num. 79. aliter respondeo, viam angelicam fuisse non solùm vnius instantis, sed multorum. quod maximè in sententiâ Aristotelis de compositione temporis dicendum est: nam vnum instans non sequitur immediatè aliud; ergo post primum instans creationis debuit fluere tempus diuisibile, antequam Angelus peccaret; in eo autem tempore quia habuit diuisibilitatem in infinitum, potuit priùs Lucifer quàm alij peccare, posteà verò reliqui ab eo inducti. Neque verum est, in instanti immediatè post primum instans peccati fuisse Luciferum damnatum, & bonos donatos gloriâ, vt supponit obiectio; vnde nec fuit necessarium, vt ceteri viderent eum damnatum iam: nam licet in eo instanti amiserit gratiam, eam tamen carentiam gratiæ non notabant Angeli. 83 *Solutio Prima improbatur.* *Respondetur melius obiectioni suprà factæ.* *Non est verum, quod Lucifer post primum instans peccati fuerit damnatus.*

Dices, Videtur esse eadem difficultas, quomodo in secundo instanti fuerit priùs naturâ peccatum Luciferi, quàm in primo. Respondeo, non esse: nam in secundo instanti ea cognitio de peccato illius, quia fuerat acquisita priùs tempore, & conseruabatur alioquin necessariò in sequentibus instantibus, in intellectu aliorum extitit sine dubio priùs naturâ quàm ipsi se determinarent; hoc autem non potuit habere vllo modo in primo instanti, quia cùm tunc penderet à libero exercitio alterius in eo instanti; tam citò autem vnus quàm alter in eodem instanti suam exerceat libertatem; non potest in eodem instanti scientia operationis liberæ alterius esse prior meâ operatione liberâ, ad quam ego eram proximè potens æquè primò ac ille, vt probatum est & explicatum suprà. *Obiectio noua.* 84 *Respondetur.*

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliæ solutæ: vbi de qualitate peccati aliorum.

SECVNDA obiectio contra præcipuam conclusionem sit: Nullum est peccatum, ad quod inducere potuerit Lucifer ceteros Angelos: suppono enim contra aliquos, eos non fuisse inductos ad peccatum carnis, quia in se illud non possunt committere, nisi actu optando, vt ab hominibus committatur: qui affectus iam supponit Angelos deprauatos. quo posito, sic argumentor: Peccatum Luciferi non fuit appetitus vnionis hypostaticæ pro naturâ angelicâ in genere, nec pro se in indiuiduo; ad quod videbatur eos posse inducere, si id appetiisset, ostendendo illis quàm ea vnio esset gloriosa omnibus Angelis: iam enim ostendi suprà, de facto non fuisse hoc peccatum Luciferi; sed nec *Obiectio Secunda contra præcipuam conclusionem.*

induxit

induxit illos, vt pro se solo procurarent primatum in ipsos, quia id erat in odium & graue aliorum damnum; vnde ipsi restitissent potiùs quàm consensissent Lucifero.

85 *Responsio quædam reijcitur.*

Nec sufficit dicere, etiam illis promisisse primatum supra alios inferiores; non, inquam, sufficit, quia id non redundaret in bonum illorum: si enim fiebant superiores aliquorum, fiebant etiam subditi aliorum; & tunc tantum amittebant quantum lucrabantur.

Responsio Secunda reijcitur.

Nec videtur morale, Luciferum voluisse tot principes constituere. Nec denique potest dici, quod voluerint non subesse Deo, sed soli Lucifero: nam id fuisset in eorum damnum, relinquere Deum loco creaturæ. Si verò Lucifer peccauit, spernendo supernaturalem beatitudinem, contentus naturali, præterquam quòd diximus suprà id esse creditu difficile, non apparet nunc, quid eis dicturus esset Lucifer, vt eos induceret: nam sine errore non poterat eis proponere hoc esse melius; non præcessit autem error in Angelo.

Vrgetur argumentum Primò.

Præterea, Lucifer non intendit alios pertrahere ad peccatum, nisi quatenus inde aliquid sperabat emolumenti aut gloriæ: atqui ex eo quòd ceteri suam felicitatem naturalem hoc modo amarent, & spernerent supernaturalem, nihil Lucifero accrescebat; ergo nec quidem solo exemplo poterat eos ad id inducere.

86 *Vrgetur Secundò.*

Denique eadem videtur esse difficultas, si Lucifer peccauit optando habere beatitudinem sine meritis, aut æqualitatem cum Deo, prout suprà diximus fuisse possibile: nam nullum ipse lucrum reportabat ex eo, quòd alij idem concupiscerent: vnde non apparet, cur voluisset illis suum factum detegere, eosque ad se attrahere.

Responsio quorundam reijcitur.

Fortè responderes cum nonnullis, inferiores Angelos putasse se posse beatitudinem Luciferi ope sine meritis obtinere. Verùm hæc solutio non satisfacit, quia id sine magno errore non poterant credere; quomodo autem tantum errorem tot Angelis persuasisset, cùm fuisset illis euidenter notum, rem supernaturalem, visionem v. g. non posse propriis viribus ab eâ substantiâ naturali produci? Nullum ergo apparet peccatum, ad quod eos Lucifer inducere potuerit.

Assertio. Incertum est, quale fuerit peccatum Luciferi. Obiectio suprà facta de tribus modis, quibus peccare potuit, resoluitur. Replica diluitur.

Nihilominùs tamen dico, etsi incertum sit, quale fuerit peccatum Luciferi, vt suprà diximus; nam, licet probabile valdè sit, illum ex superbiâ peccasse, non constat tamen quali specie superbiæ; quod idem de ceteris dicendum est; ad obiectionem tamen responderi facilè, si quocumque ex his tantùm tribus modis paulò antè enumeratis peccauit, potuisse suum factum ceteris proponendo inducere illos ad peccandum. Ad replicam factam dico, illud emolumentum fuisse à Lucifero intentum, dum ceteros suo exemplo voluit inducere, ne, scilicet esset solus in peccato & pœnis: agnitâ enim eodem instanti in se gratiæ & ceterorum sublimium donorum priuatione, ne confusus solus maneret, ceteris peccatum suum proposuit, vt sic illos ad peccatum inuitaret. vel certè illam inde vtilitatem voluit habere, vt se contra Deum quodammodò vindicaret, si alios induceret; nam ab eo momento summo odio Deum prosequi cœpit: sicut etiam de facto dæmones vix aliud habent motiuum, vt homines ad peccatum trahere conentur, quàm eam in Deum vindictam.

87 *Respondetur Secundò ad replicam.*

Vel etiam dici potest, eum sperasse se futurum principem eorum quos suo exemplo ad peccatum traheret, & appetiuisse eum primatum in suis licet miseriis.

Obiectio contra suprà dicta.

Verùm hinc argues contra dicta à nobis suprà: videtur enim sequi, etiam suasione potuisse Luciferum ceteros ad peccatum inducere. quod negatum est à nobis. Probatur autem sequela: poterat enim illis proponere ea motiua quæ ipse habuit ad consentiendum peccato: sine dubio enim aliquod debuit habere.

Respondetur.

Respondeo negando sequelam, quia nullæ fuêre rationes quæ proponi ceteris potuerint sine magno errore: non enim dicere illis poterat, id esse ipsis melius aut conuenientius, aut simpliciter expediens: hæc enim omnia falsa sunt. quòd autem ipse ex suâ libertate permiserit se moueri, non efficit ipsum habuisse aliquid amplius quod illis diceret, præter ea quæ ipsi à se cogitabant. Nisi fortè vehementiorem de eâ bonitate quam amauit cognitionem excitare voluisset: hoc autem difficulter intelligitur, cùm intensio ex libertate ipsius audientis proueniat, non ex voluntate loquentis, quando hic non proponit nouam veritatem: qualis nulla cernitur in præsenti.

88 *Quæstio, quidnam effecerit exemplum Luciferi.*

Adhuc tamen vrgere videtur tota difficultas: quid enim effecit exemplum Luciferi, vt ad peccandum induceret ceteros, quandoquidem nullam eis attulit rationem inductiuam ad peccandum? Respondeo, cùm priùs ipsi habuerint motiua ad peccandum, qualia ipse Lucifer, & ratione quorum poterant etiam eo non peccante ipsi peccare, faciliùs multò posteà accedente malo exemplo peccasse.

Obiectio Tertia ex dictis deducta.

Obijcies tamen hinc Tertiò, Si omnes illi habuêre similia motiua ad peccandum, videtur planè incredibile dicere, nullum ex illis, Lucifero excepto, in primo instanti peccasse: sicut enim Lucifer tunc se determinauit ob ea motiua, cur non ceteros dicemus determinatos, vel saltem multos, aut certè vnum alium ex eis, qui eo ipso non inductus peccasset? ergo vel falsum est, omnes fuisse à Lucifero inductos, vel debemus dicere non solo exemplo eos induxisse.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò, ipsum Luciferum, vt maiorem habentem occasionem superbiæ præ ceteris qui ceciderunt, priùs etiam & sine impulsu ob exemplum aliorum cecidisse.

Secundò.

Secundò, potuisse facilè per scientiam mediam à Deo disponi, vt ceteri in eo instanti non peccarent, dando eis tunc auxilia congrua, quæ post primum peccatum negauit.

Tertiò.

Tertiò, fortè non esse certum, omnes omnino qui peccarunt fuisse inductos; quis dicere poterit cum fundamento, non æquè primò multos cecidisse?

Solutio Tertia improbatur.

Hæc tamen tertia solutio non videtur cohærere cum argumento quo suprà probaui, Luciferum alios induxisse; scilicet ideò eum ceterorum esse caput, quia eos induxit; ergo cùm omnium planè sit caput, etiam omnes induxisse dicendus erit: vel si sine vllâ in aliquos inductione constituitur eorum caput, etiam posset constitui omnium caput, licet nullum induxisset. Adde, Patres, qui dicunt Luciferum alios induxisse, vniuersaliter loqui de omnibus; ergo, hac tertiâ solutione omissâ,

omissâ, duæ primæ in re hac non omnino certâ probabiliores apparent.

89 *Obiectio Quarta.* Obijcies Quartò, Si dæmones inducti sunt à Lucifero ad peccandum, iam videtur cessare ratio, quâ multi SS. Patres vtuntur ad ostendendum, cur debuerit homo reparari, quia scilicet non peccauit à se, sed inductus à diabolo; dæmones autem à se sine inductione, aut tentatore: si autem ponimus omnes Angelos, vno excepto, fuisse inductos, erit respectu illorum eadem ratio, vt indigeant redemptore, quæ respectu hominum.

Respondetur Primò. Respondeo Primò, Fortè hoc argumentum habere vim contra Suarez & alios, qui suasione eos inductos credunt: nam tunc videtur eadem ratio de illis quæ de hominibus; at contra nos, qui solo exemplo id factum dicimus, nulla est difficultas: nam exemplum non ita potuit eos quasi cogere ac rationes, quæ magis immediatè determinant. *Secundò.* Secundò dico, etiamsi per suasionem id contigisset, adhuc disparitatem magnam esse: nam Heua verè fuit seducta, putans se non morituram; error autem valdè minuit voluntarium; at Angeli non fuêre seducti, sed, licet Lucifer eis motiua aliqua proposuerit, semper tamen quid in eis esset cognouerunt, ideoque magis voluntariè peccarunt. *Tertiò.* Adde Tertiò, respectu hominis duplicem quasi fuisse tentationem: & ob bonum internum, quòd futuri essent dij; & externam, à pomo ipso alliciente. quæ respectu infirmæ feminæ magna proculdubio fuit; secùs in Angelis.

90 *Responsio Suarij.* Respondet etiam Suarez, illam rationem Patrum intelligendam de totâ multitudine Angelorum, etiam collectiuè includendo suum caput: nam vt sic sine inductore peccarunt, saltem caput illorum. At homo, etiam includendo totam collectionem generis humani, peccauit ex suggestione; ratione autem capitis maximè debetur, aut non debetur redemptio. *Inefficax ostenditur.* Probabilis solutio, non tamen omnino sufficiens: nam quòd tentator fuerit idem specie aut genere tantùm cum aliis qui seducti sunt, non videtur vllo modo minuere aut augere culpam ceterorum Angelorum, vt propterea deberent carere redemptore: numquid, si omnes illi ab homine fuissent seducti, ideò essent digniores redemptore? Et tamen tunc fuisset tota eorum quasi respublica in capite saltem seducta; ergo ea solutio non videtur esse sufficiens. Denique, si Angeli omnes specie differant, fortè magis erit diuersus Lucifer ab infimo, quàm hic ab homine.

SECTIO DVODECIMA.

De tempore quo Angeli peccauêre.

Licet Angeli in primo creationis instanti ex se peccare potuerint; de facto tamen non potuerunt. Probatur ratione.

ANGELOS in primo creationis instanti ex se peccare potuisse, si gratia illis data non fuisset ante operationem liberam, fusè alibi probaui; de facto verò non potuisse, communis est ferè omnium sententia. ita D. Thomas, Alensis, Altisiodor. & alij apud Suarium c. 19. num. 31. Probatur autem ex eo, quòd Angeli omnes in primo instanti habuerunt gratiam: ita enim videtur definitum in Bracharensi I. Concilio cap. 7. vbi damnantur, qui dicunt, diabolum non fuisse priùs Angelum bonum à Deo factum. Sunt etiam alia testimonia, quæ videri possunt apud Suarium; & nos tetigimus suprà. 91 Ita tamen intelligendum est, per gratiam ablatam illis potentiam peccandi, eo quòd fuerit data independenter à meritis, vt nos alibi diximus.

Obiectio. Dices, In Scripturâ dicitur diabolus ab initio peccans. 1. Ioannis Epistola cap. 3. & Euangelij cap. 8. *Ille homicida erat ab initio.* *Respondetur.* Respondetur, ea loca intelligi commodissimè de initio in creatione hominis, quando cœpit eos tentare; vel quia moraliter fuit ab initio; quandoquidem non præcessit nisi ferè indiuisibilis mora à creatione ad peccatum.

Obiectio Secunda. Obijcies Secundò, Si in primo instanti Angelus benè operatus est, non potuit posteà mutare suam voluntatem, ergo nec peccare. *Respondetur.* Respondeo, iam à me suprà ostensum, eos esse mutabiles, etiam moraliter; imò ex hoc capite reijci efficaciter omnes quotquot negant eam mutabilitatem possibilem, non solùm physicè loquendo, sed etiam moraliter; quandoquidem de facto tot eam mutarunt.

Quæstio, an statim post primum instans peccauerint, vel peccare potuerint. Non potuisse peccare probant quidam. Illud in dubium verti potest, an statim post primum instans creationis peccauerint, aut saltem potuerint peccare. Censent nonnulli, non potuisse, quia aliàs actus bonus in primo instanti habitus desineret per vltimum sui esse, & alius inciperet per vltimum non esse. quod repugnat. *Responsio Suarij.* Respondet Suarius lib. 6. cap. 3. num. vlt. non repugnare, vt res permanens desinat per vltimum sui esse: vrgetque id ampliùs, quia saltem intendi poterat actus in secundo instanti; in illâ autem intensione videtur eadem esse difficultas, vnde omnino censet 92 *Sententia Suarij.* cap. 21. potuisse peccare in secundo, licet posteà dicat id esse difficile, & de facto non peccasse. *Quid dicendum hac de re in sententia Aristotelis.* Ego tamen, relictis illis terminis, *vltimum esse, aut primum sui non esse*, censeo in sententiâ Aristotelicâ, quam & Suarez defendit, & nos vt probabiliorem propter communem auctoritatem docuimus, argumentum illud esse euidens: nam si amor ille primus durat vno instanti tantùm, & immediatè sequitur peccatum, dantur duo instantia temporis, vnum post aliud, & sic relabimur in sententiam Zenonis. Probo sequelam manifestè: nam peccati actus, qui est indiuisibilis, non potest incipere nisi in instanti: incipit enim totus simul, & quidem eodem modo, quo si incepisset in primo creationis instanti (vt potuisse fieri docet ipse Pater Suarez) tunc autem in instanti incepisset; ergo dantur duo instantia: primum boni operis, & vltimum eiusdem, quod est vnicum & primum peccati. *Vrgetur argumentum pro conclusione factum.* Vrgeo retorquendo eiusdem rationem, quam habet hîc num. 1. ait enim, Angelum esse naturæ mutabilis, & habito actu bono nihil esse quod eum cogat in illo perseuerare; ergo potest in instanti sequenti illum mutare. Hæc ille. 93 Demus ergo immediatè post primum instans illum peccasse, sic argumentor: Angelus est mutabilis, & ipsum etiam peccatum illud habitum non necessitat eius voluntatem; ergo poterit peccatum illud solùm durare pro vnico instanti, & sic in tertio poterit Angelus repetere actum bonum, aut saltem alium indifferentem; iam autem essent tria instantia, aut saltem

certè

certè duo; primum boni operis, & secundum peccati; ergo in Zenonis sententiam relabere-
Responsio reijcitur. mur. Quod si dicatur, illud peccatum semel productum debere durare per tempus diuisibile, cur non idem dicitur de primo opere bono? & sic cum maiori consequentiâ ad sententiam Aristotelis discurretur.

In sententiâ Aristotelicâ necessariò actus angelicus debuit per aliquod tempus perseuerare. Vnde in hoc puncto censeo dicendum, in sententiâ Aristotelicâ necessariò eum actum debere per aliquod tempus perseuerare, ob rationem factam; in sententiâ verò Zenonis dici posse, non apparere repugnantiam, quòd vnico solùm duraret, & immediatè pòst peccaret, ac in eo peccato rursus solùm vnico instanti permaneret.

In sententiâ Zenonis quid dicendum. *Non repugnat actus liber vnico instanti durans.* Dico, non esse repugnantiam ratione ipsorum instantium: nam alibi docui, probabile esse ex naturâ rei multos esse actus liberos, qui semel producti determinant sibi certam durationem, & diuisibilem & determinatam, infra quam non possunt cessare; est autem dubium, vtrùm Angeli talem habeant voluntatem.

94 *Obiectio.* Obijcies Primò, Si dicamus, debere eum actum durare per certum tempus, non possumus determinare vllum ad quod sit determinatus; ergo debemus dicere, posse solo vnico instanti. *Respondetur Primò.* Respondeo, difficultatem esse communem omni alij rei: desumitur enim ex difficultate sententiæ Aristotelicæ de continuo: in quâ dicendum, actum illum debere durare aliquo tempore; nullum tamen esse assignabile, ante quod non potuerit destrui: quomodo autem id sit intelligendum in omnibus aliis etiam rebus, vide in Physicis, vbi ea quæstio vniuersaliter tractatur.

Secundò. Respondeo Secundò, posse ex paulò antè dictis probabilissimè sustineri, eum actum liberum exigere etiam determinatam morulam, infra quam destrui nequeat. quod alibi benè notauit noster Granadus; [illegible]go in materiâ de peccatis, de merito, & alibi ostendi.

Obiectio Secunda. Obijcies Secundò, Angeli in secundo instanti potuerunt amare Deum super omnia, & permanere in gratiâ eodem modo quo Michaël; ergo priùs naturâ habuerunt gratiam, quâ complebantur ad illum amorem, ergo eam non potuerunt amittere in eo instanti per peccatum: id enim quod est prius naturâ ad operationem liberam, non potest per ipsam operationem expelli. 95 *Respondetur.* Respondeo, Angelos in eo instanti pro priori naturæ præcisè habuisse auxilium supernaturale, quo reddebantur completi in actu primo ad non consentiendum peccato; cum eo autem auxilio stat optimè peccatum; at gratiam habitualem non habuisse in eo priori, in quo fuêre liberi ad peccandum, sed in posteriori ante bonam operationem positiuam; vt de omni iusto, quandocumque benè operatur resistendo tentationi, discurrendum est: in priori enim naturæ ad resistendum non completur per gratiam, sed per auxilium extrinsecum; quomodo autem cum hoc cohæreat, vt actus bonus dignificetur tunc à gratiâ, alibi explicui, duas quasi determinationes liberas ponendo: vnam, quâ non consentit peccato, ad quam non præcedit gratia; alteram posteriorem naturâ, quâ elicit actum bonum supernaturalem, & ad quam gratia præcedit, vt principium illius. quod fusiùs declaratum est à me in materiâ de gratiâ. & quoad Angelos habet locum eodem modo, quo in hominibus.

Quòd si quæras, cur in eo primo signo naturæ non conseruetur gratia. *Quæstio, cur in primo signo naturæ non conseruetur gratia. Respondetur quæstioni.* Respondeo, Deum, qui voluit in eo secundo aut tertio instanti probare Angelorum fidelitatem, eis libertatem ad peccandum concedendo, decreuisse non conseruare illis gratiam, nisi priùs videret, an se liberè determinassent ad non peccandum. Secundò censeo, etiamsi potuissent tam physicè quàm moraliter in sequenti instanti peccare, non tamen esse fundamentum ad dicendum, eos de facto ita peccasse; sed probabilissimum esse, aliquam fuisse moram notabilem, in quâ manserunt in gratiâ. 96 *Non peccarunt Angeli statim post primum instans gratiæ.* ita Suarius suprà num. 3. Cuius fundamentum est, quòd non incepit nouum instans angelicum, nisi ex nouâ reuelatione aut excitatione Dei, ita vt Primò reuelatum fuerit Trinitatis mysterium; *Ratio Suarij reijcitur.* Secundò incarnationis: atqui non est prudenter credibile, Deum eas mutationes facere per sola instantia, sed reliquisse aliquamdiu eam primam excitationem, ergo. Ratio hæc supponit eam doctrinam de mysterio incarnationis reuelato Angelis in viâ. quam nos reiecimus, ideò hinc displicet. Nec puto Deum in instanti quo Angelus peccauit nouam illi infudisse cognitionem à primâ distinctam.

Melius est alterum eiusdem argumentum, *Secunda ratio Suarij melior.* quia ex parte ipsius voluntatis angelicæ videtur valdè improbabilis ea tam repentina mutatio: neque est aliquid, quod nos cogat eam adstruere; imò illa verba Ezechielis, quæ Lucifero accommodantur, *Perfectus in deliciis paradisi fuisti, & in medio lapidum ignitorum ambulasti*, aliquam moram videntur denotare. Est denique sententia inter multos Theologos communis.

97 Quæri iterùm potest, an saltem in secundo instanti angelico Angeli peccauerint. *Quæstio, an in secundo instanti angelico Angeli peccare potuerint.* Instans angelicum vocatur instans, in quo nouam operationem inchoant; vnde idem est ac interrogare, vtrùm post primam operationem bonam secunda fuerit peccaminosa; siue illa vno, siue duobus, siue pluribus nostri temporis instantibus durauerit. *D.Thomæ responsio.* D.Thomas qu. 63. art. 3. supponens, Angelos omnes aliquando fuisse in gratiâ (quia, vt paulò antè dixi, communis consensus Theologorum & aliqua Scripturæ loca id testantur) ait, si eam gratiam non habuerunt in primo instanti, tunc in secundo eos benè operatos, & se ad gratiam disposuisse; vnde non secundam, sed tertiam operationem eorum potuisse esse peccatum. In quâ doctrinâ, suppositis his principiis, nulla est difficultas; si verò in gratiâ fuêre creati, tunc ait secundam eorum operationem fuisse peccatum, & ita in secundo eorum instanti peccasse. *Probabilis est sententia D.Thomæ.* Quæ sententia est valdè probabilis, quia non est fundamentum ad ponendos eos alios actus quasi disparatos; & cessatio à primo non videtur posse esse nisi per superueniens peccatum.

Aduerto tamen, siue per nouum actum bonum, siue per nouam liberam tamen continuationem primi, necessariò dicendum, durasse alios Angelos, qui inducti à Lucifero peccarunt: ostendimus enim, eos primò peccasse post-

quam Lucifer peccauit; ergo illi adhuc permanserunt liberè in bonâ operatione, quando peccauit Lucifer.

Quæstio, quamdiu respectiuè ad nostrum tempus manserint in gratiâ. Probabile est, quòd nec vno die manserint.

Vltimò dubitari possèt, quamdiu respectiuè ad nostrum tempus manserint in gratiâ. sed res est incerta; hoc tamen probabile, non fuisse nec quidem vnius diei, multò minùs sex aut septem, vt aliqui putarunt: nam communis sententia Theologorum (quæ in re dubiâ, & quæ solâ auctoritate decidi debet, sine dubio magnum habet pondus) docet breuissimam fuisse; & vix tria instantia rigorosa multi concedunt. & Augustinus item libro 1. de Genesi ad litteram cap. 17. primâ ipsâ die, dum dicitur diuisa lux à tenebris, putat malos Angelos à bonis fuisse diuisos. Verùm hæc diuisio fortè est in ordine ad pœnas. Est autem posteà specialis quæstio, quàm citò fuerit finitum tempus viæ illorum: hîc enim non agimus nisi de duratione eorum in gratiâ & amore Dei.

S. Augustini argumentum explicatur.

DISPVTATIO VIGESIMAQVINTA.

De pœnâ dæmonum quoad intellectum & voluntatem.



CVLPAM sequitur pœna; ideò, explicato Angelorum peccato, de pœnis agendum erit; priùs tamen aliqua præmittenda.

SECTIO PRIMA.

Nullus Angelus egit aut potuit agere pœnitentiam.

1 *Certum est, quòd non omnes Angeli qui peccarunt egerint pœnitentiam. Nullus etiam fructuosam egit pœnitentiam. Probatur ex Scripturâ.*

ET quidem non omnes Angelos, qui peccauerunt, egisse de suis peccatis pœnitentiam, & reparatos fuisse, euidens est, supposito, quòd multi sint de facto mali: si enim omnes fuissent reparati, nullus esset de facto in pœnis inferni. Nunc addo, nullum eorum fructuosam de peccatis suis pœnitentiam egisse. quæ est communis omnium Catholicorum sententia; imò nec hæreticus vllus videtur contrarium docuisse. Probatur autem ex 2. Petr. 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit.* quæ necessariò debet æquiualere huic, *Nulli pepercit*; alioquin de hominibus etiam idem deberet dici: nam maiori incomparabiliter parti hominum non parcit de facto, quia nec ipsi pœnitentiam agunt.

Probatur Secundò communi auctoritate. Cyrilli Hierosol. sententia. Explicatur illa sententia, sed minus commodè.

Est etiam communis consensus Patrum, quos citat Suarius lib. 8. cap. 1. solus Cyrillus Hierosolymitanus Catech. 2. videtur contrarium sentire, dum ait: *Noscimus quanta & Angelis condonauerit; indulget enim & illis.* Fortè quis diceret, eum loqui de aliquibus peccatis venialibus ab Angelis bonis commissis. Verùm hæc solutio videtur improbabilis; non quia, vt ait Suarez, incertum sit, vtrùm Angeli peccare possint venialiter: eos enim ex naturâ rei posse, vt certum suprà ostendimus. cur enim leuiter nos possumus mentiri, &c. & illi non poterunt nobis? Nec item reiicienda est ea ratio, eò quòd sine integrâ satisfactione tunc Angeli fuissent saluati, nisi aliquos in Purgatorio fuisse dicamus. quod videtur esse inauditum. Hæc, inquam, ratio non sufficit, quia posset dici, eos habuisse actus doloris intensos, quibus satisfecissent pro pœnâ.

Meliùs reiicitur illa explicatio.

Meliùs ergo reiicitur ea solutio, quia sine vllo planè fundamento tale peccatum eis tribuitur, imò, cùm probabilissimum sit, bonos semper fuisse in intensissimo Dei amore occupatos, non relinquitur moraliter locus pro venialibus, vt & Suarez notauit.

Meliùs explicatur Cyrillus.

Potest ergo Cyrillus exponi de anticipatâ remissione per gratiam Dei factâ, quâ illos præseruauit, ne grauia peccata commiserint. & benè in hanc explicationem inducit Suarius ea verba eiusdem Cyrilli; *Indulget illis, quandoquidem vnus tantùm est qui peccare non potest*; quasi indulgere dicat tenere eos ne peccarent. quod tamen possint facere, seu facerent, si permitterentur.

3 *Obiectio contra suppositionem.*

Dices contra suppositionem, Via angelica fuit aliquorum instantium, vt suprà diximus; & idem statim etiam confirmabimus; aliunde autem ipsi possunt mutare voluntatem; ergo potuerunt pœnitere. Nec dici potest, eis negatum auxilium; videtur enim id indignum infinitâ Dei misericordiâ. Ergo potuerunt conuerti, & quidem fructuosè; si autem potuerunt, non potest probabiliter dici, nullum in tantâ multitudine conuersum.

P. Salmeronis sententia reiicitur à Suario.

Pater Salmeron apud Suarium num. 4. censet, Deum diu inuitasse Angelos ad pœnitentiam, antequam eos è cælo eiiceret. Meritò Suarius dicit eam doctrinam, saltem quoad illam diuturnam expectationem, non esse probabilem: est enim contraria omnibus Theologis, vt præcedenti disputatione vidimus.

Reiicitur Secundò.

Addit, nec posse defendi, Deum illos expectasse, aut dedisse locum pœnitētiæ; nam illa verba Petri, *non pepercit*, non solùm denotant, illos non fuisse conuersos, sed nec Deum ex se fuisse paratum ad concedendum eis locum pœnitentiæ: id enim significare videtur illa resoluta locutio.

Reiicitur Tertiò.

Ego addo, etiamsi è loco Petri non refutetur ea doctrina; quia tamen noua est, & sine fundamento vllo; omnino reiiciendam.

Confirmatio.

Confirmo: Si Deus expectasset omnes, vix moraliter contigisset, vt nullus planè resipuerit; ideò absolutè dico, Deum non voluisse iustas ob caussas eis dare auxilia nec congrua nec sufficientia ad conuersionem; neque id esse contra misericordiam ipsius, sicut non est, quòd infinitis propè hominibus non det congrua & multis valdè remotè solùm sufficientia.

Noluit Deus dare Angelis auxilia vlla ad pœnitendum.

4 *Sententia quorumdam.*

Nonnulli vix se in hoc puncto determinant; ex tribus autem, scilicet ex breuissimâ morâ viæ angelicæ, ex aliquâ difficultate in eo quòd resipiscant, & ex eo quòd Deus non eis dederit vberiora auxilia, dicunt confici vnam integram rationem, ob quam dæmones non egerint pœnitentiam: ideò autem hanc tradunt doctrinam, ne videantur cogi docere, Deum denegasse illis locum pœnitentiæ, cùm illam non neget etiam obstinatissimo homini, dum est in hac vitâ.

Verùm

Improbatur ea sententia.

Verùm in hac re valdè obscurè hi auctores loquuntur; nam absolutè negant illis auxilia, etiam sufficientia, ad agendam pœnitentiam: vnde euidenter infertur, totum reduci in Deum, nolentem iustè ea auxilia dare: quòd verò dicant, etiam in secundo instanti peccati Deum adhuc in eis conseruasse auxilia priora, vel non satisfacit, vel est contra hos auctores; nam vel per ipsa sola auxilia sic durantia potuerunt simpliciter conuerti, vel non: si non, ergo nec physicam potentiam habuerunt: quod his videtur durum: si potuerunt, ergo iam habuêre auxilium etiam redemptionis ad surgendum à peccato. quod hi negant. Meliùs ergo absolutè in Dei voluntatem id reducitur; possunt autem congruentiæ accipi ex eâ breuitate temporis, & aliquâ pertinaciâ voluntatis angelicæ.

Meliùs id in Dei voluntatem reducitur.

SECTIO SECVNDA.

Quo instanti damnati sunt dæmones.

Quæstio, vtrum potuerint in eodem mathematico instanti, quo liberè peccarunt, damnari. Difficultas hic est de pœnâ sensus. Quorumdam hac de re opinio.

5 ANTE quæstionem de facto inquirimus, vtrùm potuerint in eodem mathematico instanti, quo liberè peccarunt, damnari. Si de pœnâ priuationis gratiæ sermo sit, nulla est difficultas; quia gratia & peccatum non possunt, nec quidem vnico indiuisibili instanti, simul esse; vnde eo puncto, quo primò peccarunt mortaliter, affecti sunt eâ pœnâ. Est ergo difficultas de pœnâ sensus. Negant multi qui censent, propriam pœnam damnationis aliquid includere formaliter repugnans dispositioni necessariæ ad peccandum liberè; nam in statu damnationis simpliciter non potest Angelus non peccare: per damnationem enim obstinatur voluntas in malo; obstinatio autem tollit potentiam ad non peccandum. Nec sufficit dicere, eo primo instanti ex suppositione peccati non posse non peccare; id, inquam, non sufficit: nam obstinatio non solùm includit impotentiam ex suppositione, seu ex sensu composito peccati ad non peccandum, sed absolutè & simpliciter. Confirmant: quia in instanti, quo liberè quis peccat, habet auxilium sufficiens ad non peccandum; at in statu damnationis caret auxilio sufficienti, ergo. Item in statu damnationis Deum apprehendit vt inimicum & hostem, quem non ita apprehendit in primo instanti, quo peccat liberè, ergo.

Obiectio contra illos. Soluitur. Confirmatio.

Assertio: non repugnat, vt in primo instanti peccati sequatur posteriùs naturâ pœna sensus. Probatur Primò.

Censeo tamen (& quidem id meo iudicio euidens est) nullatenus repugnare, vt in primo instanti peccati sequatur posteriùs naturâ pœna sensus: nam in primis dolores illi nullam habent repugnantiam cum libertate, si secundùm se cõsiderentur: animæ enim in Purgatorio tales patiuntur, & nihilominùs habent libertatem ad benè operandum, & non peccandum. Ex quo capite, etiamsi ea pœna sensus esset prior naturâ quàm ipsamet operatio voluntatis, potuisset adhuc libera esse omnino ea operatio; ergo ea pœna secundùm dolorem physicum compossibilis est cùm peccato in primo instanti.

Secundò. Tertiò.

6 Secundò, si consideretur sub eâ reduplicatione, quòd infligatur in pœnam peccati, etiam est compossibilis: nam de facto Deus in eodem instanti, quo homo peccat, punit illum, priuando eum gratiâ. Tertiò, etiamsi ipsa pœna esset physicè repugnans cum carentiâ peccati, adhuc potuisset in eodem instanti reperiri cum libertate: nulla enim forma, quantumuis repugnans cum carentiâ operationis, aut cum liberâ operatione, tollit libertatem, nisi in eo instanti infundatur priùs naturâ ante operationem liberã: si enim infundatur posteriùs naturâ, iam venit tardè ad tollendam libertatẽ. Vnde etiamsi gratia repugnet cum peccato naturaliter, & in multorum sententiâ etiam diuinitus; tamen quia infunditur posteriùs naturâ ad actus contritionis, non tollit libertatem illius actus in eo instanti: & hi cum quibus ago docent, potuisse humanitatem Christi Domini diuinitus priùs naturâ esse liberam ad peccandum vel merendum, ita vt si mereretur, daretur ei vnio hypostatica, non verò si peccaret. Quæ doctrina est verissima & communissima, vnde euidenter argumentor, Tunc visio beata summè repugnans cum peccato non abstulisset libertatem ad peccandum, eò quòd data fuisset post exercitam ipsam libertatem. Ergo eodem modo, etiamsi pœna illa sensus summè repugnaret cum carentiâ peccati, quia tamen data esset post exercitam libertatem ad peccandum, non potuisset auferre eam libertatem.

Confirmatur.

Notandum pro responsione ad contrarium argumentum.

7 Hinc ad rationem in contrarium facilè respondetur. Aduerto tamen Primò, fortè fieri posse quæstionem de nomine circa statum damnationis (vnde ego consultò dixi, pœnam omnem sensus & damni, id est, ignem & carentiam visionis, posse esse in eodem primo instanti peccati.) Si enim arguens velit nomine damnationis intelligere eum statum, in quo nec antecedens potentia sit ad non peccandum, sine dubio nullus poterit esse tam simplex, qui dicat eum statum cohærere cum peccato libero, quia vt liberum dicit eam potentiam antecedentem; at nos non loquimur in hoc sensu, sed de pœnis omnibus sensus & damni, exceptâ voluntate non dandi auxilium ad non peccandum, quia ea voluntas sine dubio in eo instanti, quo liberè existit peccatum, non potest habere locum. Neque curo iam, vtrùm dicenda sit in eo primo instanti voluntas obstinata, an non: id enim pertinet ad modum loquendi. & gratis ab aduersariis dicitur in primo instanti damnationis requiri eam obstinationem priorem naturâ: ego enim dico, non requiri, sed sufficere, si in primo sit quasi posterior naturâ, debita tamen pro sequentibus instantibus, vt in eis duratura & ablatura libertatem ad non peccandum; si fortè talis impotentia concedenda sit damnatis.

Respondetur confirmationi. Confirmatur responsio.

8 Hinc ad confirmationem dico, in statu damnationis pro primo instanti non carere necessario auxilio, sufficienti ad non peccandum; sed sufficere, si tunc sit ea pœna sensus & damni, & determinatio Dei non dandi illi pro sequentibus instantibus auxilium vllum sufficiens. Imò addo, simpliciter falsum esse, etiam toto damnationis tempore damnatos carere tali auxilio: nam peccatum vt peccatum essentialiter dicit libertatem, alioquin non est peccatum; ergo repugnat in terminis dicere, Angelum non habere auxilium sufficiens ad vitandum peccatum, & tamen peccare. Fortè non voluere hi auctores dicere deesse auxilium, nisi ad moraliter vitandum peccatum. Hæc tamen impotentia sæpè est

etiam in non damnatis; & è contrario videntur posse damnati, saltem vel per vnicum instans moraliter, non peccare. Numquid Iudas, etiamsi vnico solo instanti non haberet odio Deum, aut nullum peccatum committeret, damnatus proptereà non esset?

Respondetur Secundæ confirmationi. Secundæ confirmationi eodem modo quo primæ respondendum est, non esse de necessitate damnationis in primo instanti, vt damnatus iudicet Deum suum hostem: vel, si hoc est necessarium, dico dæmonem posteriùs naturâ ad peccatum, quando vidit sibi auferri gratiam (quod non potest Suarius negare fieri in eodem instanti, quo primùm quis liberè peccat) reputare Deum vt hostem, id est, vt punientem; prius verò naturâ non iudicauit contrarium; id enim repugnat; sed vel iudicauit Deum paratum esse secum concurrere ad non peccandum, vel certè neque id in eo priori cogitauit, sed solam bonitatem & malitiam moralem, quæ in *Possibile est, vt in eodem instanti peccati sit pœna.* obiecto apparebat. Constet ergo, possibile esse vt in eodem instanti peccati simul sit pœna, sicut suo loco diximus è contrario de possibilitate visionis beatæ in eodem instanti, quo homo eam meretur. Hoc ergo supposito,

9 *Quæritur, quidnam de facto contigerit.* Illud in dubium verti potest, vtrùm res ita de facto contigerit. Nonnulli apud P. Suarium *Quorumdam sententia.* censent in primo instanti peccati fuisse damnatos, sicut & Beati in secundo instanti creationis, & primo, quo se à malis segregarunt, præmium accepere. *Confirmatur.* Confirmari id potest, quia homo priuatur gratiâ in primo instanti peccati, ergo & Angeli puniuntur.

Assertio: probabilius est, quòd de facto per aliquot instantia in peccato perseuerarint ante pœnâ. Probatur Primò. Secundò. Probabilius tamen est, de facto per aliquot instantia eos in peccato fuisse ante pœnam. Loquor de pœnâ sensus, nam damni, quæ est priuatio gratiæ & iuris ad gloriam, sine dubio in eodem instanti peccati inflicta fuit; licet fortè actualem dolorem de carentiâ visionis beatæ tunc non fuerint experti. Ratio huius sententiæ est, auctoritas communis, vno aut altero excepto. Secundò, quoad peccatum Luciferi ex dictis suprà, res est clarior: diximus enim, illum peccasse ante ceteros, alioquin non potuisset eos inducere ad peccandum; ergo per aliquot instantia mansit impunitus: suppono enim omnes simul damnatos: nec potuisset benè Lucifer iam patiens ignis tormenta ceteros inducere ad imitationem sui: territi enim fuissent eâ pœnâ, nisi dicamus diuinitus impeditos, ne eam agnoscerent. quod sine fundamento excogitaretur.

10 *Probatur Primò quoad ceteros Angelos.* De ceteris verò probatur, quia licet, vt dixi, non repugnet simul esse pœnam & peccatum, non tamen est credendum ita properasse Deum in eâ pœnâ infligendâ. *Probatur Secundò.* Secundò, quia (vt benè obseruauit P. Suarius) indignum videbatur, vt in ipso cælo torquerentur; debuerunt ergo inde eiici, & tunc primò igne torqueri. Quòd autem gratia adimatur in eodem instanti, nihil probat de inflictione pœnæ sensus: nam gratia adimitur ob repugnantiam naturalem cum peccato: at peccatum non exigit in eodem planè instanti pœnam sensus.

Quæstioni, vtrùm scilicet omnes simul damnati fuerint, respondetur. Rogabis Primò, an omnes simul fuerint damnati. Respondeo fuisse, quia non est fundamentum, ad discurrendum diuerso modo de vno quàm de alio; ergo omnibus æqualem moram assignauit Deus, & eodem momento illos omnes damnauit.

Dices, Aliqui dæmones manent adhuc in hoc *Obiectio.* aëre, qui non videntur esse in pœnis. & insinuatur id verbis illis Matthæi 8. *Venisti huc ante tempus perdere nos:* & 2. Petri cap. 2. de illis dicitur, adhuc in iudicium reseruari. quod ipsum Iudas Apostolus repetit. Respondetur, *Respondetur.* etiam dæmones, qui aërei vocantur, torqueri igne; quomodo autem id fiat dicetur inferiùs. Ad locum Christi ex Matth. respondeo, dæ- *Locis ex Scripturâ respondetur.* mones non conquestos de pœnâ præcipuâ, sed de accidentali, quam ex aduentu Christi habebant. Quod verò dicunt Iudas & Petrus, eos seruari in diem iudicij, facilem habet explicationem de iudicio publico; ad quod omnes etiam homines, qui iam sunt in inferno, sine dubio reseruantur.

Rogabis Secundò, an in peccato manserint 11 per aliquot instantia nostri temporis, an verò *Quæstio, an in peccato manserint per aliquot instantia nostri temporis.* in sequenti statim damnati sint. Respondeo, in sententiâ Aristotelicâ necessariò debere dici eos aliquamdiu mansisse: nam in eodem instanti supponimus ex dictis non fuisse damnatos; non potuerunt autem immediatè pòst: nam pœna illa incipit in instanti; *Respondetur.* non datur autem vnum instans post aliud immediatè, ergo debuit fuisse aliquod tempus diuisibile. Video posse dici, saltem immediatè *Replica occurritur.* post primum instans potuisse eos eiici è cælo; nam motus localis, qui non incipit totus simul, potest incipere in tempore, & non in instanti. Fateor ita esse, nihilominùs non video, cur tantam præcipitationem debeamus ponere: quota autem fuerit illa morula, dubium plane est. Probabile censeo, non fuisse longam, nec ad horæ quadrantem perdurasse.

Vltimò posset quæri, an æquales fuerint hæ 12 morulæ in omnibus. Respondeo, primam in *Quæstio, an æquales fuerint hæ morulæ in gratiâ & peccato in omnibus.* gratiâ non fuisse, quia Lucifer ante ceteros peccauit; vnde nec secunda in peccato, quia Lucifer citiùs peccauit. An verò omnes alij in eodem instanti consenserint, dubium est; & satis probabile, non se omnes simul determinasse. *Respondetur.* Ex dictis tamen suprà obseruandum est, eos non *Notandum.* peccasse in instanti immediato post peccatum Luciferi, quia non datur in nostrâ sententiâ instans immediatum alteri. Quatuor ergo morulis res tota videtur constitisse: in primâ omnes fuêre in gratiâ, in secundâ solus Lucifer peccauit; in tertiâ ceteri peccarunt; in quartâ eiecti sunt è cælo.

Pater Suarius tres ponit; quia peccatum Lu- *Patris Suarij explicatio.* ciferi in eodem instanti cum aliorum peccato constituit. quod nos suprà efficaciter reiecimus. Et hæc sufficiant in re tam incertâ: de quâ, quia nihil reuelatum est, nihil possumus, nisi ferè diuinando, dicere.

SECTIO TERTIA.

Quid sit pœna damni & sensus.

DIFFICVLTAS hæc communis est tam dæmoni quàm homini; & in eâ multùm disceptatur de modo loquendi: dilucidè rem proponemus. *Quid sit pœna damni & pœna sensus.* Pœna damni dicitur priuatio æternæ beatitudinis, & aliorum donorum supernaturalium,

turalium; sensus verò ea, quæ ex positiuo aliquo malo torquente consurgit.

Scotus cum quibusdam improbat eam sententiam. Scotus & alij apud Suarium cap. 4. videntur dicere, omnem pœnam damni esse etiam sensus; vnde impertinentem eam diuisionem iudicant: inquiunt enim eam carentiam gloriæ, si secundùm se consideretur, non esse pœnam; ergo in tantum erit pœna, in quantum de eâ Angelus tristatur, seu dolet. hæc autem formalissimè est pœna sensus: non enim Angeli habent alios sensus quàm dolorem, seu tristitiam. hæc Scotus. Alij verò fusè probant eam esse optimam diuisionem.

13 *Asseritur bonam esse eam diuisionem.* Dico Primò, Etiamsi vtraque pœna vltimò consisteret in eâ tristitiâ (de quâ paulò pòst) adhuc meritò traditur ea diuisio in pœnam damni & sensus, saltem ratione obiectorum, ex quibus ea tristitia sumitur: nam vna sumitur ex priuatione boni, quod aliàs erat obtinendum; alia verò ex positiuâ aliquâ qualitate, aut nocumento inflicto ab igne. de quo infrà. Neque hanc distinctionem negauit, aut negare potuit Scotus: est enim res ex terminis nota, suppositis principiis fidei, quòd scilicet dæmones & sint priuati gloriâ, & sint adiudicati cruciatibus perpetuis ab igne. hæc de re certâ. Vtrùm autem ipsa tristitia de beatitudine amissâ, quia in se affligit seu torquet, dicenda sit pœna sensus; an verò ratione obiecti negatiui, vnde desumitur, tantùm sit dicenda pœna damni; quis non videat quæstionem esse de nomine? in quâ meritò retinetur communis diuisio in duplicem eam pœnam.

Hæc pœna duplex respondet duplici malitiæ in peccato repertæ. Respondet duplex hæc pœna duplici malitiæ in peccato repertæ: quatenus enim homo per peccatum Deum virtualiter contemnit & deserit, punitur etiam eâ Dei desertione, & auersione, ne fruatur tanto bono; quatenus verò ad creaturam se conuertit, accipit quasi suam mercedem ab illâ per eos cruciatus.

14 *Assertio Secunda. Etiam independenter à tristitiâ est propria pœna damni. Probatur.* Dico Secundò, etiam independenter ab eâ tristitiâ est propria pœna damni. Hanc videtur negare Scotus; re tamen non puto negari. Probatur autem manifestè: nam etiamsi quis non sciat se esse priuatum aliquo summo bono, sine dubio, si verè illo priuatus sit, verè inflictum est ei graue damnum. nec id potest Scotus aut vllus prudens negare. Numquid non est grauissimum damnum, priuatum esse rationis vsu, etiamsi stultus id non agnoscat, & consequenter non tristetur de eo, sed fortè sit lætior quàm antè? *Confirmatur.* Item, si anima rationalis annihilaretur, nónne esset ipsi malum; & certè non posset iam annihilata sentire, & gemere ob annihilationem. Et in ipsâ gloriæ priuatione manifestè constat: nam si quis fuisset anteà beatus, & posteà priuaretur, etiamsi numquam se re flecteret supra id, pateretur grauissimum damnum, essetque malum illius. *Ratio à priori.* Ratio à priori est, quia malum non solùm est positiuum aliquid contrarium, sed etiam in priuatione consistit: imò multi non aliud agnoscunt malum quàm priuatiuum, & hinc fit (quod benè vrget P. Suarez suprà) vt non ideò sit mihi mala carentia scientiæ, quia ego de illâ doleo; sed ideò formalissimè doleo, quia mihi est mala. Similiter non est mala dæmoni priuatio gloriæ, quia de eâ tristatur; sed potiùs ideò tristatur, quia est ei mala. Vnde etiam fit, paruulos cum solo originali decedentes verè puniri pœnâ damni, seu priuatione cælestis visionis, etiamsi fortè Deus miraculosè impediat, ne eâ de re ipsi tristentur; ergo cùm dæmonibus Deus causset eam priuationem gratiæ ad puniendum peccatum eorum, sine dubio malum illud priuatiuum erit rigorosissima pœna, etiam independenter à tristitia secutâ; & consequenter optima erit diuisio in pœnam damni puri, ablatâ etiam tristitiâ; & in pœnam sensus, quæ absolutè positiua est. 15 *Cur paruuli in originali decedentes priuentur pœna damni.*

Notandum. Quod de pœnâ seu de malo priuatiuo dixi, intelligi debet eodem modo de malo positiuo, scilicet priùs naturâ aut tempore quàm homo de illo tristetur, esse verè malum illius; vnde error, licet de eo quis non doleat, est homini malus; item, si habeat febres, licet dormiat, & eas non sentiat, malè est illi: & qui factus est infamis, malum patitur, licet ipse id ignoret. Quæ omnia per se nota sunt, & habet locum hìc ratio in præcedenti facta, quòd scilicet nōn ideò mala est febris, quia ego tristor de illâ; sed ideò tristor, quia mihi est mala. Hæc, vt dixi, omnino certa sunt: si autem quis dicat, se non velle eam carentiam vocare pœnam, nisi accedat tristitia, iam erit quæstio de nomine circa significationem eius vocis *pœna*: & in eâ certè talis aberrabit, quia omnes Theologi in infantibus vocant eam priuationem pœnam independenter à tristitiâ illorum. Et ex dictis id ipsum constat apertè: nam si alicui ob delictum respublica daret potionem, quâ iudicium amitteret; nullus non diceret illum esse punitum, etiamsi ipse posteà non doleret. Et idem vrgetur, si anima esset mortalis, & non esset locus posteà de morte dolori, nónne tunc latro diceretur puniri, qui in somnis mactaretur, etiamsi nec anteà, nec pòst, de morte potuisset dolere? Ergo & res ipsa & modus loquendi in hac materia videntur esse certissima. 16 *Occurritur obiectioni.*

Oportet tamen aliquas soluere difficultates, quæ hinc oriuntur. Prima est, vtrùm in pœnâ damni sint æquales omnes damnati. Respondeo, de re vix posse esse difficultatem: si enim accipiamus pœnam damni vt purè priuatiuam, tunc Primò certum est, eos æqualiter carere gloriâ; quia nullus habet gradum aliquem, aut quidquam illius; ergo omnes æqualiter carent. Secundò certum est, non omnes fuisse anteà euectos ad æqualem gloriam, sed aliquos fuisse proximè capaces maioris quàm alios: ille enim qui è maiori gratiâ cecidit, sine dubio plus amisit: ille item, qui habuit maiora auxilia ad efficiendum intensiorem actum, etiam fuit vicinior maiori gloriæ: cùm ergo ea carentia in tantum censeatur pœna, seu malum, in quantum priuationis rationem sortitur (vt statim dicemus) non videtur in ratione priuationis æqualitas esse in omnibus, licet sit in ratione carentiæ gloriæ; eò quòd nullus habet quidquam, at vnus plus erat habiturus, ideoque pluribus est priuatus. Da duos homines spoliari, vnum ditissimum, alterum pauperem; in ratione carentiæ posteà ambo sunt æquales, quia neuter quidquam habet; at maiorem vnus habet priuationem quàm alter; & consequenter, vni illatum est maius damnum quàm alteri. In eo sensu etiam ex parte obiecti potest dici, dari inæqualitatem *Quæstio, vtrùm in pœnâ damni sint æquales omnes. Respondetur. Certum est, quòd æqualiter careant gloriâ.* 17 *Secundò certum, quòd non omnes æqualiter euecti fuerint ad gloriam. Confirmatur.*

tatem in eâ priuatione. quæ est sententia Patris Suarij cap. 5. Denique, si de tristitiâ ob eam priuationem loquamur, res est clarior: potest enim de eâdem amissione vnus magis altero tristari, & consequenter ex eo capite pœna crescere, vt etiam in hac, quæ est præcipua, grauiùs puniatur, quia grauiùs deliquit.

Potest de eadem amissione vnus magis tristari quàm alter.

Quæstio Secunda. Vtrùm, licet homo non fuisset eleuatus ad gloriam, dici posset ea carentia malum illius.

Secunda difficultas est, vtrùm, etiamsi homo non fuisset eleuatus ad gloriam, dici posset ea carentia gloriæ illius malum: (dico *malum*; nam pœna non potuisset esse, cùm independenter ab omni culpâ non esset habiturus gloriam:) ex vnâ enim parte videtur eodem modo tunc futurum malum, quo nunc: nam de facto ideò est malum, quia est carentia summi boni: sed tunc esset carentia: tam enim tunc non frueretur eo bono, quàm iam eleuatus non fruor; ergo. Aliunde verò non videtur futurum malum: nam inde sequeretur, nos etiam nunc pati grauissimum malum, ex eo quòd nobis non sit vnita persona diuina. Item omnes Beatos pati etiam grauissimum malum (licet non in pœnam) quia non habent infinitam visionem intensam. quod videtur absurdum.

18 *Resoluitur quæstio.*

Respondeo, hîc etiam posse esse quæstionem de nomine, an illa carentia, seu negatio boni possibilis, sit dicenda malum, eò quòd non sit priuatio. Communiter non dicitur malum, nisi quatenus supponit vel debitum habendi, vel proximam capacitatem, vt sic possit sortiri rationem priuationis. Vnde carentia Episcopatus non censetur malum in femina; sic verò in eo qui vel priuatus illo est, vel cecidit à proximâ spe illum habendi. Et hinc respondeo, nec in Beatis nec in nobis dici propriè malum carentiam vnionis hypostaticæ, aut visionis infinitè intensæ; licet quodam modo posset dici secundùm quid malum, quatenus carere tali bono, quomodocumque consideretur, non est bonum.

Carentia vnionis hypostatica, vel visionis infinitè intensa, nec in Beatis nec in nobis dici potest propriè malum.

Quæstio Tertia. Quæ pœna ex duabus propositis maior sit. Respondetur. Ratio responsionis. Replica occurritur.

Tertia difficultas est, quæ sit ex his duabus pœnis maior. Responderi posset ex Chrysostomo homil. 13. in Epist. ad Philippenses: *Tantum mihi malum videtur de tantâ gloriâ cecidisse, vt gehennam pro nihilo habeant præ hoc damno & ruinâ.* Ratio verò est, quia visio beata longè est maius bonum in genere boni, quàm malum in genere mali, tormentum ignis; vnde multò grauius est eo bono priuatos esse, quàm aliis tormentis affligi. Video hanc rationem aliquam habere difficultatem, si vniuersaliter accipiatur; eò quòd non est tam mala carentia boni, quantum est in genere boni id cui opponitur. Verùm, siue tanta sit, siue non, certum est, quando bonum est maximum, plus hominem sentire sæpè eius carentiam & priuationem, quàm alia physica tormenta. Vide quæ dicam 3. tomo disp. 52. sect. 4.

19 *Quæstio Quarta. An priuatio gratiæ sit pœna damni, &c. Respondetur. Quid respondendum in ordine ad homines.*

Quarta difficultas, an priuatio gratiæ sit pœna damni, & an peccator in hac vitâ dicendus sit habere pœnam damni. Respondeo, pœnam damni per excellentiam solùm applicari carentiæ visionis; re autem ipsâ verè esse aliquod malum, & pœnam, licet non tantam. Quoad homines in hac vitâ attinet, dico eam priuationem non vocari pœnam damni, quousque irreuocabiliter homo est priuatus eâ gratiâ; secundùm quid verò etiam est aliqua pœna. Et eodem modo etiam de animabus Purgatorij specialiter est pœna priuatio gloriæ ad tempus; quia iam specialiter de eâ dilatione tristantur, quod nos non habemus in vitâ: imò in nobis non est pœna, quia non differtur ob peccata nostra; sic verò animabus Purgatorij; est tamen in nobis carentia magni boni, quæ, vt paulò antè dixi, vocari potest malum secundùm quid.

SECTIO QVARTA.

De pœnis dæmonum quoad intellectum.

De pœnâ præcipuâ damni nihil occurrit amplius dicendum; iam ceteras oportet declarare. Et in primis circa intellectum supponendum est, non illis ablatam ipsam potentiam intellectiuam; tum quia in meâ sententiâ non est distincta à substantiâ illorum; tum quia, etsi posset separari, necessum tamen fuit eam in illis manere, vt possent cruciari pro peccatis; imò, nec habitibus naturalibus, aut speciebus naturalibus, à Deo eis in primo creationis instanti infusis, priuati sunt. ita enim sentiunt omnes Theologi; & est doctrina D. Dionysij cap. 4. de Diuinis nominibus: *Quia quæ per naturam sunt incorruptibilia, per peccatum non corrumpuntur.* Et licet hæc verba in rigore solùm videantur intelligi de donis naturalibus incorruptibilibus: vnde si quis diceret ea dona naturalia, quæ naturaliter possunt corrumpi, fuisse illis ablata, non opponeretur D. Dionysio; nihilominùs communiter à Theologis ad omnia naturalia dona simpliciter extenditur ea doctrina. 20

Dæmonibus non est ablata ipsa potentia intellectiua. Probatur.

D. Dionysius confirmat.

Hinc fit, vt dæmones veritates naturales omnes cognoscere possint, quas anteà. Quod insinuauit Augustinus & Isidorus apud Suar. cap. 6. num. 3. estque expressa sententia D. Thomæ quæst. 64. art. 1. imò successu temporis multa de nouo ex contingentibus cognoscunt passim, ex quibus faciliùs de futuris diuinare possunt. Vbi benè aduertit Suarius, eos, licet sæpè circa hæc futura errent, non tamen id prouenire ex eo quod minùs de illis naturaliter cognoscant quàm sancti Angeli: nam quoad præmissas idem vtrique cognoscunt (suppono illos esse in naturâ æquales;) sed quia boni operantur prudenter, non inferunt consequentiam de inesse in talibus casibus; sed, *Probabile est hoc futurum*, ideò numquam falluntur; dæmones autem imprudenter sæpè concludunt, *Absolutè ita erit*: vnde in eo consequenti errant. quod alibi notaui agens, vtrùm Angeli sint capaces erroris.

Cur dæmones possint cognoscere omnes veritates naturales. Sententia Isidori, Augustini, D. Thomæ. Notatio Suarij.

Circa cognitiones practicas communiter dicitur, illos semper errare; quia, cùm errent in fine suarum actionum, semper errant in mediis. Ego tamen, nisi fiat quæstio de nomine, crediderim, hunc errorem non esse tam intellectus quàm voluntatis: ille enim non iudicat, meliùs esse sibi peccare tentando hunc hominem, quàm non peccare: nam is esset etiam error speculatiuus. Nec dicit sibi simpliciter id esse conueniens; nam ea particula *simpliciter* habere potest hunc sensum, *Omnibus pensatis, hoc est melius*; & sic redit ad primam: vel, *Hoc est mihi physicè delectabile, & absolutè* 21

Quid dicendum circa cognitiones practicas.

capax

capax vt ametur, licet in eo peccem, & sit minus bonum meum. In hoc autem sensu iudicium illud potest quidem esse in eo; at nullus penitus est ibi error. Vide quæ fusè dixi suprà, probando non requiri errorem in intellectu ad peccandum; nec quidem practicum: ea enim huc facilè applicantur. Per quod tamen non nego dæmonem aliquando etiam speculatiuum errorem habere: ex passione enim & odio excæcatus, haud rarò fortè iudicat hoc esse melius quàm illud. & hæc circa naturales cognitiones.

22 *Nullus habitus supernaturalis nec actus mansit in dæmone.*

Circa supernaturales verò illud videtur omnino certum, nullum habitum supernaturalem in eo mansisse, nec de facto vllam habere cognitionem supernaturalem: nam eiusmodi cognitiones sunt indebitæ naturæ; non est autem credibile, Deum cum illis specialiter supernaturaliter concurrere ad eiusmodi cognitiones. Et ita communiter sentiunt Theologi, vno fortè aut altero excepto. Obijci solet illud Iac. 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Quæ verba de fide informi, id est, sine charitate, multi interpretantur. Verùm huic testimonio facilè respondetur, solam naturalem fidem ibi intelligi. quando autem à D.Thomâ & aliis dicitur ea fides informis, non id est intelligendum de informi supernaturali, qualis est in peccatoribus Catholicis, sed de naturali; qualis circa multa mysteria est in hæreticis. Meritò autem dicitur *informis*, quia nec quidem in eo ordine naturali coniungitur cùm bonis operibus, sed omnino est sola; & propterea etiam D.Thomas illis fidem concedit, negat spem etiam intra ordinem naturalem: nam nec quidem naturalem spem de beatitudine habent, aut de alio bono simplici; fidem autem naturalem habent de omnibus fortè mysteriis, etiam supernaturalibus.

Obiectio. *Respondetur.*

23 *Obiectio Secunda. Respondetur Primò.*

Secundò obijcies, Illi non peccarunt contra fidem, ergo non amiserunt habitum fidei, qui solùm amittitur per infidelitatem. Respondeo, fortè ex naturâ rei non minùs habitum fidei amitti per quodlibet peccatum mortale quàm ceteros habitus infusos; quia non est ratio cur ille habitus ex naturâ suâ non fluat à gratiâ, sicut ceteri alij; quod autem Deus in peccatore Catholico illum relinquat, est singularis fauor, vt habeat peccator initium suæ conuersionis. Cùm autem in damnatis cesset hæc ratio, non est cur Deus illis eum fauorem singularem ostendat. Secundò, etiamsi ex naturâ rei non destrueretur fides, nisi per solum peccatum infidelitatis; nihilominùs dicendum esse, eam non manere in dæmonibus, & aliis damnatis, quia improbabile est eum habitum sine auctoritate, ratione aut fine in dæmonibus & damnatis admittere, cùm sint iam omnino extra viam, debeantque ideò priuari omni habitu supernaturali ad consecutionem beatitudinis ordinato.

Secundò.

SECTIO QVINTA.

De obstinatione voluntatis angelicæ ad non operandum benè.

FVSE & eruditè hac de re P.Suarius à cap. 7. vsque ad 12. Res tamen breuissimè à nobis expedietur.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de impotentiâ ad veram pœnitentiam.

SVPPONENDVM est, dæmones numquam acturos talem pœnitentiam, quâ de peccato suo veniam consequantur. ita contra Origenem docent Epiphanius, Augustinus, Hieronymus apud Suarium eo cap. 7. estque expressè definita æternitas pœnarum inferni in V. & VI. Synodo, & in Concilio Lateranensi ab Innocentio III. & ex multis Scripturæ locis colligitur: clarissimè Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum,* &c. 24

Dæmones numquam sunt acturi talem pœnitentiam, quâ veniam consequantur. sic contra Origenem Epiphanius Augustin. Hieronym.

Ratio huius est, grauitas mortalis de se eam æternitatem pœnæ merentis, quam Deus iustè remittere non vult. de quo puncto fusiùs agitur in materiâ de peccatis.

Ratio assertionis.

Vtrùm autem ex hac pœnarum æternitate colligatur etiam vt de fide certum, dæmones non acturos veram pœnitentiam, licet non sint consecuturi veniam, dubium est. Affirmat P.Suarius; quia de fide est, Deum omnibus veram agentibus pœnitentiam condonaturum peccatum; ergo, si de facto non est condonaturus, signum est, eos numquam habituros verum actum pœnitentiæ. Vnde rursus colligitur, dæmones non habere potentiam ad eiusmodi pœnitentiam agendam; quia, si haberent, possent eam facere, & contingere posset, vt aliquis eorum aliquando illam ageret, & saluaretur. quod repugnat suppositioni factæ.

Quæstio, sitne de fide, quòd dæmones non sint acturi pœnitentiam. Sententia P.Suarez.

Ego tamen, licet omnino censeam, eos non habere potentiam ad veram pœnitentiam, neque illam effecturos, non puto id esse adeò certum; nec enim argumentum factum vrget: nam voluntas illa generalis, *Quòd Deus velit condonare peccatum omni agenti veram pœnitentiam,* posset intelligi de solis illis qui in hoc mundo, seu tempore viæ, illam sunt acturi, non autem de his qui extra viam sunt; nec potest facilè ostendi ea extensio ad terminum damnationis. Pari enim modo dicitur sæpè in Scripturâ, *Deus remuneraturus omnia nostra bona opera dicitur, sicut & puniturus mala*; & tamen id solùm intelligitur de bonis operibus in viâ factis: nam quæ extra viam, licet habeant omnes alias conditiones requisitas ad merendum vel pœnam vel præmium, non tamen de facto quidquam merebuntur, Deo id ita iustissimas ob caussas disponente; cur ergo idem dici non potest de verâ pœnitentiâ, scilicet in hac vitâ, eam obtenturam remissionem, extra viam verò non? Neque id esset indignum Deo: nam dolor ille, quantumuis esset ob Deum summè dilectum, & etiam supernaturalis, non esset condigna satisfactio pro peccato, sed adhuc ferè infinitè inferior; ideoque Deus nunc in nobis eam pœnitentiam acceptans, multum liberaliter condonat, vt suppono cum ipso Suarez contra P.Vasquez; ergo potuit iustè erga damnatos nolle eam liberalitatem exercere, & eorum pœnitentiam non acceptare. quod sine dubio simpliciter possibile valdè est. 25

Assertio. Licet non habeant potentiam ad veram pœnitentiam, ratio tamen Suarez nil conuincit.

Deus liberaliter multum condonat, dum acceptat pœnitentiam.

Secundò argumentor: Etiamsi concederemus eis potentiam simpliciter physicam ad eam pœnitentiam 26

Probatur Secundò assertio.

nitentiam efficiendam; non propterea fieret, vt contingeret aliquem eam efficere, & saluari: posset enim impotentia moralis esse tanta, vt numquam contingeret contrarium, vt ipsemet P.Suarez docet de potentiâ ad actum naturalem vndequaque honestum, quam illis tribuit; ait tamen, numquam vllum ex illis talem actum habiturum; ergo, cùm in Scripturâ licet sit definitum eos non liberandos à pœnis (aut, si vis, nec pœnitentiam facturos) at eos physicè non posse pœnitentiam agere nullibi decidatur, non debet id iudicari de fide certum.

Confirmatur. Probabiliter infertur, dæmones non acturos pœnitentiam.

Adde tamen, ex eo quòd non exituri sint, licet non inferatur certitudine summâ, eos nec acturos pœnitentiam, nec posse illam agere; inferri tamen id valdè probabiliter, quia frustrà videretur Deus eos ad eiusmodi pœnitentiam excitare, quæ non habitura esset vmquam effectum.

Probatur Primò. Secundò.

Secundò id probo, quia (vt paulò antè diximus) sunt priuati omni gratiâ supernaturali, & cognitione; ergo non habent nec quidem potentiam physicam ad eam pœnitentiam. Tertiò denique, quia circa alios actus naturales faciliores vix habent potentiam, vt dicemus statim, multò ergo minùs circa eam pœnitentiam. Constet ergo, eos nec potentiam ad veram pœnitentiam habere, etiamsi id non sit de fide certum, vt contendebat Suarez.

Tertiò.

17 *Quæstio, cur dæmon non possit exire a peccato. Respondetur.*

His ergo positis, illud in dubium vertitur, vnde oriatur in dæmone impotentia exeundi à peccato. Respondeo breuissimè, duo hîc posse considerari: vnum est, cur non possint satisfacere pro peccato, aut illud ex æqualitate tollere. Cui vno verbo respondeo, quia nec Deus vult illis condonare gratis peccatum, nec ipsi possunt pro illo dare æqualem satisfactionem, etiamsi possent habere actum contritionis; multò ergo minùs, quando nec talem actum possunt. Et ad hoc explicandum non est necessum recurrere cum Suario ad quæstionem de constitutiuo peccati habitualis; vtrùm scilicet in positiuo consistat, an in negatiuo: in quocumque enim consistat, certum est, illud non tolli nisi à Deo non condonante magnâ ex parte, vt diximus, gratis. Quod si, vt potest, non vult illud condonare, eo ipso quasi per accidens est caussa cur conseruetur: ea enim negatio condonationis & satisfactionis æqualis quasi conseruat peccatum. Et quoad hoc difficultas est planè communis peccato hominum in viâ, quæ scilicet caussa conseruet peccatum habituale in nobis; differentia verò inter nos & damnatos debet desumi non ex diuersis caussis aut conditionibus, sed ex maiori illarum duratione, seu perpetuitate. Denique totum hoc est independens ab eo, quòd peccatum consistat in positiuo aut in negatiuo.

Explicatio P.Suarij improbatur.

Quæstio, vnde oriatur impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Respondetur.

Aliud, quod in præsenti considerari potest, est impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Et huius caussam dico esse carentiam diuini concursus in actu primo ad eum actum; negatur autem ille actus & concursus ob culpas præcedentes. Quòd autem ea pœna sit proportionata peccato mortali, suppono aliunde; estque difficultas etiam homini communis, & hæc est sententia D.Thomæ, Durandi, & aliorum multorum, quos refert & sequitur Suarius lib.8. cap.7. Et quoad hoc non est necessum quærere aliam caussam positiuam, quæ producat in dæmone qualitatem aliquam, vel actum repugnantem ei pœnitentiæ: nam independenter à formâ repugnante si non datur caussa necessaria ad illum actum, sine dubio nec poterit esse actus.

Sic sentit D Thomas, Durandus, Suarius.

28 *Confirmant id quidam.*

Confirmant hoc idem nonnulli, quia, iuxta Aristotelem, si affirmatio est adæquata caussa affirmationis, negatio erit adæquata caussa negationis; sed auxilium diuinum est caussa adæquata pœnitentiæ, ergo ablatio illius erit caussa carentiæ. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia auxilium non est caussa adæquata pœnitentiæ, neque ab eo axiomate pendet veritas posita: nam malum ex quocumque defectu, bonum ex integrâ caussa; ergo vt detur impotentia ad pœnitendum, non est necessum, vt auxilium quod deest sit caussa adæquata pœnitentiæ; sufficit, si sit inadæquata, requisita tamen. Et verò ita est: nam etiam ipsa voluntas est concaussa pœnitentiæ; vnde, etiamsi existeret auxilium, dummodò non esset cognitio, aut alia ex concaussis, non esset simpliciter potentia ad talem actum.

Reijcitur

Obiectio infrà soluenda.

Circa resolutionem positam obijceret quis, dæmones pœnitere de facto; ergo habent potentiam ad hoc. Verùm de obiectione hac infrà, dum de actibus bonis naturalibus commodiùs agemus.

29 *Obiectio Secunda.*

Specialiter autem obijci posset è Scoto, dolorem naturalem esse sufficientem pœnitentiam, dummodò acceptetur à Deo; sed hunc possunt elicere Angeli, ergo & pœnitentiam proportionatam habere.

Resoluitur

Suarius suprà à num. 13. disputat, vtrùm Scotus solidè possit huic argumento respondere, & concludit vix, aut ne vix. Ego tamen præter absurditatem communem eius doctrinæ tam in viatoribus quàm in nobis, hîc nullam video difficultatem: nam rectè Scotus dicet, non acceptari eum dolorem; sine acceptione autem eum dolorem non esse æqualem. quod licet falsum sit, non tamen ex puncto præsenti, sed aliunde debet reijci; neque esset necessarium ad defectum intensionis aut aliarum circumstantiarum eius actus recurrere, vt putat Suarez. sed de hoc satis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de impossibilitate ad actum simpliciter bonum.

Posse dæmonem elicere aliquem actum honestum naturalem, sentit Scotus, Durandus, &c. Ratio eorum.

Qværimvs, vtrùm dæmon aliquem saltem actum vndique honestum naturalem elicere queat. Affirmant Scotus, Durandus, Bassolis, Tartaretus, & alij apud Suarium eo lib.8. cap.8. num.1. Fundamentum eorum esse potest, quia dæmones retinent libertatem suam, ergo possunt elicere actum aliquem naturalem bonum: nec apparet, vnde possint omnino impediri ne tales actus efficiant, ergo.

30 *Probabilius est illos non habere potentiam ad actum honestum. sic Magister Senten. D Thomas, & alij.*

Respondeo tamen, Probabilius esse eos de facto non habere potentiam moralem ad talem actum. ita Magister Sentent. D.Thomas, Caietanus, Bonauentura, Richardus, & alij multi, quos citat & sequitur Suarez. estque fe-

rè

rè omnium Theologorum sententia; & ipse Scotus tandem in eam propendet. Confirmatur autem auctoritate Ignatij Martyris, Fulgentij, Prosperi, Innocentij III. Gregorij Magni; quorum verba ibi ponit Suarius. Pro eâ stant aliqua Scripturæ loca, quæ vniuersaliter negant apud inferos esse aliquem ordinem, aut vllam prudentiam. & Ioan. 9. Christus ait, *Venit nox, in quâ nemo potest operari.* quasi diceret, In inferno nullus benè operari potest. Licet autem ista loca non sint ita clara, vt nullam patiantur expositionem (posset enim dici, ibi esse sermonem de operatione vtili ad salutem, non autem de aliis operationibus naturalibus) adiuncto tamen consensu omnium Theologorum, vt diximus, reddunt nostram sententiam longè probabiliorem. Ratio pro eâ reddetur explicando obstinationem dæmonum; vbi simul respondebitur argumento pro Durando è libertate petito. Obijci verò potest totum caput 5. Sapientiæ, vbi inducuntur damnati in inferno agnoscentes suum errorem, & pœnitentiam agentes. Item Lucæ 16. inducitur diues ille in inferno solicitus, ne fratres eamdem pœnam patiantur; vbi Chrysostomus homil. 4. de Lazaro ait, *Vide quàm humanum, quàm mansuetum culpa illum reddiderat.* quibus videtur Chrysostomus innuere, eum actum fuisse bonum & honestum.

Confirmat idem Ignatius Martyr, Fulgentius, & alij.

Confirmatur Secundò locis Scripturæ.

Ratio infra dabitur.

Obiectio ex Scripturâ.

31 Ad primum respondet Suarez, pœnitentiam, quæ toto eo cap. Sapientiæ 5. describitur, non esse bonam naturaliter; quia non ex motiuo honesto, sed propter incommoda & mala, quæ ipsis adfert. Hæc solutio videtur diminuta: nam qui de facto dolet de peccato propter pœnas inferni, sine dubio habet pro motiuo damna, quæ sibi afferrent tales pœnæ; & tamen hoc est motiuum ita honestum, vt sufficiat pro attritione supernaturali; ergo motiuum illorum, de quibus Sapiens, etiam est honestum ex eo capite.

Responsio Suarij ad primum locum Scripturæ. Reijcitur.

Meliùs ergo respondetur, per illum dolorem non detestatos illos malitiam peccati, sed huic similem habuisse actum: *Doleo me peccasse, non quia offendi Deum, sed quia incurri has pœnas:* vbi expresse videtur adhuc affici erga peccatum. quî autem differat hic actus ab eo, quo nihil excludendo dicit, *Doleo me peccasse, quia inferni pœnas incurri*, dixi in materiâ de pœnitentiâ. Quòd verò hoc modo doleant illi, fit inde probabile, quòd actu tunc (vt statim dicemus) vel Deum odio habent, vel alios actus peccaminosos efficiunt; ergo simpliciter non detestantur malitiam, nec quidem vt obiectum materiale.

Soluitur obiectio.

Ad illud de Epulone respondetur ex sententiâ multorum, illam vltimam partem de petitione salutis pro fratribus parabolicè tantùm à Christo ibi inductam. Secundò respondet Suarius, etiamsi verum sit Epulonem optasse salutem fratrum, id fecisse ex odio Dei, ne in illos se Deus vindicaret. Verùm ego non video, quomodo possit esse in odium Dei, optare vt peccator doleat de suis peccatis, & conuertatur ad ipsum Deum, eoque in æternum fruatur. Potest ergo dici, illum voluisse non tam vt fratres sui Deum non offenderent, quàm ne eâ pœnâ cruciarentur, siue peccarent, siue non. Chrysostomus autem oratoriè ibi loquitur ad explicandam acerbitatem dolorum.

Ad secundum locum respondetur Primò. Secundò respondet Suarez.

32

Respondetur Tertiò meliùs.

SVBSECTIO TERTIA.

Vasquez & Aegidij sententia de caussâ obdurationis dæmonum.

IAM ergo oportet explicare, quæ sit ea caussa, cur nullum dæmones faciant actum bonum. In quo puncto prima sententia est Patris Vasquez disp. 241. cap. 4. qui consequenter ad doctrinam generalem, quòd omnis cogitatio congrua ad benè operandum sit gratia specialis Dei indebita naturæ, etiam supposito dono creationis, ait, Deum ob demerita peccati iustè negare dæmonibus omnem cogitationem congruam, ideoque illos non posse vnquam bonum vllum opus etiam naturale efficere.

Quæstio, cur dæmones nullum actum bonum faciant. Sententia P. Vasquez.

Eruditè & solidè solutionem hanc Suarez reijcit toto ferè cap. 9. breuissimè nos eam reijcimus. Primò, quia in sententiâ Societatis, cùm auxilium seu cogitatio in ratione congruæ non constituatur nisi per denominationem ab ipso effectu futuro, licet, qui non habet congruam cogitationem, numquam operetur; operari tamen potest non solùm physicè, sed etiam moraliter; ergo, si dæmones non habent maiorem obstinationem, aut impotentiam ad benè operandum, quàm ex defectu eius auxilij simpliciter possunt benè operari, non minùs quàm in hac vitâ homo ille, qui de facto non facit bonum opus vndequaque perfectum, habet tamen auxilium sufficiens paratum ad illud. Nec sufficit dicere, dæmonibus reuelatum esse, se non facturos tale opus, viatori verò non: id, inquam, non sufficit, quia ea reuelatio etiam posset fieri viatori, nec propterea esset obstinatus in malo, seu impotens ad benè operandum. Secundò, quia gratis fingitur ea reuelatio. Tertiò, cùm ea sit posterior ad totam durationem futuram in inferno, & ad omnia opera, non potest inducere vllam necessitatem, non magis quàm scientia Dei de actione meâ liberâ cras exercendâ. Ratio autem est, quia per eam reuelationem non impediuntur auxilia sufficientia, quæ dant simpliciter posse.

33 *Reijcitur Vasquez à P. Suario. Reijcitur Primò à me.*

Replica diluitur.

Secundò. Tertiò.

Secundò principaliter reijcitur Vasquez, quia in sententiâ, quam vt probabiliorem suprà defendi, quòd Angelus seipsum determinet ad hanc cogitationem potiùs quàm illam, non est explicabile, quomodo à Deo specialiter proueniat, quòd occurrat cogitatio congrua, non verò purè sufficiens; vnde ex parte cogitationis non potest explicari singularitas fauoris ex parte Dei. Vide dicta disp. 13. à num. 14. vbi hanc dilucidè explicui.

Reijcitur Secundò.

Tertiò reijcitur, quia falsum principium supponit, de quo in materiâ de gratiâ, esse scilicet singularem fauorem distinctum à dono creationis auxilium congruum ad quodlibet opus bonum: nisi enim aliunde contrarium exigatur (vt de inferno dicemus) debitum est naturæ rationali aliquod auxilium congruum, nisi fiat quæstio de nomine circa illas voces *debitum* & *gratia.* de quo fusiùs suo loco.

34 *Tertiò.*

Quartò, quia vel ante decretum illud speciale negandi omnia auxilia, Deus per scientiam mediam

Quartò.

mediam vidit aliquem damnatum, aliquando per totam æternitatem actu correspondentem alicui auxilio, & consequenter benè operantem, vel nullum vidit; si nullum vidit, ergo ea infallibilis in infinitis ferè hominibus & Angelis per infinitas durationes resistentia debuit habere aliquam caussam antecedentem; fuisset enim impossibile, infinitas personas in omnibus possibilibus occasionibus malè vti semper actu suâ libertate, si potuissent, & quidem sine difficultate, eâ benè vti; si autem datur aliqua caussa præuia, cùm illa non possit esse voluntas Dei quam Vasquez ponit, quia hæc est posterior ad illam scientiam mediam, debet alia assignari; & illa erit caussa obdurationis, non verò hæc voluntas, quia, licet Deus voluisset contrarium (vt sic dicam) non potuisset habere voluntatem naturalem dandi tale naturale auxilium congruum damnato vlli, quia nullum videat tale auxilium per totam suam scientiam mediam.

35 *Obiectio.* Si verò dicatur, per scientiam mediam præuideri à Deo multos benè operantes naturaliter in inferno, & consequenter habentes multas cogitationes congruas, Deum verò singulari prouidentiâ omnes eas congruas cogitationes impedire, & solùm dare eas quas vidit non esse congruas. *Contrà Primo.* Contrà euidenter, quia per hoc non satisfit auctoritati communi: nam Theologi & Patres, dum dicunt, in inferno non esse futura bona opera, non videntur solùm loqui de hac serie rerum, sed ex principiis quasi vniuersalibus, quòd scilicet id sit commune omni inferno; in sententiâ verò Vasquez æquè per scientiam mediam videntur in inferno bona ac mala opera naturalia.

Secundò. Secundò posset hæc solutio impugnari, quia inde sequeretur, Deum positiuè esse caussam peccatorum; quia non solùm non dat auxilium congruum, sed videtur disponere positiuè caussas, vt non occurrat tale auxilium seu cogitatio congrua. Quod argumentum fusè prosequuntur aliqui suprà, meo autem iudicio non videtur habere magnam difficultatem, nisi recurrendo ad aliquod ex argumentis propositis: respondebit enim Vasquez, necessarium non esse, vt Deus positiuè sit caussa, sed solùm vt in qualibet occasione ex duabus cogitationibus quæ poterant occurrere, vnâ congruâ, alterâ purè sufficienti, det hanc, non illam. quod sine dubio in se non est indignum Deo.

36 *Sententia secunda Ægidij.* Sit ergo secunda sententia circa caussam obdurationis dæmonum, quam tradit Ægidius apud Suarium suprà: an enim, voluntatem aut habere volitionem naturalem, quæ eo ipso, quia libera non est, nec est mala, nec bona moraliter, physicè autem potest esse bona, aut habere motum gratuitum; hic autem, quia pendet à gratiâ, quâ dæmon caret, non potest esse bonus; vel denique habere actum electiuum, in quo etiam semper dæmon peccat, quia semper eligit ex amore sui.

Reiicitur Primò. Hæc doctrina displicet Primò: nam quoad motum naturalem non est ad rem: fortè enim in voluntate non sunt alij motus necessarij, nisi primò primi, quos vix habet dæmon: *Secundò.* quoad secundum verò de motu gratuito, ipse auctor gratuitò finxit nomen illud, vt inde inferret necessitatem gratiæ ad tales actus; debuisset autem ostendere tales motus esse in re gratuitos, id est à gratiâ pendentes; id enim illi negamus; & cùm eo nomine videatur complecti motus pertinentes ad intentionem, si omnis talis eo sensu esset gratuitus, sequeretur etiam esse gratuitum actum illum, quo quis peccaminosum aliquem finem particularem intenderet. quod est absurdissimum. Porrò esse gratuitum patet, quia est actus liber, & non est electio; ergo gratuitus: non enim aliud quartum volitionis membrum Ægidius agnoscit.

Quòd verò addit, electionem semper esse malam, quia procedit ex amore sui, etiam facilè reijcitur: nam & in hoc falsum supponit. cur enim non poterit eligere ex amore alterius Angeli sibi similis, aut ex alio fine? Secundò, etiamsi semper eligeret ex amore sui, adhuc posset benè eligere: cur enim non potest aliquod bonum honestum sibi amare, in quo non peccet? Certè omnis amor in nobis (excepto actu charitatis erga Deum super omnia) incipit ab amore sui; & tamen non propterea omnes alij actus virtutum sunt mali. Si verò dicatur in dæmone semper esse malus amor sui; iam petitur principium, cur ille scilicet actus, cùm ex obiecto sit bonus, aut saltem non malus, reddatur tamen necessariò malus. 37 *Replica reijcitur Primò.* *Secundò.*

SVBSECTIO QVARTA.
Quî id ipsum ab aliis explicetur.

IDEÒ Tertiò alij dixerunt caussam obdurationis esse, quòd Deus neget damnatis in pœnam peccatorum concursum generalem necessarium ad omnem actum bonum. Ita Marsilius, Palud. & Molina noster 1.p.q.64. art.2. apud Suarium lib.8. cap.9. num.16. quibus fauet Scotus. Probarique potest: nam per peccatum meretur quis iustissimè talem subtractionem concursus, ergo iustè Deus potest illum concursum negare. Nec sequitur inde futurum perpetuum miraculum, aut violentiam voluntati. Non miraculum, quia quando datur exigentia, saltem moralis ex parte creaturæ, quæ præponderat exigentiæ physicæ, non est miraculum, si Deus se accommodet tali morali exigentiæ. Non etiam fit violentia, ob eamdem caussam: nam licet fortè, si res physicè consideretur, violentiam aliquam includat; quia tamen creatura totum hoc promeretur, non fit contra id quod ei simpliciter debetur; ergo nec fit illi violentia. *Tertia sententia quorumdam. Sic sentit Marsilius, & a.y. Probatur. Confirmatur.*

Hanc solutionem P. Suarez dicit probabilem, etsi aliunde Angelorum obstinatio explicari non posset, non curaret eam absolutè defendere; eam tamen reijcit, quia est indignum bonitati diuinæ negare auxilium eo animo, vt non fiat vllum bonum opus: iam enim videtur Deus per se intendere tamquam finem carentiam omnis operis boni; hoc autē sine dubio absurdum apparet ex ipsis terminis. Secundò, quia aliàs multa opera mala fierent Deo non solùm permittente, sed positiuè concurrente: nam permissio tunc tantùm habet locum, quando datur auxilium sufficiens, & negatur efficax: in hac autem sententiâ etiam sufficiens negatur; ergo non solùm permissiuè, sed positiuè Deus influit 38 *Reiicitur ea sententia à Patre Suario.* *Reiicitur Secundò.*

fluit in talia peccata; quia positiuo & efficaci decreto antecedente vult ne fiat oppositum bonum opus. Quòd si aliquis ideò responderet, Deum tunc non necessitare ad peccatum; nam sine libertate peccatum nullum est; adhuc tamen potest id vrgeri: nam hoc ipsum habet indecentiam summam, Deum scilicet determinare ad eum actum, qui in se malus est moraliter, v.g. ad odium Dei. Sicut enim Deus non potest mendacium velle, quia in se malum est, etiamsi mendacium ipsum externum peccatum non sit, sed id habeat voluntas sola mentiendi; ita nec poterit velle odium Dei, cùm hoc ex se sit malum obiectiuè, licet non sit peccatum formaliter, quando fit sine libertate.

Replica.

Impugnatur ex principiis Suarij.

39 Probabiliter valdè in hac impugnatione discurrit Suarez. Nihilominùs posset responderi, sicut Deus potest velle permittere peccatum in pœnam alterius, quia ipsum permittere honestum est; ita eodem modo in pœnam peccatorum præcedentium posse velle non dare auxilium connaturale, quia illud non dare est ex se bonum, & à Deo sine dubio potest amari: & sicut ex voluntate permittendi peccatum non infertur, Deum velle ne fiat opus bonum, sed solùm infertur, ipsum velle punire hominem; ita eodem modo discutti potest de voluntate non dandi concursum generalem, quo respondetur primæ impugnationi.

Infringitur Prima impugnatio Suarij.

Ad secundam respondeo, non sequi vmquam, fieri malum opus Deo concurrente positiuè: nam, si dæmoni v.g. occurrit cogitatio de odio Dei habendo, aut de contrario, tunc eo ipso quòd Deus neget illi concursum ad contrarium, poterit dæmon illud odium elicere, vel cessare ab omni actu, si pura omissio sit possibilis Angelo (vt puto illam esse possibilem;) ergo quòd tunc se determinet ad peccandum, & non ad omittendum purè, culpa erit pura ipsius dæmonis, non Dei necessitantis; quia non determinauit illum ad tale odium.

Secunda impugnatio Suarij impugnatur.

Vnde clarè respondetur ad vltimam replicam, Deum numquam determinare, nec quidem ad materiale peccati, quia semper est liberum Angelo non elicere illud peccatum, saltem per puram omissionem. Quæ solutio clarissima est, & à Deo omnem caussalitatem aut determinationem in rem materialiter malam remouet.

Respondetur ad vltimam replicam.

40 Dices, hanc solutionem non habere locum, quando ipsa pura omissio est mala; quia tunc vel Deus necessariò ad eam determinabit voluntatem, vel certè poterit fieri opus bonum.

Obiectio.

Respondeo, omissionem non esse peccatum, nisi quando datur præceptum affirmatiuum faciendi aliquem actum; probabile autem est, in dæmonibus nullum esse tale præceptum; quia, si aliquod esset, maximè illud, *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo*, &c. hoc autem vel numquam determinatè obligat, vel damnati ob impossibilitatem moralem ab eo sunt liberi; vel saltem sunt liberi, quia non habent concursum; & tunc est pura negatio amoris, non omissio; & consequenter nec materialiter mala, sicut omissio actus præcepti in eo qui inuincibiliter ignorat tale præceptum non est mala. Et hæc potest esse responsio ad alia etiam præcepta affirmatiua, si quæ essent: nam illa non obligant, quando non est potentia ad actum positiuum, qualis non supponitur in damnatis.

Respondetur. Probabile, non habuisse dæmones præceptum positiuum amandi Deum.

Hinc concludo, Molinæ & aliorum sententiam de caussâ catentiæ actus boni in damnatis esse valdè probabilem, imò fortè absolutè veram. At quia sect. seq. subsect. 3. ostendemus necessitatos dæmones quodammodò ad actus malos, per quos se reddunt incapaces bonorum, non est necessarium simpliciter ad hanc negationem concursus recurrere; & in hoc acquiesco Patri Suarez; ergo huius dubij solutionem ad eam subsect. 3. remitto.

Ostenditur sententia Molinæ esse veram, non tamen hic tenenda.

SECTIO SEXTA.

Quid de obstinatione ad operandum malè moraliter.

41 Diximus, dæmones non posse elicere actus supernaturales bonos, dolores de peccatis, &c. vt probabiliùs item defendimus, eos nec quidem naturalem actum vndique bonum elicere posse: iam quærimus, vtrùm præter hoc necessitati aut obstinati sint ad semper malè operandum, seu quodammodò determinati in malo moraliter; & in primis supponendum est, implicationem esse in terminis dicere, eos esse determinatos omnino ad peccandum. Nam, cùm peccatum vt tale sit essentialiter liberum, repugnat determinatio omnimoda ad illud. Potest fortè responderi, non repugnare, vt sit determinatio ad hoc vel illud peccatum: eo enim ipso quòd habeant libertatem circa quodcumque in particulari, poterunt absolutè peccare, etiamsi vagè determinati sint ad peccandum in hac aut illâ materiâ. Sed contrà manifestè, quia (vt alibi docui fusè) si duo illa, quæ dicuntur peccata, sint æqualia, tunc non erit peccatum, vnum præ altero eligere; & cùm vtrumque non possit vitari, non potest dæmoni imputari ad peccatum, quòd vnum elegerit. Si verò sint inæqualia, tunc eligendo minus malum, non peccabit; & consequenter necessitatus non erit ad peccandum, quia potest eligere minus, in quo non est peccatum. Non ergo loquimur de peccato formaliter sumpto, sed materialiter, v.g. an sit determinatus dæmon ad odium Dei, vel proximi; siue vtrumque sit formaliter peccatum, siue vnum tantùm. Aut certè, si de peccato formali sermo sit, tunc quæritur, an moraliter sit necessitatus: nam moralis necessitas, si potentia adsit physica ad contrarium, non excludit peccatum. exemplo sint venialia, quæ à nobis omnia vitari non possunt moraliter, sed solùm physicè; & tamen in illis omnibus peccamus.

Quæstio, an dæmones sint necessitati ad malum.

Implicat, eos esse omnino determinatos ad peccandum.

Obiectio.

Contrà.

Non est hic quæstio de peccato formaliter sumpto, sed materialiter.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm id proueniat ab habitu à Deo infuso.

Censet Aureolus & Holkot apud Suarium cap. 10. dæmones esse necessitatos ad tales actus ex se malos; id verò prouenire ab habitu quodam infuso à Deo, & necessitante voluntatem ad eos actus; dicuntque, eò quòd Angelus vel vno solo peccato & in vnâ solâ materiâ promeruerit damnationem, non potuisse non eo actu acquirere talem habitum inclinantem

Aureoli & Holkot sententia.

tem ad omnia peccata. In hanc sententiam vehementer inuehuntur aliqui cum Marsilio in 2. qu. 5. art. 3. Primò, quia facit Deum auctorem peccati. quod maiorem habet difficultatem, si habitus ille necessitet etiam physicè ad actus tales: nam tunc est maior determinatio ex parte Dei. Secundò, quia ille habitus non potest necessitare quoad exercitium: voluntas enim per se ipsam est domina sui actus, & dominium hoc non tollitur per talem habitum; ergo nec tu ponitur necessitas quoad indiuiduum, maximè cùm ille habitus non tollat indifferentiam iudicij.

Impugnatur ea sententia Primò. *Secundò.*

42 Nec item necessitat quoad speciem, quia libertas illa est intrinseca voluntati; ergo non tollitur per superuenientem habitum. Confirmatur hoc secundum; necessitas quoad speciem est necessitas quoad multos actus specie diuersos; at repugnat habitum vnum ad eos actus necessitare: nam cùm illi actus diuersorum peccatorum non conueniant in aliquâ ratione boni, sub quâ possint respici ab vno habitu; ratio autem mali moralis, in quâ conueniunt ea peccata, non possit esse motiuum habitus, quia est quid in se malum, & habitus respicit actus sub ratione boni; inde fit, vt non possit vnus ad omnes actus inclinare. Nec potest dici, id fieri per actus distinctos: nam & tunc Deus auctor esset omnium malorum quæ à dæmone fiunt: & cùm probatum sit, nullum habitum determinare ad exercitium sui actus, nec omnes illi simul determinabunt.

Confirmatio. *Replica soluitur.*

Duæ hæ impugnationes mihi non satisfaciunt; & vt à facilioribus incipiamus, secunda valdè debilis est: nam ex eâ sequeretur, per nullam qualitatem posse voluntatem determinari ad exercitium mali aut boni alicuius actus: nam sic ego dicerem, Voluntas ex suâ naturâ est domina sui actus, sed illa natura seu dominium non tollitur voluntati per physicam prædeterminationem aut per visionem beatam; ergo nec dominium, ergo nec libertas, ergo nec necessitabitur ad amorem per illam. Debent ergo argumentans & Marsilius dicere, dominium voluntatis in suos actus non esse ipsi voluntati adæquatè intrinsecum, seu essentiale, sed includere præterea carentiam alicuius qualitatis aut cognitionis cogentis ad eum actum; cùm ergo in hoc casu supponatur habitus necessitans, eo ipso supponitur non esse in voluntate dominium. Et hinc etiam constat, quod dicunt de necessitate ad specificationem non vrgere: nam etiam illa potest tolli per aliquam qualitatem.

Reiicitur Secunda hæc impugnatio.

43 Dices, Habitus solùm est ad faciliter posse, & ad inclinandam voluntatem, semper tamen intra terminos libertatis; ergo non potest tollere libertatem. Respondeo hîc iam fieri quæstionem de nomine, vtrùm ea qualitas, eo ipso quòd tollat libertatem, vocanda sit habitus, an non. De nomine non multùm curo, dum concedatur (vt debet concedi) posse libertatem per qualitatem superadditam tolli.

Obiectio. *Soluitur.*

Quòd in confirmatione dicitur, non posse scilicet vnum habitum inclinare ad omnia illa obiecta, non vrget; quia haberet tunc locum altera solutio de multis habitibus, per quos ea inclinatio esset. Quod verò replicatur, Deum futurum caussam per illos habitus omnium actuum malorum, iam pertinet ad primam impugnationem; de quâ statim; vnde non erit nisi vnum argumentum contra eam sententiam.

Confirmationi respondetur. *Replica occurritur.*

44 Addo, nunc etiam vnico habitu id fieri posse. Primò, quia potest inueniri aliqua ratio boni in omnibus illis actibus, sub quâ respiciantur ab habitu, scilicet quòd sint in bonum ipsius damnati; vt etiam hi cum quibus ago docent, omnia quæ appetit damnatus, appetere ex affectu concupiscentiæ propriæ; ergo in omnibus inuenit ratione boni proprij; sub hac ergo ratione poterunt omnes illi actus respici ab vno habitu. Secundò dico, vt vnus habitus respiciat multos actus, non esse necessarium vt conueniant in aliquâ ratione particulari, sicut superiùs ostendi, posse duo obiecta inter se disparata, imò opposita, vno eodemque actu cognosci, aut amari; & potentia nostra, voluntas scilicet, respicit odium & amorem, non sub aliquâ ratione communi, sed immediatè & per se quemlibet secundùm suam specificam essentiam; idem est de actu honesto & malo moraliter; ergo eodem modo poterit vnus habitus respicere diuersos actus. Ratio est, quia continentia multorum actuum in se disparatorum non infert virtutem infinitam, aut contradictionem aliquam, ratione cuius non possint in vnicâ indiuisibili entitate coniungi: atqui possunt esse multi habitus disparati qui inclinant ad eos actus; ergo & vnus æquiualens omnibus ad omnes inclinans.

Potest etiã dici, quod vnus habitus inclinet ad omnia illa obiecta. Probatur Primò. *Secundò.* *Ratio.*

45 Iam ad primam rationem, quæ videtur esse solidior, quòd scilicet sequeretur Deum esse caussam omnium actuum malorum, Dico Primò, posse eam totam quantam in arguentem retorqueri: cùm enim ipse dicat, necessitatem operandi malè moraliter oriri ex pœnâ & attentione dæmonum ad pœnas, ex eo item quòd non sperent veniam, quòd illæ pœnæ infligantur à Deo, &c. cumque Deus sit omnium harum rerum caussa: nam & ipse eos cogit, vt semper suam agnoscant pœnam, ipse eos punit, ipse negat eis spem veniæ; certè caussando hæc omnia erit Deus caussa actus mali ex illis secuti, non minùs quàm esset, si ex solo vno habitu sequerentur ea peccata. Quòd enim res, vnde peccatum sequitur, sit vna, vel duæ, vel centum, si omnium illarum Deus est caussa, per accidens se habet ad punctum præsens: & eodem modo erit Deus caussa peccati, ac esset, si vnicam rem caussaret, è quâ idem peccatum sequeretur; ergo non potest subterfugi, quin refundenda sit in Deum mediatè saltem ea caussalitas. Potestque id vrgeri ratione à priori, quia quidquid præcedit actum liberum dæmonis, siue hoc sit, siue illud, est à Deo determinante dæmonem: libertatis enim propriæ dæmonis vsus, cùm sit post hoc determinatiuum, non est caussa illius; ergo semper mediatè in Deum, siue vt negantem auxilium, siue vt punientem quocumque alio modo, vnde sequitur illud peccatum, debet refundi ea necessitas vel physica vel moralis faciendi actum malum. Vides ergo difficultatem necessariò omnibus esse communem.

Prima ratio aduersariorum, quòd scilicet sequeretur, Deum esse caussam omnium actuum malorum, retorquetur. *Vrgetur id ratione à priori.*

46 Absolutè ei responderet quis, non videri indignum Deo, posse diuinitus infundere habitum vitiosum. quod vt probabilius alibi cum P. Vasquez

Respondetur rationi in contrarium.

squez defendi; vnde in præsenti facilè dicitur, ad puniendos dæmones Deum id facere. Neque inde sequitur, tribui Deo peccatum: nam si ille actus malus non sequitur cum omnimodâ necessitate, sed adhuc saltem physicam libertatem habet dæmon ad omnes eos actus fugiendos; tunc ipsi tribuetur peccatum, non Deo. Si verò necessariò sequatur actus ille malus, quia tamen tunc non est peccatum formaliter, non videtur repugnare, vt mediatè & remotè Deo tribuatur; quia non ipse Deus, sed homo suo peccato Deum quasi obligans ad infusionem eius habitus, dicendus est caussa per se, ad eum modum quo de actuali ipso peccato discurrimus, dum disputamus, cur Deus non sit illius caussa, licet physicè per eamdem actionem creaturæ concurrat: dicimus enim, eum concurrere determinatum ab ipsâ creaturâ, ideoque non esse caussam per se; hoc ipsum applicari potest ad eam productionem habitus. Et vrgeri potest, quia non videtur indignum Deo, vt in amente, vbi nullum est peccatum formale, possit excitare se solo species, quando videt inde illum voliturum mentiri, aut iurare falsò; est autem planè in eâ excitatione specierum eadem difficultas, quæ in hoc habitu. Secundò, Deus de facto se solo, iuxta probabiliorem sententiam, conseruat habitus vitiosos, nec inde vlla refunditur indecentia: nam id facit quasi obligatus ex primâ eiusdem habitus à creaturâ productione. Ergo cùm in nostro casu infundat eum habitum, obligatus à peccato, ex iustitiâ promerente vt sic homo puniatur, non debet tribui Deo, nec quidem ea materialis malitia.

Respondetur Secundò.

47 Tertium exemplum pro eâ solutione desumitur ex nostrâ sententiâ de peccato habituali: dixi enim, Deum nolentem condonare peccatum, quodam modo indirectè conseruare peccatum: nam vna pars eius peccati habitualis vt permanentis, est carentia condonationis extrinsecæ. quam carentiam sine dubio Deus vult, nolendo condonare; non tamen ideò Deo tribuitur illa peccati conseruatio: nam Deus habet ius ex peccato præterito, & ex carentiâ sufficientis satisfactionis; habet, inquam, ius ad non condonandum illud. Quòd si per accidens, dum eo iure vtitur, sequitur peccati conseruatio, ea non Deo, sed homini incipienti & danti ius, tribuenda est. Pari ratione dico in præsenti, homini danti Deo ius vt se per talem habitum puniat, tribuendam esse infusionem illius habitus, licet à solo Deo procedat physicè; sicut carentia condonationis in peccato habituali à solo Deo physicè prouenit.

Tertiò.

Hinc constat, solutionem hanc esse valdè probabilem, & sufficientem pro totâ difficultate; nihilominùs tamen eam non defendo simpliciter. Primò, quia, licet non sit ea infusio habitus indigna Deo, negari non potest aliquam habere difficultatem; & cùm aliunde suppetat modus explicandi eam obstinationem, non est cur ad hanc recurramus. Quomodo autem in alio modo dicendi non habeat vim argumentum suprà factum, quòd scilicet Deus semper mediatè videatur inclinaturus ad malum, ostendetur infrà num. 53. & 62.

Solutio data licet sit probabilis, reijcitur tamen Primò.

Secundò.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea obstinatio ex odio Dei damnatis infuso vel peccato præcedenti proueniat.

SECVNDVS modus eam obstinationem explicandi est, vt Deus infundat in voluntatem damnati odium ipsius Dei, è quo illi determinantur semper ad malos actus eliciendos: quicumque enim actu odio habet Deum, quidquid vult & eligit, semper eligit ex malo eo fine; & consequenter semper peccat. Ita Gabriel in 2. dist. 7. qu. 1. art. 1. & Okam qu. 19. & quodlib. 1. qu. 14. Fundamentum huius opinionis esse potest: nam quidquid non est peccatum, potest à Deo fieri; sed illud odium, quia necessarium, non est peccatum; ergo potest à Deo infundi. Est item ille actus consentaneus tali statui: sicut enim Beati necessariò Deum amant, ita è contrario videntur damnati eumdem odio necessariò prosecuturi. 48

Secunda sententia explicans obstinationem Gabrielis, Okam, &c.

Probatur Primò.

Secundò.

Multus est nobilis quidam Doctor, vt hanc solutionem reijciat. Primò, quia non potest intelligi voluntas amans aut intelligens per actum à se non productum; ergo non potest ille à solo Deo infundi. Hæc tamen ratio supponit falsum fundamentum in meis principiis: ostendi enim fusè, posse esse voluntatem quæ amet, & intellectum qui intelligat, per qualitatem non solùm à Deo solo de facto productam, sed quæ nec produci petat, &, ni fallor, ipse arguens alibi docet contra Patrem Vasquez, intellectionem positam diuinitus in anima sine productione reddituram animam intelligentem. Secundò, quia possent respondere auctores eius sententiæ, Deum non se solo, sed voluntate simul concurrente, eum actum efficere; ita tamen vt voluntas cogatur ad illum. Quam solutionem ipse ibi insinuat, benéque ostendit contra aliquos, non esse repugnantiam in eo quòd Deus determinet voluntatem ad aliquem actum, dummodò non sit malus. 49

Reijcitur Primò à quodam auctore. Ratio hæc non vrget.

Secundò ea ratio refellitur.

Ideò argumentatur Secundò: Deus non potest esse caussa peccati (vt supponitur aliunde) sed odium illud est intrinsecè peccatum; ergo Deus non potest esse caussa illud infundens, aut directè voluntatem ad illud cogens. Nec sufficit dicere, illud odium tunc ex defectu libertatis non esse peccatum: nam in actu intrinsecè malo consideranda est malitiæ deformitas, quam habet intrinsecè ex oppositione ad regulam rationis, quæque est distincta à libertate actuali. Hæc enim illi conuenit per denominationem extrinsecam, ex eo quòd oriatur à potentiâ liberâ: licet ergo ille actus, quia non prodit liberè à potentiâ, non sit formale peccatum; semper tamen retinet eam malitiam & deformitatem, quæ non solùm physicè est mala, vt aliqui dicunt, sed multò magis moraliter. Confirmo ego hoc argumentum: nam alioquin liceret hæreticis nostri temporis dicere, Deum cogere voluntatem nostram ad omnia peccata, idque ideò non repugnare, quia illi actus necessariò facti non sunt actualia peccata. quod est valdè absurdum. Confirmatur Secundò, licet actus odij Dei in amente non sit formaliter peccatum; at si ego illud odium etiam necessarium amarem liberè, vellemque illud ab amente fieri, 50

Arguit Secundò idem auctor.

Replicam impugnat.

Confirmatur argumentum contra replicam.

Confirmatur Secundò.

tem ad omnia peccata. In hanc sententiam vehementer inuehuntur aliqui cum Marsilio in 2. qu. 5. art. 3.

Impugnatur ea sententia Primò.

Primò, quia facit Deum auctorem peccati. quod maiorem habet difficultatem, si habitus ille necessitet etiam physicè ad actus tales: nam tunc est maior determinatio ex parte Dei.

Secundò.

Secundò, quia ille habitus non potest necessitare quoad exercitium: voluntas enim per se ipsam est domina sui actus, & dominium hoc non tollitur per talem habitum; ergo nec imponitur necessitas quoad indiuiduum, maximè cùm ille habitus non tollat indifferentiam iudicij.

42 Nec item necessitat quoad speciem, quia libertas illa est intrinseca voluntati; ergo non tollitur per superuenientem habitum.

Confirmatio.

Confirmatur hoc secundum: necessitas quoad speciem est necessitas quoad multos actus specie diuersos; at repugnat habitum vnum ad eos actus necessitare: nam cùm illi actus diuersorum peccatorum non conueniant in aliquâ ratione boni, sub quâ possint respici ab vno habitu; ratio autem mali moralis, in quâ conueniunt ea peccata, non possit esse motiuum habitus, quia est quid in se malum, & habitus respicit actus sub ratione boni; inde fit, vt non possit vnus ad omnes actus inclinare.

Replica soluitur.

Nec potest dici, id fieri per actus distinctos: nam & tunc Deus auctor esset omnium malorum quæ à dæmone fiunt: & cùm probatum sit, nullum habitum determinare ad exercitium sui actus, nec omnes illi simul determinabunt.

Reiicitur Secunda hæc impugnatio.

Duæ hæ impugnationes mihi non satisfaciunt; & vt à facilioribus incipiamus, secunda valdè debilis est: nam ex eâ sequeretur, per nullam qualitatem posse voluntatem determinari ad exercitium mali aut boni alicuius actus: nam sic ego dicerem, Voluntas ex suâ naturâ est domina sui actus, sed illa natura seu dominium non tollitur voluntati per physicam prædeterminationem aut per visionem beatam; ergo nec dominium, ergo nec libertas, ergo nec necessitabitur ad amorem per illam. Debent ergo argumentans & Marsilius dicere, dominium voluntatis in suos actus non esse ipsi voluntati adæquatè intrinsecum, seu essentiale, sed includere prætereà carentiam alicuius qualitatis aut cognitionis cogentis ad eum actum; cùm ergo in hoc casu supponatur habitus necessitans, eo ipso supponitur non esse in voluntate dominium. Et hinc etiam constat, quod dicunt de necessitate ad specificationem non vrgere: nam etiam illa potest tolli per aliquam qualitatem.

43 *Obiectio.*

Dices, Habitus solùm est ad faciliter posse, & ad inclinandam voluntatem, semper tamen intra terminos libertatis; ergo non potest tollere libertatem.

Soluitur.

Respondeo hîc iam fieri quæstionem de nomine, vtrùm ea qualitas, eo ipso quòd tollat libertatem, vocanda sit habitus, an non. De nomine non multùm curo, dum concedatur (vt debet concedi) posse libertatem per qualitatem superadditam tolli.

Confirmationi respondetur.

Quòd in confirmatione dicitur, non posse scilicet vnum habitum inclinare ad omnia illa obiecta, non vrget; quia haberet tunc locum altera solutio de multis habitibus, per quos ea inclinatio esset.

Replica occurritur.

Quod verò replicatur, Deum futurum caussam per illos habitus omnium actuum malorum, iam pertinet ad primam impugnationem; de quâ statim; vnde non erit nisi vnum argumentum contra eam sententiam.

44 *Potest etiā dici, quòd vnus habitus inclinet ad omnia illa obiecta. Probatur Primò.*

Addo, nunc etiam vnico habitu id fieri posse. Primò, quia potest inueniri aliqua ratio boni in omnibus illis actibus, sub quâ respiciantur ab habitu, scilicet quòd sint in bonum ipsius damnati; vt etiam hi cum quibus ago docent, omnia quæ appetit damnatus, appetere ex affectu concupiscentiæ propriæ; ergo in omnibus inuenit rationẽ boni proprij; sub hac ergo ratione poterunt omnes illi actus respici ab vno habitu.

Secundò.

Secundò dico, vt vnus habitus respiciat multos actus, non esse necessarium vt conueniant in aliquâ ratione particulari, sicut superiùs ostendi, posse duo obiecta inter se disparata, imò opposita, vno eodemque actu cognosci, aut amari; & potentia nostra, voluntas scilicet, respicit odium & amorem, non sub aliquâ ratione communi, sed immediatè & per se quemlibet secundùm suam specificam essentiam; idem est de actu honesto & malo moraliter; ergo eodem modo poterit vnus habitus respicere diuersos actus.

Ratio.

Ratio est, quia continentia multorum actuum in se disparatorum non infert virtutem infinitam, aut contradictionem aliquam, ratione cuius non possint in vnicâ indiuisibili entitate coniungi: atqui possunt esse multi habitus disparati qui inclinant ad eos actus; ergo & vnus æquiualens omnibus ad omnes inclinans.

45 *Prima ratio aduersariorum, quòd scilicet sequeretur, Deum esse caussam omnium actuum malorum, retorquetur.*

Iam ad primam rationem, quæ videtur esse solidior, quòd scilicet sequeretur Deum esse caussam omnium actuum malorum, Dico Primò, posse eam totam quantam in arguentem retorqueri: cùm enim ipse dicat, necessitatem operandi malè moraliter oriri ex pœnâ & attentione dæmonum ad pœnas, ex eo item quòd non sperent veniam, quòd illæ pœnæ infligantur à Deo, &c. cumque Deus sit omnium harum rerum caussa: nam & ipse eos cogit, vt semper suam agnoscant pœnam, ipse eos punit, ipse negat eis spem veniæ; certè caussando hæc omnia erit Deus caussa actus mali ex illis secuti, non minùs quàm esset, si ex solo vno habitu sequerentur ea peccata. Quòd enim res, vnde peccatum sequitur, sit vna, vel duæ, vel centum, si omnium illarum Deus est caussa, per accidens se habet ad punctum præsens: & eodem modo erit Deus caussa peccati, ac esset, si vnicam rem caussaret, è quâ idem peccatum sequeretur; ergo non potest subterfugi, quin refundenda sit in Deum mediatè saltem ea caussalitas.

Vrgetur id ratione à priori.

Potestque id vrgeri ratione à priori, quia quidquid præcedit actum liberum dæmonis, siue hoc sit, siue illud, est à Deo determinante dæmonem: libertatis enim propriæ dæmonis vsus, cùm sit post hoc determinatiuum, non est caussa illius; ergo semper mediatè in Deum, siue vt negantem auxilium, siue vt punientem quocumque alio modo, vnde sequitur illud peccatum, debet refundi ea necessitas vel physica vel moralis faciendi actum malum. Vides ergo difficultatem necessariò omnibus esse communem.

46 *Respondetur rationi in contrarium.*

Absolutè ei responderet quis, non videri indignum Deo posse diuinitus infundere habitum vitiosum. quod vt probabilius alibi cum P. Vasquez

squez defendi; vnde in præsenti facilè dicitur, ad puniendos dæmones Deum id facere. Neque inde sequitur, tribui Deo peccatum: nam si ille actus malus non sequitur cum omnimodâ necessitate, sed adhuc saltem physicam libertatem habet dæmon ad omnes eos actus fugiendos; tunc ipsi tribuetur peccatum, non Deo. Si verò necessariò sequatur actus ille malus, quia tamen tunc non est peccatum formaliter, non videtur repugnare, vt mediatè & remotè Deo tribuatur; quia non ipse Deus, sed homo suo peccato Deum quasi obligans ad infusionem eius habitus, dicendus est caussa per se, ad eum modum quo de actuali ipso peccato discurrimus, dum disputamus, cur Deus non sit illius caussa, licet physicè per eamdem actionem creaturæ concurrat: dicimus enim, eum concurrere determinatum ab ipsâ creaturâ, ideoque non esse caussam per se; hoc ipsum applicari potest ad eam productionem habitus. Et vrgeri potest, quia non videtur indignum Deo, vt in amente, vbi nullum est peccatum formale, possit excitare se solo species, quando videt inde illum voliturum mentiri, aut iurare falsò; est autem planè in eâ excitatione specierum eadem difficultas, quæ in hoc habitu. Secundò, Deus de facto se solo, iuxta probabiliorem sententiam, conseruat habitus vitiosos, nec inde vlla refunditur indecentia: nam id facit quasi obligatus ex primâ eiusdem habitus à creaturâ productione. Ergo cùm in nostro casu infundat eum habitum, obligatus à peccato, ex iustitiâ promerente vt sic homo puniatur, non debet tribui Deo, nec quidem ea materialis malitia.

Respondetur Secundò.

47 *Tertiò.* Tertium exemplum pro eâ solutione desumitur ex nostrâ sententiâ de peccato habituali: dixi enim, Deum nolentem condonare peccatum, quodam modo indirectè conseruare peccatum: nam vna pars eius peccati habitualis vt permanentis, est carentia condonationis extrinsecæ. quam carentiam sine dubio Deus vult, nolendo condonare; non tamen ideò Deo tribuitur illa peccati conseruatio: nam Deus habet ius ex peccato præterito, & ex carentiâ sufficientis satisfactionis; habet, inquam, ius ad non condonandum illud. Quòd si per accidens, dum eo iure vtitur, sequitur peccati conseruatio, ea non Deo, sed homini incipienti & danti ius, tribuenda est. Pari ratione dico in præsenti, homini danti Deo ius vt se per talem habitum puniat, tribuendam esse infusionem illius habitus, licet à solo Deo procedat physicè; sicut carentia condonationis in peccato habituali à solo Deo physicè prouenit.

Solutio data licet sit probabilis, reycitur tamen Primò. Hinc constat, solutionem hanc esse valdè probabilem, & sufficientem pro totâ difficultate; nihilominùs tamen eam non defendo simpliciter. Primò, quia, licet non sit ea infusio habitus indigna Deo, negari non potest aliquam habere difficultatem; & cùm aliunde suppetat modus explicandi eam obstinationem, non est cur ad hanc recurramus. *Secundò.* Quomodo autem in alio modo dicendi non habeat vim argumentum suprà factum, quòd scilicet Deus semper mediatè videatur inclinaturus ad malum, ostendetur infrà num. 53. & 62.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea obstinatio ex odio Dei damnatis infuso vel peccato præcedenti proueniat.

SECVNDVS modus eam obstinationem explicandi est, vt Deus infundat in voluntatem damnati odium ipsius Dei, è quo illi determinantur semper ad malos actus eliciendos: quicumque enim actu odio habet Deum, quidquid vult & eligit, semper eligit ex malo eo fine; & consequenter semper peccat. Ita Gabriel in 2. dist. 7. qu. 1. art. 1. & Okam qu. 19. & quodlib. 1. qu. 14. Fundamentum huius opinionis esse potest: nam quidquid non est peccatum, potest à Deo fieri; sed illud odium, quia necessarium, non est peccatum; ergo potest à Deo infundi. Est item ille actus consentaneus tali statui: sicut enim Beati necessariò Deum amant, ita è contrario videntur damnati eumdem odio necessariò prosecuturi. 48 *Secunda sententia explicans obstinationem Gabrielis, Okami, &c.* *Probatur Primò.* *Secundò.*

Multus est nobilis quidam Doctor, vt hanc solutionem reijciat. Primò, quia non potest intelligi voluntas amans aut intelligens per actum à se non productum; ergo non potest ille à solo Deo infundi. Hæc tamen ratio supponit falsum fundamentum in meis principiis: ostendi enim fusè, posse esse voluntatem quæ amet, & intellectum qui intelligat, per qualitatem non solùm à Deo solo de facto productam, sed quæ nec produci petat, &, ni fallor, ipse arguens alibi docet contra Patrem Vasquez, intellectionem positam diuinitus in anima sine productione reddituram animam intelligentem. Secundò, quia possent respondere auctores eius sententiæ, Deum non se solo, sed voluntate simul concurrente, eum actum efficere; ita tamen vt voluntas cogatur ad illum. Quam solutionem ipse ibi insinuat, beneque ostendit contra aliquos, non esse repugnantiam in eo quòd Deus determinet voluntatem ad aliquem actum, dummodò non sit malus. 49 *Reijcitur Primò à quodam auctore.* *Ratio hæc non vrget.* *Secundò ea ratio refellitur.*

Ideò argumentatur Secundò: Deus non potest esse caussa peccati (vt supponitur aliunde) sed odium illud est intrinsecè peccatum; ergo Deus non potest esse caussa illud infundens, aut directè voluntatem ad illud cogens. Nec sufficit dicere, illud odium tunc ex defectu libertatis non esse peccatum: nam in actu intrinsecè malo consideranda est malitiæ deformitas, quam habet intrinsecè ex oppositione ad regulam rationis, quæque est distincta à libertate actuali. Hæc enim illi conuenit per denominationem extrinsecam, ex eo quòd oriatur à potentiâ liberâ: licet ergo ille actus, quia non prodit liberè à potentiâ, non sit formale peccatum; semper tamen retinet eam malitiam & deformitatem, quæ non solùm physicè est mala, vt aliqui dicunt, sed multò magis moraliter. Confirmo ego hoc argumentum: nam alioquin liceret hæreticis nostri temporis dicere, Deum cogere voluntatem nostram ad omnia peccata, idque ideò non repugnare, quia illi actus necessariò facti non sunt actualia peccata. quod est valdè absurdum. Confirmatur Secundò, licet actus odij Dei in amente non sit formaliter peccatum; at si ego illud odium etiam necessarium amarem liberè, vellemque illud ab amente fieri, *Arguit Secundò idem auctor.* *Replicam impugnat.* 50 *Confirmatur argumentum contra replicam.* *Confirmatur Secundò.*

etiam in non damnatis; & è contrario videntur posse damnati, saltem vel per vnicum instans moraliter, non peccare. Numquid Iudas, etiamsi vnico solo instanti non haberet odio Deum, aut nullum peccatum committeret, damnatus propterea non esset?

Respondetur Secundæ confirmationi. Secundæ confirmationi eodem modo quo primæ respondendum est, non esse de necessitate damnationis in primo instanti, vt damnatus iudicet Deum suum hostem: vel, si hoc est necessarium, dico dæmonem posteriùs naturâ ad peccatum, quando vidit sibi auferri gratiam (quod non potest Suarius negare fieri in eodem instanti, quo primùm quis liberè peccat) reputare Deum vt hostem, id est, vt punientem; prius verò naturâ non iudicauit contrarium; id enim repugnat; sed vel iudicauit Deum paratum esse secum concurrere ad non peccandum, vel certè neque id in eo priori cogitauit, sed solam bonitatem & malitiam moralem, quæ in *Possibile est, vt in eodem instanti peccati sit pœna.* obiecto apparebat. Constet ergo, possibile esse vt in eodem instanti peccati simul sit pœna, sicut suo loco diximus è contrario de possibilitate visionis beatæ in eodem instanti, quo homo eam meretur. Hoc ergo supposito,

9 *Quæritur, quidnam de facto contigerit.* Illud in dubium verti potest, vtrùm res ita de facto contigerit. Nonnulli apud P. Suarium censent in primo instanti peccati fuisse damnatos, sicut & Beati in secundo instanti creationis, & primo, quo se à malis segregarunt, præmium *Quorumdam sententia.* accepere. Confirmari id potest, quia homo priuatur gratiâ in primo instanti peccati, ergo & *Confirmant.* Angeli puniuntur.

Assertio: probabilius est, quòd de facto per aliquot instantia in peccato perseuerarint ante pœnã. Probabilius tamen est, de facto per aliquot instantia eos in peccato fuisse ante pœnam. Loquor de pœnâ sensus, nam damni, quæ est priuatio gratiæ & iuris ad gloriam, sine dubio in eodem instanti peccati inflicta fuit; licet fortè actualem dolorem de carentiâ visionis beatæ tunc non fuerint experti. Ratio huius sententiæ *Probatur Primò.* est, auctoritas communis, vno aut altero excepto. *Secundò.* Secundò, quoad peccatum Luciferi ex dictis suprà, res est clarior: diximus enim, illum peccasse ante ceteros, alioquin non potuisset eos inducere ad peccandum; ergo per aliquot instantia mansit impunitus: suppono enim omnes simul damnatos: nec potuisset benè Lucifer iam patiens ignis tormenta ceteros inducere ad imitationem sui: territi enim fuissent eâ pœnâ, nisi dicamus diuinitus impeditos, ne eam agnoscerent. quod sine fundamento excogitaretur.

10 *Probatur Primò quoad ceteros Angelos.* De ceteris verò probatur, quia licet, vt dixi, non repugnet simul esse pœnam & peccatum, non tamen est credendum ita properasse Deum *Probatur Secundò.* in eâ pœnâ infligendâ. Secundò, quia (vt benè obseruauit P. Suarius) indignum videbatur, vt in ipso cælo torquerentur; debuerunt ergo inde eiici, & tunc primò igne torqueri. Quòd autem gratia adimatur in eodem instanti, nihil probat de inflictione pœnæ sensus: nam gratia adimitur ob repugnantiam naturalem cum peccato: at peccatum non exigit in eodem planè instanti pœnam sensus.

Quæstioni, vtrùm scilicet omnes simul damnati fuerint, respondetur. Rogabis Primò, an omnes simul fuerint damnati. Respondeo fuisse, quia non est fundamentum, ad discurrendum diuerso modo de vno quàm de alio; ergo omnibus æqualem moram assignauit Deus, & eodem momento illos omnes damnauit.

Obiectio. Dices, Aliqui dæmones manent adhuc in hoc aëre, qui non videntur esse in pœnis. & insinuatur id verbis illis Matthæi 8. *Venisti huc ante tempus perdere nos:* & 2. Petri cap. 2. de illis dicitur, adhuc in iudicium reseruari. quod ipsum Iudas Apostolus repetit. Respondetur, *Respondetur.* etiam dæmones, qui aërei vocantur, torqueri igne; quomodo autem id fiat dicetur inferiùs. *Locis ex Scripturâ respondetur.* Ad locum Christi ex Matth. respondeo, dæmones non conquestos de pœnâ præcipuâ, sed de accidentali, quam ex aduentu Christi habebant. Quod verò dicunt Iudas & Petrus, eos seruari in diem iudicij, facilem habet explicationem de iudicio publico; ad quod omnes etiam homines, qui iam sunt in inferno, sine dubio reseruantur.

Rogabis Secundò, an in peccato manserint 11 per aliquot instantia nostri temporis, an verò *Quæstio, an in peccato manserint per aliquot instantia nostri temporis.* in sequenti statim damnati sint. Respondeo, in sententiâ Aristotelicâ necessariò debere dici eos aliquamdiu mansisse: nam in eodem instanti supponimus ex dictis non fuisse damnatos; non potuerunt autem immediatè pòst: nam pœna illa incipit in instanti; *Respondetur.* non datur autem vnum instans post aliud immediatè, ergo debuit fuisse aliquod tempus diuisibile. Video posse dici, saltem immediatè *Replica occurritur.* post primum instans potuisse eos eiici è cælo; nam motus localis, qui non incipit totus simul, potest incipere in tempore, & non in instanti. Fateor ita esse, nihilominùs non video, cur tantam præcipitationem debeamus ponere: quota autem fuerit illa morula, dubium planè est. Probabile censeo, non fuisse longam, nec ad horæ quadrantem perdurasse.

Vltimò posset quæri, an æquales fuerint hæ 12 morulæ in omnibus. Respondeo, primam in *Quæstio, an æquales fuerint hæ morulæ in gratiâ & peccato in omnibus.* gratiâ non fuisse, quia Lucifer ante ceteros peccauit; vnde nec secunda in peccato, quia Lucifer citiùs peccauit. An verò omnes alij in eodem instanti consenserint, dubium est; & satis probabile, non se omnes simul determinasse. *Respondetur.* Ex dictis tamen suprà obseruandum est, eos non *Notandum.* peccasse in instanti immediato post peccatum Luciferi, quia non datur in nostrâ sententiâ instans immediatum alteri. Quatuor ergo morulis res tota videtur constitisse: in primâ omnes fuêre in gratiâ, in secundâ solus Lucifer peccauit; in tertiâ ceteri peccarunt; in quartâ eiecti sunt è cælo.

Patris Suarij explicatio. Pater Suarius tres ponit; quia peccatum Luciferi in eodem instanti cum aliorum peccato constituit. quod nos suprà efficaciter reiecimus. Et hæc sufficiant in re tam incertâ: de quâ, quia nihil reuelatum est, nihil possumus, nisi ferè diuinando, dicere.

SECTIO TERTIA.

Quid sit pœna damni & sensus.

Difficvltas hæc communis est tam dæmoni quàm homini; & in eâ multùm disceptatur de modo loquendi: dilucidè rem proponemus. Pœna damni dicitur priuatio æternæ beatitudinis, & aliorum donorum superna- *Quid sit pœna damni & pœna sensus.* turalium,

turalium; sensus verò ea, quæ ex positiuo aliquo malo torquente consurgit.

Scotus cum quibusdam improbat eam sententiam.

Scotus & alij apud Suarium cap. 4. videntur dicere, omnem pœnam damni esse etiam sensus; vnde impertinentem eam diuisionem indicant: inquiunt enim eam carentiam gloriæ, si secundùm se consideretur, non esse pœnam; ergo in tantum erit pœna, in quantum de eâ Angelus tristatur, seu dolet. hæc autem formalissimè est pœna sensus: non enim Angeli habent alios sensus quàm dolorem, seu tristitiam. hæc Scotus. Alij verò fusè probant eam esse optimam diuisionem.

13 *Asseritur bonam esse eam diuisionem.*

Dico Primò, Etiamsi vtraque pœna vltimò consisteret in eâ tristitiâ (de quâ paulò pòst) adhuc meritò traditur ea diuisio in pœnam damni & sensus, saltem ratione obiectorum, ex quibus ea tristitia sumitur: nam vna sumitur ex priuatione boni, quod aliàs erat obtinendum; alia verò ex positiuâ aliquâ qualitate, aut nocumento inflicto ab igne. de quo infrà. Neque hanc distinctionem negauit, aut negare potuit Scotus: est enim res ex terminis nota, suppositis principiis fidei, quòd scilicet dæmones & sint priuati gloriâ, & sint adiudicati cruciatibus perpetuis ab igne. hæc de re certâ. Vtrùm autem ipsa tristitia de beatitudine amissâ, quia in se affligit seu torquet, dicenda sit pœna sensus; an verò ratione obiecti negatiui, vnde desumitur, tantùm sit dicenda pœna damni; quis non videat quæstionem esse de nomine? in quâ meritò retinetur communis diuisio in duplicem eam pœnam.

Hæc pœna duplex respondet duplici malitiæ in peccato reperta.

Respondet duplex hæc pœna duplici malitiæ in peccato repertæ: quatenus enim homo per peccatum Deum virtualiter contemnit & deserit, punitur etiam eâ Dei desertione, & auersione, ne fruatur tanto bono; quatenus verò ad creaturam se conuertit, accipit quasi suam mercedem ab illâ per eos cruciatus.

14 *Assertio Secunda. Etiam independenter à tristitiâ est propria pœna damni. Probatur.*

Dico Secundò, etiam independenter ab eâ tristitiâ est propria pœna damni. Hanc videtur negare Scotus; re tamen non puto negari. Probatur autem manifestè: nam etiamsi quis non sciat se esse priuatum aliquo summo bono, sine dubio, si verè illo priuatus sit, verè inflictum est ei graue damnum. nec id potest Scotus aut vllus prudens negare. Numquid non est grauissimum damnum, priuatum esse rationis vsu, etiamsi stultus id non agnoscat, & consequenter non tristetur de eo, sed fortè sit lætior quàm antè?

Confirmatur.

Item, si anima rationalis annihilaretur, nónne esset ipsi malum; & certè non posset iam annihilata sentire, & gemere ob annihilationem. Et in ipsâ gloriæ priuatione manifestè constat: nam si quis fuisset anteà beatus, & posteà priuaretur, etiamsi numquam se re flecteret supra id, pateretur grauissimum damnum, essetque malum illius.

Ratio à priori.

Ratio à priori est, quia malum non solùm est positiuum aliquid contrarium, sed etiam in priuatione consistit: imò multi non aliud agnoscunt malum quàm priuatiuum, & hinc fit (quod benè vrget P. Suarez suprà) vt non ideò sit mihi mala carentia scientiæ, quia ego de illâ doleo; sed ideò formalissimè doleo, quia mihi est mala. Similiter non est mala dæmoni priuatio gloriæ, quia de eâ tristatur; sed potiùs ideò tristatur, quia est ei mala. Vnde etiam fit, paruulos cum solo originali decedentes verè puniri pœnâ damni, seu priuatione cælestis visionis, etiamsi fortè Deus miraculosè impediat, ne eâ de re ipsi tristentur; ergo cùm dæmonibus Deus causset eam priuationem gratiæ ad puniendum peccatum eorum, sine dubio malum illud priuatiuum erit rigorosissima pœna, etiam independenter à tristitia secutâ; & consequenter optima erit diuisio in pœnam damni puri, ablatâ etiam tristitiâ; & in pœnam sensus, quæ absolutè positiua est.

15 *Cur paruuli in originali decedentes puniuntur pœna damni.*

Notandum.

Quod de pœnâ seu de malo priuatiuo dixi, intelligi debet eodem modo de malo positiuo, scilicet priùs naturâ aut temporè quàm homo de illo tristetur, esse verè malum illius; vnde error, licèt de eo quis non doleat, est homini malus; item, si habeat febres, licet dormiat, & eas non sentiat, malè est illi: & qui factus est infamis, malum patitur, licet ipse id ignoret. Quæ omnia per se nota sunt, & habet locum hìc ratio in præcedenti facta, quòd scilicet non ideò mala est febris, quia ego tristor de illâ; sed ideò tristor, quia mihi est mala. Hæc, vt dixi, omnino certa sunt:

16 *Occurritur obiectioni.*

si autem quis dicat, se non velle eam carentiam vocare pœnam, nisi accedat tristitia, iam erit quæstio de nomine circa significationem eius vocis *pœna*: & in eâ certè talis aberrabit, quia omnes Theologi in infantibus vocant eam priuationem pœnam independenter à tristitiâ illorum. Et ex dictis id ipsum constat apertè: nam si alicui ob delictum respublica daret potionem, quâ iudicium amitteret; nullus non diceret illum esse punitum, etiamsi ipse posteà non doleret. Et idem vrgetur, si anima esset mortalis, & non esset locus posteà de morte dolori, nónne tunc latro diceretur puniri, qui in somnis mactaretur, etiamsi nec anteà, nec pòst, de morte potuisset dolere? Ergo & res ipsa & modus loquendi in hac materia videntur esse certissima.

Quæstio, vtrùm in pœnâ damni sint æquales omnes. Respondetur. Certum est, quòd æqualiter careant gloriâ.

Oportet tamen aliquas soluere difficultates, quæ hinc oriuntur. Prima est, vtrùm in pœnâ damni sint æquales omnes damnati. Respondeo, de re vix posse esse difficultatem: si enim accipiamus pœnam damni vt purè priuatiuam, tunc Primò certum est, eos æqualiter carere gloriâ; quia nullus habet gradum aliquem, aut quidquam illius; ergo omnes æqualiter carent.

17 *Secundò certum, quòd non omnes æqualiter euecti fuerint ad gloriam.*

Secundò certum est, non omnes fuisse anteà euectos ad æqualem gloriam, sed aliquos fuisse proximè capaces maioris quàm alios: ille enim qui è maiori gratiâ cecidit, sine dubio plus amisit: ille item, qui habuit maiora auxilia ad efficiendum intensiorem actum, etiam fuit vicinior maiori gloriæ: cùm ergo ea carentia in tantum censeatur pœna, seu malum, in quantum priuationis rationem sortitur (vt statim dicemus) non videtur in ratione priuationis æqualitas esse in omnibus, licet sit in ratione carentiæ gloriæ; eò quòd nullus habet quidquam, at vnus plus erat habiturus, ideoque pluribus est priuatus.

Confirmatur.

Da duos homines spoliari, vnum ditissimum, alterum pauperem; in ratione carentiæ posteà ambo sunt æquales, quia neuter quidquam habet; at maiorem vnus habet priuationem quàm alter; & consequenter, vni illatum est maius damnum quàm alteri. In eo sensu etiam ex parte obiecti potest dici, dari inæqualitatem

tatem in eâ priuatione. quæ est sententia Patris Suarij cap. 5. Denique, si de tristitiâ ob eam priuationem loquamur, res est clarior: potest enim de eâdem amissione vnus magis altero tristari, & consequenter ex eo capite pœna crescere, vt etiam in hac, quæ est præcipua, grauiùs puniatur, quia grauiùs deliquit.

Potest de eadem amissione vnus magis tristari quàm alter.

Quæstio Secunda. Vtrùm, licet homo non fuisset eleuatus ad gloriam, dici posset ea carentia malum illius.

Secunda difficultas est, vtrùm, etiamsi homo non fuisset eleuatus ad gloriam, dici posset ea carentia gloriæ illius malum: (dico *malum*; nam pœna non potuisset esse, cùm independenter ab omni culpâ non esset habiturus gloriam:) ex vnâ enim parte videtur eodem modo tunc futurum malum, quo nunc: nam de facto ideò est malum, quia est carentia summi boni: sed tunc esset carentia: tam enim tunc non frueretur eo bono, quàm iam eleuatus non fruor; ergo. Aliunde verò non videtur futurum malum: nam inde sequeretur, nos etiam nunc pati grauissimum malum, ex eo quòd nobis non sit vnita persona diuina. Item omnes Beatos pati etiam grauissimum malum (licet non in pœnam) quia non habent infinitam visionem intensam. quod videtur absurdum.

18 Respondeo, hîc etiam posse esse quæstionem de nomine, an illa carentia, seu negatio boni possibilis, sit dicenda malum, eò quòd non sit priuatio. Communiter non dicitur malum, nisi quatenus supponit vel debitum habendi, vel proximam capacitatem, vt sic possit sortiri rationem priuationis. Vnde carentia Episcopatus non censetur malum in femina; sic verò in eo qui vel priuatus illo est, vel cecidit à proximâ spe illum habendi. Et hinc respondeo, nec in Beatis nec in nobis dici propriè malum carentiam vnionis hypostaticæ, aut visionis infinitè intensæ; licet quodam modo posset dici secundùm quid malum, quatenus carere tali bono, quomodocumque consideretur, non est bonum.

Resoluitur quæstio.

Carentia vnionis hypostaticæ, vel visionis infinitè intensa, nec in Beatis nec in nobis dici potest propriè malum.

Quæstio Tertia. Quæ pœna ex duabus propositis maior sit. Respondetur. Ratio responsionis. Replica occurritur.

Tertia difficultas est, quæ sit ex his duabus pœnis maior. Responderi posset ex Chrysostomo homil. 13. in Epist. ad Philippenses: *Tantum mihi malum videtur de tantâ gloriâ cecidisse, vt gehennam pro nihilo habeant præ hoc damno & ruinâ.* Ratio verò est, quia visio beata longè est maius bonum in genere boni, quàm malum in genere mali, tormentum ignis; vnde multò grauius est eo bono priuatos esse, quàm aliis tormentis affligi. Video hanc rationem aliquam habere difficultatem, si vniuersaliter accipiatur; eo quòd non est tam mala carentia boni, quantum est in genere boni id cui opponitur. Verùm, siue tanta sit, siue non, certum est, quando bonum est maximum, plus hominem sentire sæpè eius carentiam & priuationem, quàm alia physica tormenta. Vide quæ dicam 3. tomo disp. 52. sect. 4.

19 Quarta difficultas, an priuatio gratiæ sit pœna damni, & an peccator in hac vitâ dicendus sit habere pœnam damni. Respondeo, pœnam damni per excellentiam solùm applicari carentiæ visionis; re autem ipsâ verè esse aliquod malum, & pœnam, licet non tantam. Quoad homines in hac vitâ attinet, dico eam priuationem non vocari pœnam damni, quousque irreuocabiliter homo est priuatus eâ gratiâ; secundùm quid verò etiam est aliqua pœna. Et eodem modo etiam de animabus Purgatorij specialiter est pœna priuatio gloriæ ad tempus; quia iam specialiter de eâ dilatione tristantur, quod nos non habemus in vitâ: imò in nobis non est pœna, quia non differtur ob peccata nostra; sic verò animabus Purgatorij; est tamen in nobis carentia magni boni, quæ, vt paulò antè dixi, vocari potest malum secundùm quid.

Quæstio Quarta. An priuatio gratiæ sit pœna damni, &c. Respondetur. Quid respondendum in ordine ad homines.

SECTIO QVARTA.

De pœnis dæmonum quoad intellectum.

20 De pœnâ præcipuâ damni nihil occurrit amplius dicendum; iam ceteras oportet declarare. Et in primis circa intellectum supponendum est, non illis ablatam ipsam potentiam intellectiuam; tum quia in meâ sententiâ non est distincta à substantiâ illorum; tum quia, etsi posset separari, necessum tamen fuit eam in illis manere, vt possent cruciari pro peccatis; imò, nec habitibus naturalibus, aut speciebus naturalibus, à Deo eis in primo creationis instanti infusis, priuati sunt. ita enim sentiunt omnes Theologi; & est doctrina D. Dionysij cap. 4. de Diuinis nominibus: *Quia quæ per naturam sunt incorruptibilia, per peccatum non corrumpuntur.* Et licet hæc verba in rigore solùm videantur intelligi de donis naturalibus incorruptibilibus: vnde si quis diceret ea dona naturalia, quæ naturaliter possunt corrumpi, fuisse illis ablata, non opponeretur D. Dionysio; nihilominùs communiter à Theologis ad omnia naturalia dona simpliciter extenditur ea doctrina.

Dæmonibus non est ablata ipsa potentia intellectiua. Probatur.

D. Dionysius confirmat.

Hinc fit, vt dæmones veritates naturales omnes cognoscere possint, quas anteà. Quod insinuauit Augustinus & Isidorus apud Suar. cap. 6. num. 3. estque expressa sententia D. Thomæ quæst. 64. art. 1. imò successu temporis multa de nouo ex contingentibus cognoscunt passim, ex quibus faciliùs de futuris diuinare possunt. Vbi benè aduertit Suarius, eos, licet sæpè circa hæc futura errent, non tamen id prouenire ex eo quod minùs de illis naturaliter cognoscant quàm sancti Angeli: nam quoad præmissas idem vtrique cognoscunt (suppono illos esse in naturâ æquales;) sed quia boni operantur prudenter, non inferunt consequentiam de inesse in talibus casibus; sed, *Probabile est hoc futurum*, ideò numquam falluntur; dæmones autem imprudenter sæpè concludunt, *Absolutè ita erit*: vnde in eo consequenti errant. quod alibi notaui agens, vtrùm Angeli sint capaces erroris.

Cur dæmones possint cognoscere omnes veritates naturales. Sententia Isidori, Augustini, D. Thomæ. Notatio Suarij.

Circa cognitiones practicas communiter dicitur, illos semper errare; quia, cùm errent in fine suarum actionum, semper errant in mediis. Ego tamen, nisi fiat quæstio de nomine, crediderim, hunc errorem non esse tam intellectus quàm voluntatis: ille enim non iudicat, meliùs esse sibi peccare tentando hunc hominem, quàm non peccare: nam is esset etiam error speculatiuus. Nec dicit sibi simpliciter id esse conueniens; nam ea particula *simpliciter* habere potest hunc sensum, *Omnibus pensatis, hoc est melius*; & sic reditur ad primam: vel, *Hoc est mihi physicè delectabile, & absolutè* 21

Quid dicendum circa cognitiones practicas.

capax

capax vt ametur, licet in eo peccem, & sit minus bonum meum. In hoc autem sensu iudicium illud potest quidem esse in eo; at nullus penitus est ibi error. Vide quæ fusè dixi suprà, probando non requiri errorem in intellectu ad peccandum, nec quidem practicum: ea enim huc facilè applicantur. Per quod tamen non nego dæmonem aliquando etiam speculatiuum errorem habere: ex passione enim & odio excæcatus, haud rarò fortè iudicat hoc esse melius quàm illud. & hæc circa naturales cognitiones.

Nullus habitus supernaturalis nec actus mansit in dæmone.

22 Circa supernaturales verò illud videtur omnino certum, nullum habitum supernaturalem in eo mansisse, nec de facto vllam habere cognitionem supernaturalem: nam eiusmodi cognitiones sunt indebitæ naturæ; non est autem credibile, Deum cum illis specialiter supernaturaliter concurrere ad eiusmodi cognitiones. Et ita communiter sentiunt Theologi, vno fortè aut altero excepto. Obijci solet illud Iac.2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Quæ verba de fide informi, id est, sine charitate, multi interpretantur. Verùm huic testimonio facilè respondetur, solam naturalem fidem ibi intelligi. quando autem à D.Thomâ & aliis dicitur ea fides informis, non id est intelligendum de informi supernaturali, qualis est in peccatoribus Catholicis, sed de naturali; qualis circa multa mysteria est in hæreticis. Meritò autem dicitur *informis*, quia nec quidem in eo ordine naturali coniungitur cùm bonis operibus, sed omnino est sola; & propterea etiam D.Thomas illis fidem concedit, negat spem etiam intra ordinem naturalem: nam nec quidem naturalem spem de beatitudine habent, aut de alio bono simplici; fidem autem naturalem habent de omnibus fortè mysteriis, etiam supernaturalibus.

Obiectio. *Respondetur.*

Obiectio Secunda. Respondetur Primò.

23 Secundò obijcies, Illi non peccarunt contra fidem, ergo non amiserunt habitum fidei, qui solùm amittitur per infidelitatem. Respondeo, fortè ex naturâ rei non minùs habitum fidei amitti per quodlibet peccatum mortale quàm ceteros habitus infusos; quia non est ratio cur ille habitus ex naturâ suâ non fluat à gratiâ, sicut ceteri alij; quod autem Deus in peccatore Catholico illum relinquat, est singularis fauor, vt habeat peccator initium suæ conuersionis. Cùm autem in damnatis cesset hæc ratio, non est cur Deus illis eum fauorem singularem ostendat. Secundò, etiamsi ex naturâ rei non destrueretur fides, nisi per solum peccatum infidelitatis; nihilominùs dicendum esse, eam non manere in dæmonibus, & aliis damnatis, quia improbabile est eum habitum sine auctoritate, ratione aut fine in dæmonibus & damnatis admittere, cùm sint iam omnino extra viam, debeantque ideò priuari omni habitu supernaturali ad consecutionem beatitudinis ordinato.

Secundò.

SECTIO QVINTA.

De obstinatione voluntatis angelicæ ad non operandum benè.

FVSE & eruditè hac de re P.Suarius à cap. 7. vsque ad 12. Res tamen breuissimè à nobis expedietur.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de impotentiâ ad veram pœnitentiam.

SVPPONENDVM est, dæmones numquam acturos talem pœnitentiam, quâ de peccato suo veniam consequantur. ita contra Origenem docent Epiphanius, Augustinus, Hieronymus apud Suarium eo cap. 7. estque expressè definita æternitas pœnarum inferni in V. & VI. Synodo, & in Concilio Lateranensi ab Innocentio III. & ex multis Scripturæ locis colligitur: clarissimè Matth.25. *Ite maledicti in ignem æternum*, &c. 24

Dæmones numquam sunt acturi talem pœnitentiam, quâ veniam consequantur. sic contra Origenem Epiphanius Augustin. Hieronym.

Ratio huius est, grauitas mortalis de se eam æternitatem pœnæ merentis, quam Deus iustè remittere non vult. de quo puncto fusiùs agitur in materiâ de peccatis.

Ratio assertionis.

Verùm autem ex hac pœnarum æternitate colligatur etiam vt de fide certum, dæmones non acturos veram pœnitentiam, licet non sint consecuturi veniam, dubium est. Affirmat P.Suarius; quia de fide est, Deum omnibus veram agentibus pœnitentiam condonaturum peccatum; ergo, si de facto non est condonaturus, signum est, eos numquam habituros verum actum pœnitentiæ. Vnde rursus colligitur, dæmones non habere potentiam ad eiusmodi pœnitentiam agendam; quia, si haberent, possent eam facere, & contingere posset, vt aliquis eorum aliquando illam ageret, & saluaretur. quod repugnat suppositioni factæ.

Quæstio, vtrum de fide, quòd dæmones non sint acturi pœnitentiam. Sententia P.Suarez.

Ego tamen, licet omnino censeam, eos non habere potentiam ad veram pœnitentiam, neque illam effecturos, non puto id esse adeò certum; nec enim argumentum factum vrget: nam voluntas illa generalis, *Quòd Deus velit condonare peccatum omnis agenti veram pœnitentiam*, posset intelligi de solis illis qui in hoc mundo, seu tempore viæ, illam sunt acturi, non autem de his qui extra viam sunt; nec potest facilè ostendi ea extensio ad terminum damnationis. Pari enim modo dicitur sæpè in Scripturâ, *Deus remuneraturus omnia nostra bona opera dicitur, sicut & puniturus mala*; & tamen id solùm intelligitur de bonis operibus in viâ factis: nam quæ extra viam, licet habeant omnes alias conditiones requisitas ad merendum vel pœnam vel præmium, non tamen de facto quidquam merebuntur, Deo id ita iustissimas ob caussas disponente; cur ergo idem dici non potest de verâ pœnitentiâ, scilicet in hac vitâ, eam obtenturam remissionem, extra viam verò non? Neque id esset indignum Deo: nam dolor ille, quantumuis esset ob Deum summè dilectum, & etiam supernaturalis, non esset condigna satisfactio pro peccato, sed adhuc ferè infinitè inferior; ideoque Deus nunc in nobiseam pœnitentiam acceptans, multum liberaliter condonat, vt suppono cum ipso Suarez contra P.Vasquez; ergo potuit iustè erga damnatos nolle eam liberalitatem exercere, & eorum pœnitentiam non acceptare. quod sine dubio simpliciter possibile valdè est. 25

Assertio. Licet non habeant potentiam ad veram pœnitentiam, ratio tamen Suarez nil conuincit.

Deus liberaliter multum condonat, dum acceptat pœnitentiam.

Secundò argumentor: Etiamsi concederemus eis potentiam simpliciter physicam ad eam pœnitentiam 26

Probatur Secundò assertio.

nitentiam efficiendam; non propterea fieret, vt contingeret aliquem eam efficere, & saluari: posset enim impotentia moralis esse tanta, vt numquam contingeret contrarium, vt ipsemet P.Suarez docet de potentiâ ad actum naturalem vndequaque honestum, quam illis tribuit; ait tamen, numquam vllum ex illis talem actum habiturum; ergo, cùm in Scripturâ licet sit definitum eos non liberandos à pœnis (aut, si vis, nec pœnitentiam facturos) at eos physicè non posse pœnitentiam agere nullibi decidatur, non debet id iudicari de fide certum.

Confirmatur. Probabiliter infertur, dæmones non acturos pœnitentiam.

Adde tamen, ex eo quòd non exituri sint, licet non inferatur certitudine summâ, eos nec acturos pœnitentiam, nec posse illam agere; inferri tamen id valdè probabiliter, quia frustrà videretur Deus eos ad eiusmodi pœnitentiam excitare, quæ non habitura esset vmquam effectum.

Probatur primò. Secundò. Tertiò.

Secundò id probo, quia (vt paulò antè diximus) sunt priuati omni gratiâ supernaturali, & cognitione; ergo non habent nec quidem potentiam physicam ad eam pœnitentiam. Tertiò denique, quia circa alios actus naturales faciliores vix habent potentiam, vt dicemus statim, multò ergo minùs circa eam pœnitentiam. Constet ergo, eos nec potentiam ad veram pœnitentiam habere, etiamsi id non sit de fide certum, vt contendebat Suarez.

Quæstio, cur dæmon non possit exire à peccato. Respondetur.

27 His ergo positis, illud in dubium vertitur, vnde oriatur in dæmone impotentia exeundi à peccato. Respondeo breuissimè, duo hîc posse considerari: vnum est, cur non possint satisfacere pro peccato, aut illud ex æqualitate tollere. Cui vno verbo respondeo, quia nec Deus vult illis condonare gratis peccatum, nec ipsi possunt pro illo dare æqualem satisfactionem, etiamsi possent habere actum contritionis; multò ergo minùs, quando nec talem actum possunt. Et ad hoc explicandum non est necessum recurrere cum Suario ad quæstionem de constitutiuo peccati habitualis; vtrùm scilicet in pósitiuo consistat, an in negatiuo: in quocumque enim consistat, certum est, illud non tolli nisi à Deo non condonante magnâ ex parte, vt diximus, gratis. Quod si, vt potest, non vult illud condonare, eo ipso quasi per accidens est caussa cur conseruetur: ea enim negatio condonationis & satisfactionis æqualis quasi conseruat peccatum. Et quoad hoc difficultas est planè communis peccato hominum in viâ, quæ scilicet caussa conseruet peccatum habituale in nobis; differentia verò inter nos & damnatos debet desumi non ex diuersis caussis aut conditionibus, sed ex maiori illarum duratione, seu perpetuitate. Denique totum hoc est independens ab eo, quòd peccatum consistat in positiuo aut in negatiuo.

Explicatio P.Suarij improbatur.

Quæstio, vnde oriatur impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Respondetur. Sic sentit D Thomas, Durandus, Suarius.

Aliud, quod in præsenti considerari potest, est impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Et huius caussam dico esse carentiam diuini concursus in actu primo ad eum actum; negatur autem ille actus & concursus ob culpas præcedentes. Quòd autem ea pœna sit proportionata peccato mortali, suppono aliunde; estque difficultas etiam homini communis, & hæc est sententia D.Thomæ, Durandi, & aliorum multorum, quos refert & sequitur Suarius lib.8. cap.7. Et quoad hoc non est necessum quærere aliam caussam positiuam, quæ producat in dæmone qualitatem aliquam, vel actum repugnantem ei pœnitentiæ: nam independenter à formâ repugnante si non datur caussa necessaria ad illum actum, sine dubio nec poterit esse actus.

Confirmant quidam.

Confirmant hoc idem nonnulli, quia, iuxta Aristotelem, si affirmatio est adæquata caussa affirmationis, negatio erit adæquata caussa negationis; sed auxilium diuinum est caussa adæquata pœnitentiæ, ergo ablatio illius erit caussa carentiæ. 28 Hæc tamen ratio mihi non placet, quia auxilium non est caussa adæquata pœnitentiæ, neque ab eo axiomate pendet veritas posita: nam malum ex quocumque defectu, bonum ex integrâ caussa; ergo vt detur impotentia ad pœnitendum, non est necessum, vt auxilium quod deest sit caussa adæquata pœnitentiæ; sufficit, si sit inadæquata, requisita tamen. Et verò ita est: nam etiam ipsa voluntas est concaussa pœnitentiæ; vnde, etiamsi existeret auxilium, dummodò non esset cognitio, aut alia ex concaussis, non esset simpliciter potentia ad talem actum.

Reijcimus.

Obiectio infrà soluenda.

Circa resolutionem positam obijceret quis, dæmones pœnitere de facto; ergo habent potentiam ad hoc. Verùm de obiectione hac infrà, dum de actibus bonis naturalibus commodiùs agemus.

Obiectio secunda.

Specialiter autem obijci posset è Scoto, dolorem naturalem esse sufficientem pœnitentiam, dummodò acceptetur à Deo; sed hunc possunt elicere Angeli, ergo & pœnitentiam proportionatam habere. 29

Resoluitur.

Suarius suprà à num. 13. disputat, vtrùm Scotus solidè possit huic argumento respondere, & concludit vix, aut ne vix. Ego tamen præter absurditatem communem eius doctrinæ tam in viatoribus quàm in nobis, hîc nullam video difficultatem: nam rectè Scotus dicet, non acceptari eum dolorem; sine acceptione autem eum dolorem non esse æqualem. quod licet falsum sit, non tamen ex puncto præsenti, sed aliunde debet reijci; neque esset necessarium ad defectum intensionis aut aliarum circumstantiarum eius actus recurrere, vt putat Suarez. sed de hoc satis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de impossibilitate ad actum simpliciter bonum.

Posse dæmonem elicere aliquem actum honestum naturalem, sentit Scotus, Durandus, &c. Ratio eorum.

QVÆRIMVS, vtrùm dæmon aliquem saltem actum vndique honestum naturalem elicere queat. Affirmant Scotus, Durandus, Bassolis, Tartaretus, & alij apud Suarium eo lib.8. cap.8. num.1. Fundamentum eorum esse potest, quia dæmones retinent libertatem suam, ergo possunt elicere actum aliquem naturalem bonum: nec apparet, vnde possint omnino impediri ne tales actus efficiant, ergo. 30

Probabilius est, illos non habere potentiam ad actum honestum. sic Magister Senten. D.Thomas, & alij.

Respondeo tamen, Probabilius esse eos de facto non habere potentiam moralem ad talem actum. ita Magister Sentent. D.Thomas, Caietanus, Bonauentura, Richardus, & alij multi, quos citat & sequitur Suarez. estque fe-

rè

Confirmat idem Ignatius Martyr, Fulgentius, & alij. rè omnium Theologorum sententia; & ipse Scotus tandem in eam propendet. Confirmatur autem auctoritate Ignatij Martyris, Fulgentij, Prosperi, Innocentij III. Gregorij Magni; quorum verba ibi ponit Suarius. Pro eâ stant aliqua Scripturæ loca, quæ vniuersaliter negant apud inferos esse aliquem ordinem, aut vllam prudentiam. & Ioan. 9. Christus ait, *Venit nox, in quâ nemo potest operari.* quasi diceret, In inferno nullus benè operari potest. Licet autem ista loca non sint ita clara, vt nullam patiantur expositionem (posset enim dici, ibi esse sermonem de operatione vtili ad salutem, non autem de aliis operationibus naturalibus) adiuncto tamen consensu omnium Theologorum, vt diximus, reddunt nostram sententiam longè probabiliorem. Ratio pro eâ reddetur explicando obstinationem dæmonum; vbi simul respondebitur argumento pro Durando è libertate petito. Obijci verò potest totum caput 5. Sapientiæ, vbi inducuntur damnati in inferno agnoscentes suum errorem, & pœnitentiam agentes. Item Lucæ 16. inducitur diues ille in inferno solicitus, ne fratres eamdem pœnam patiantur; vbi Chrysostomus homil. 4. de Lazaro ait, *Vide quam humanum, quàm mansuetum culpa illum reddiderat.* quibus videtur Chrysostomus innuere, eum actum fuisse bonum & honestum.

Confirmatur Secundò locis Scripturæ.

Ratio infrà dabitur.

Obiectio ex Scripturâ.

31 *Responsio Suarij ad primum locum Scripturæ. Reijcitur.* Ad primum respondet Suarez, pœnitentiam, quæ toto eo cap. Sapientiæ 5. describitur, non esse bonam naturaliter; quia non ex motiuo honesto, sed propter incommoda & mala, quæ ipsis adfert. Hæc solutio videtur diminuta: nam qui de facto dolet de peccato propter pœnas inferni, sine dubio habet pro motiuo damna, quæ sibi afferrent tales pœnæ; & tamen hoc est motiuum ita honestum, vt sufficiat pro attritione supernaturali; ergo motiuum illorum, de quibus Sapiens, etiam est honestum ex eo capite.

Soluitur obiectio. Meliùs ergo respondetur, per illum dolorem non detestatos illos malitiam peccati, sed huic similem habuisse actum: *Doleo me peccasse, non quia offendi Deum, sed quia incurri has pœnas:* vbi expressè videtur adhuc affici erga peccatum. quò autem differat hic actus ab eo, quo nihil excludendo dicit, *Doleo me peccasse, quia inferni pœnas incurri*, dixi in materiâ de pœnitentiâ. Quòd verò hoc modo doleant illi, fit inde probabile, quòd actu tunc (vt statim dicemus) vel Deum odio habent, vel alios actus peccaminosos efficiunt; ergo simpliciter non detestantur malitiam, nec quidem vt obiectum materiale.

Ad secundum locum respondetur Primò. Secundò respondet Suarez. Ad illud de Epulone respondetur ex sententiâ multorum, illam vltimam partem de petitione salutis pro fratribus parabolicè tantùm à Christo ibi inductam. Secundò respondet Suarius, etiamsi verum sit Epulonem optasse salutem fratrum, id fecisse ex odio Dei, ne in illos se Deus vindicaret. Verùm ego non video, quomodo possit esse in odium Dei, optare vt peccator doleat de suis peccatis, & conuertatur ad
32
Respondetur Tertiò meliùs. ipsum Deum, eoque in æternum fruatur. Potest ergo dici, illum voluisse non tam vt fratres sui Deum non offenderent, quàm ne eâ pœnâ cruciarentur, siue peccarent, siue non. Chrysostomus autem oratoriè ibi loquitur ad explicandam acerbitatem dolorum.

SVBSECTIO TERTIA.

Vasquez & Aegidij sententia de causâ obdurationis dæmonum.

IAM ergo oportet explicare, quæ sit ea causa, cur nullum dæmones faciant actum bonum. In quo puncto prima sententia est Patris Vasquez disp. 241. cap. 4. qui consequenter ad doctrinam generalem, quòd omnis cogitatio congrua ad benè operandum sit gratia specialis Dei indebita naturæ, etiam supposito dono creationis, ait, Deum ob demerita peccati iustè negare dæmonibus omnem cogitationem congruam, ideoque illos non posse vnquam bonum vllum opus etiam naturale efficere. *Quæstio, cur dæmones nullum actum bonum faciant. Sententia P. Vasquez.*

33 *Reijcitur Vasquez à P. Suario. Reijcitur Primò à me.* Eruditè & solidè solutionem hanc Suarez reijcit toto ferè cap. 9. breuissimè nos eam reijcimus. Primò, quia in sententiâ Societatis, cùm auxilium seu cogitatio in ratione congruæ non constituatur nisi per denominationem ab ipso effectu futuro, licet, qui non habet congruam cogitationem, numquam operetur; operari tamen potest non solùm physicè, sed etiam moraliter; ergo, si dæmones non habent maiorem obstinationem, aut impotentiam ad benè operandum, quàm ex defectu eius auxilij simpliciter possunt benè operari, non minùs quàm in hac vitâ homo ille, qui de facto non facit bonum opus vndequaque perfectum, habet tamen auxilium sufficiens paratum ad illud. Nec sufficit dicere, dæmonibus reuelatum esse, se non facturos tale opus, viatori verò non: id, inquam, non sufficit, quia ea reuelatio etiam posset fieri viatori, nec propterea esset obstinatus in malo, seu impotens ad benè operandum. Secundò, quia gratis fingitur ea reuelatio. Tertiò, cùm ea sit posterior ad totam durationem futuram in inferno, & ad omnia opera, non potest inducere vllam necessitatem, non magis quàm scientia Dei de actione meâ liberâ eras exercendâ. Ratio autem est, quia per eam reuelationem non impediuntur auxilia sufficientia, quæ dant simpliciter posse. *Replica diluitur. Secundò. Tertiò.*

Secundò principaliter reijcitur Vasquez, quia in sententiâ, quam vt probabiliorem suprà defendi, quòd Angelus seipsum determinet ad hanc cogitationem potiùs quàm illam, non est explicabile, quomodo à Deo specialiter proueniat, quòd occurrat cogitatio congrua, non verò purè sufficiens; vnde ex parte cogitationis non potest explicari singularitas fauoris ex parte Dei. Vide dicta disp. 13. à num. 14. vbi hanc dilucidè explicui. *Reijcitur Secundò.*

Tertiò reijcitur, quia falsum principium supponit, de quo in materiâ de gratiâ, esse scilicet singularem fauorem distinctum à dono creationis auxilium congruum ad quodlibet opus bonum: nisi enim aliunde contrarium exigatur (vt de inferno dicemus) debitum est naturæ rationali aliquod auxilium congruum, nisi fiat quæstio de nomine circa illas voces *debitum* & *gratia.* de quo fusiùs suo loco. 34 *Tertiò.*

Quartò, quia vel ante decretum illud speciale negandi omnia auxilia, Deus per scientiam *Quartò.*

mediam vidit aliquem damnatum, aliquando per totam æternitatem actu correspondentem alicui auxilio, & consequenter benè operantem, vel nullum vidit; si nullum vidit, ergo ea infallibilis in infinitis ferè hominibus & Angelis per infinitas durationes resistentia debuit habere aliquam caussam antecedentem; fuisset enim impossibile, infinitas personas in omnibus possibilibus occasionibus malè vti semper actu suâ libertate, si potuissent, & quidem sine difficultate, eâ benè vti; si autem datur aliqua caussa præuia, cùm illa non possit esse voluntas Dei quam Vasquez ponit, quia hæc est posterior ad illam scientiam mediam, debet alia assignari; & illa erit caussa obdurationis, non verò hæc voluntas, quia, licet Deus voluisset contrarium (vt sic dicam) non potuisset habere voluntatem naturalem dandi tale naturale auxilium congruum damnato vlli, quia nullum viderat tale auxilium per totam suam scientiam mediam.

35 *Obiectio.* Si verò dicatur, per scientiam mediam præuideri à Deo multos benè operantes naturaliter in inferno, & consequenter habentes multas cogitationes congruas, Deum verò singulari prouidentiâ omnes eas congruas cogitationes impedire, & solùm dare eas quas vidit non esse congruas. *Contrà Primo.* Contrà euidenter, quia per hoc non satisfit auctoritati communi: nam Theologi & Patres, dum dicunt, in inferno non esse futura bona opera, non videntur solùm loqui de hac serie rerum, sed ex principiis quasi vniuersalibus, quòd scilicet id sit commune omni inferno; in sententiâ verò Vasquez æquè per scientiam mediam videntur in inferno bona ac mala opera naturalia.

Secundò. Secundò posset hæc solutio impugnari, quia inde sequeretur, Deum positiuè esse caussam peccatorum; quia non solùm non dat auxilium congruum, sed videtur disponere positiuè caussas, vt non occurrat tale auxilium seu cogitatio congrua. Quod argumentum fusè prosequuntur aliqui supra, meo autem iudicio non videtur habere magnam difficultatem, nisi recurrendo ad aliquod ex argumentis propositis: respondebit enim Vasquez, necessarium non esse, vt Deus positiuè sit caussa, sed solùm vt in qualibet occasione ex duabus cogitationibus quæ poterant occurrere, vnâ congruâ, alterâ purè sufficienti, det hanc, non illam. quod sine dubio in se non est indignum Deo.

36 *Sententia secunda Ægidij.* Sit ergo secunda sententia circa caussam obdurationis dæmonum, quam tradit Ægidius apud Suarium suprà: ait enim, voluntatem aut habere volitionem naturalem, quæ eo ipso, quia libera non est, nec est mala, nec bona moraliter, physicè autem potest esse bona, aut habere motum gratuitum; hic autem, quia pendet à gratiâ, quâ dæmon caret, non potest esse bonus; vel denique habere actum electiuum, in quo etiam semper dæmon peccat, quia semper eligit ex amore sui.

Reiicitur Primò. Hæc doctrina displicet Primò: nam quoad motum naturalem non est ad rem: fortè enim in voluntate non sunt alij motus necessarij, nisi primò primi, quos vix habet dæmon: *Secundò.* quoad secundum verò de motu gratuito, ipse auctor gratuitò finxit nomen illud, vt inde inferret necessitatem gratiæ ad tales actus; debuisset autem ostendere tales motus esse in re gratuitos, id est à gratiâ pendentes; id enim illi negamus; & cùm eo nomine videatur complecti motus pertinentes ad intentionem, si omnis talis eo sensu esset gratuitus, sequeretur etiam esse gratuitum actum illum, quo quis peccaminosum aliquem finem particularem intenderet. quod est absurdissimum. Porrò esse gratuitum patet, quia est actus liber, & non est electio; ergo gratuitus: non enim aliud quartum volitionis membrum Ægidius agnoscit.

Quòd verò addit, electionem semper esse malam, quia procedit ex amore sui, etiam facilè reijcitur: nam & in hoc falsum supponit. cur enim non poterit eligere ex amore alterius Angeli sibi similis, aut ex alio fine? Secundò, etiamsi semper eligeret ex amore sui, adhuc posset benè eligere: cur enim non potest aliquod bonum honestum sibi amare, in quo non peccet? Certè omnis amor in nobis (excepto actu charitatis erga Deum super omnia) incipit ab amore sui; & tamen non propterea omnes alij actus virtutum sunt mali. Si verò dicatur in dæmone semper esse malus amor sui; iam petitur principium, cur ille scilicet actus, cùm ex obiecto sit bonus, aut saltem non malus, reddatur tamen necessariò malus. 37 *Replica reijcitur Primò.* *Secundò.*

SVBSECTIO QVARTA.
Quî id ipsum ab aliis explicetur.

IDEÒ Tertiò alij dixerunt caussam obdurationis esse, quòd Deus neget damnatis in pœnam peccatorum concursum generalem necessarium ad omnem actum bonum. Ita Marsilius, Palud. & Molina noster 1.p.q.64. art.2. apud Suarium lib.8. cap.9. num.16. quibus fauet Scotus. Probarique potest: nam per peccatum meretur quis iustissimè talem subtractionem concursus, ergo iustè Deus potest illum concursum negare. Nec sequitur inde futurum perpetuum miraculum, aut violentiam voluntati. Non miraculum, quia quando datur exigentia, saltem moralis ex parte creaturæ, quæ præponderat exigentiæ physicæ, non est miraculum, si Deus se accommodet tali morali exigentiæ. Non etiam fit violentia, ob eamdem caussam: nam licet fortè, si res physicè consideretur, violentiam aliquam includat; quia tamen creatura totum hoc promeretur, non fit contra id quod ei simpliciter debetur; ergo nec fit illi violentia. *Tertia sententia quorumdam. Sic sentit Marsilius, & a.g.* *Probatur.* *Confirmatur.*

Hanc solutionem P.Suarez dicit probabilem, etsi aliunde Angelorum obstinatio explicari non posset, non curaret eam absolutè defendere; eam tamen reijcit, quia est indignum bonitati diuinæ negare auxilium eo animo, vt non fiat vllum bonum opus: iam enim videtur Deus per se intendere tamquam finem carentiam omnis operis boni; hoc autè sine dubio absurdum apparet ex ipsis terminis. Secundò, quia aliàs multa opera mala fierent Deo non solùm permittente, sed positiuè concurrente: nam permissio tunc tantùm habet locum, quando datur auxilium sufficiens, & negatur efficax: in hac autem sententiâ etiam sufficiens negatur; ergo non solùm permissiuè, sed positiuè Deus influit 38 *Reiicitur ea sententia à Patre Suario.* *Reiicitur Secundò.*

fluit in talia peccata; quia positiuo & efficaci decreto antecedente vult ne fiat oppositum bonum opus. *Replica.* Quòd si aliquis ideò responderet, Deum tunc non necessitare ad peccatum; nam sine libertate peccatum nullum est; *Impugnatur ex principus Suarij.* adhuc tamen potest id vrgeri: nam hoc ipsum habet indecentiam summam, Deum scilicet determinare ad eum actum, qui in se malus est moraliter, v.g. ad odium Dei. Sicut enim Deus non potest mendacium velle, quia in se malum est, etiamsi mendacium ipsum externum peccatum non sit, sed id habeat voluntas sola mentiendi; ita nec poterit velle odium Dei, cùm hoc ex se sit malum obiectiuè, licet non sit peccatum formaliter, quando fit sine libertate.

39 *Infringitur Prima impugnatio Suarij.* Probabiliter valdè in hac impugnatione discurrit Suarez. Nihilominùs posset responderi, sicut Deus potest velle permittere peccatum in pœnam alterius, quia ipsum permittere honestum est; ita eodem modo in pœnam peccatorum præcedentium posse velle non dare auxilium connaturale, quia illud non dare est ex se bonum, & à Deo sine dubio potest amari: & sicut ex voluntate permittendi peccatum non infertur, Deum velle ne fiat opus bonum, sed solùm infertur, ipsum velle punire hominem; ita eodem modo discurri potest de voluntate non dandi concursum generalem, quo respondetur primæ impugnationi.

Secunda impugnatio Suarij impugnatur. Ad secundam respondeo, non sequi vmquam, fieri malum opus Deo concurrente positiuè: nam, si dæmoni v.g. occurrit cogitatio de odio Dei habendo, aut de contrario, tunc eo ipso quòd Deus neget illi concursum ad contrarium, poterit dæmon illud odium elicere, vel cessare ab omni actu, si pura omissio sit possibilis Angelo (vt puto illam esse possibilem;) ergo quòd tunc se determinet ad peccandum, & non ad omittendum purè, culpa erit pura ipsius dæmonis, non Dei necessitantis; quia non determinauit illum ad tale odium.

Respondetur ad vltimam replicam. Vnde clarè respondetur ad vltimam replicam, Deum numquam determinare, nec quidem ad materiale peccati, quia semper est liberum Angelo non elicere illud peccatum, saltem per puram omissionem. Quæ solutio clarissima est, & à Deo omnem caussalitatem aut determinationem in rem materialiter malam remouet.

40 *Obiectio.* Dices, hanc solutionem non habere locum, quando ipsa pura omissio est mala; quia tunc vel Deus necessariò ad eam determinabit voluntatem, vel certè poterit fieri opus bonum.

Respondetur. Probabile, non habuisse dæmones præceptum positiuum amandi Deum. Respondeo, omissionem non esse peccatum, nisi quando datur præceptum affirmatiuum faciendi aliquem actum; probabile autem est, in dæmonibus nullum esse tale præceptum; quia, si aliquod esset, maximè illud, *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo*, &c. hoc autem vel numquam determinatè obligat, vel damnati ob impossibilitatem moralem ab eo sunt liberi; vel saltem sunt liberi, quia non habent concursum; & tunc est pura negatio amoris, non omissio; & consequenter nec materialiter mala, sicut omissio actus præcepti in eo qui inuincibiliter ignorat tale præceptum non est mala. Et hæc potest esse responsio ad alia etiam præcepta affirmatiua, si quæ essent: nam illa non obligant, quando non est potentia ad actum positiuum, qualis non supponitur in damnatis.

Ostenditur sententia Molinæ esse veram; non tamen hic tenenda. Hinc concludo, Molinæ & aliorum sententiam de caussâ carentiæ actus boni in damnatis esse valdè probabilem, imò fortè absolutè veram. At quia sect. seq. subsect. 3. ostendemus necessitatos dæmones quodammodò ad actus malos, per quos se reddunt incapaces bonorum, non est necessarium simpliciter ad hanc negationem concursus recurrere; & in hoc acquiesco Patri Suarez; ergo huius dubij solutionem ad eam subsect. 3. remitto.

SECTIO SEXTA.

Quid de obstinatione ad operandum malè moraliter.

Diximvs, dæmones non posse elicere actus supernaturales bonos, dolores de peccatis, &c. vt probabiliùs item defendimus, 41 eos nec quidem naturalem actum vndique bonum elicere posse: iam quærimus, vtrùm præter hoc necessitati aut obstinati sint ad semper malè operandum, seu quodammodò determinati in malo moraliter; *Quæstio, an dæmones sint necessitati ad malum.* & in primis supponendum est, implicationem esse in terminis dicere, eos esse determinatos omnino ad peccandum. *Implicat, eos esse omnino determinatos ad peccandum.* Nam, cùm peccatum vt tale sit essentialiter liberum, repugnat determinatio omnimoda ad illud. *Obiectio.* Potest fortè responderi, non repugnare, vt sit determinatio ad hoc vel illud peccatum: eo enim ipso quòd habeant libertatem circa quodcumque in particulari, poterunt absolutè peccare, etiamsi vagè determinati sint ad peccandum in hac aut illâ materiâ. *Contrà.* Sed contrà manifestè, quia (vt alibi docui fusè) si duo illa, quæ dicuntur peccata, sint æqualia, tunc non erit peccatum, vnum præ altero eligere; & cùm vtrumque non possit vitari, non potest dæmoni imputari ad peccatum, quòd vnum elegerit. Si verò sint inæqualia, tunc eligendo minus malum, non peccabit; & consequenter necessitatus non erit ad peccandum, quia potest eligere minus, in quo non est peccatum. *Non est hic quæstio de peccato formaliter sumpto, sed materialiter.* Non ergo loquimur de peccato formaliter sumpto, sed materialiter, v.g. an sit determinatus dæmon ad odium Dei, vel proximi; siue vtrumque sit formaliter peccatum, siue vnum tantùm. Aut certè, si de peccato formali sermo sit, tunc quæritur, an moraliter sit necessitatus: nam moralis necessitas, si potentia adsit physica ad contrarium, non excludit peccatum. exemplo sint venialia, quæ à nobis omnia vitari non possunt moraliter, sed solùm physicè; & tamen in illis omnibus peccamus.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm id proueniat ab habitu à Deo infuso.

Aureoli & Holkot sententia. Censet Aureolus & Holkot apud Suarium cap. 10. dæmones esse necessitatos ad tales actus ex se malos; id verò prouenire ab habitu quodam infuso à Deo, & necessitante voluntatem ad eos actus; dicuntque, eò quòd Angelus vel vno solo peccato & in vnâ solâ materiâ promeruerit damnationem, non potuisse non eo actu acquirere talem habitum inclinan-

tem ad omnia peccata. In hanc sententiam vehementer inuehuntur aliqui cum Marsilio in 2. qu. 5. art. 3. Primò, quia facit Deum auctorem peccati. quod maiorem habet difficultatem, si habitus ille necessitet etiam physicè ad actus tales: nam tunc est maior determinatio ex parte Dei. Secundò, quia ille habitus non potest necessitare quoad exercitium: voluntas enim per se ipsam est domina sui actus, & dominium hoc non tollitur per talem habitum; ergo nec in ponitur necessitas quoad indiuiduum, maximè cùm ille habitus non tollat indifferentiam iudicij.

Impugnatur ea sententia Primò. *Secundò.*

42 Nec item necessitat quoad speciem, quia libertas illa est intrinseca voluntati; ergo non tollitur per superuenientem habitum. Confirmatur hoc secundum; necessitas quoad speciem est necessitas quoad multos actus specie diuersos; at repugnat habitum vnum ad eos actus necessitare: nam cùm illi actus diuersorum peccatorum non conueniant in aliquâ ratione boni, sub quâ possint respici ab vno habitu; ratio autem mali moralis, in quâ conueniunt ea peccata, non possit esse motiuum habitus, quia est quid in se malum, & habitus respicit actus sub ratione boni; inde fit, vt non possit vnus ad omnes actus inclinare. Nec potest dici, id fieri per actus distinctos: nam & tunc Deus auctor esset omnium malorum quæ à dæmone fiunt: & cùm probatum sit, nullum habitum determinare ad exercitium sui actus, nec omnes illi simul determinabunt.

Confirmatio. *Replica soluitur.*

Duæ hæ impugnationes mihi non satisfaciunt; & vt à facilioribus incipiamus, secunda valdè debilis est: nam ex eâ sequeretur, per nullam qualitatem posse voluntatem determinari ad exercitium mali aut boni alicuius actus: nam sic ego dicerem, Voluntas ex suâ naturâ est domina sui actus, sed illa natura seu dominium non tollitur voluntati per physicam prædeterminationem aut per visionem beatam; ergo nec dominium, ergo nec libertas, ergo nec necessitabitur ad amorem per illam. Debent ergo argumentans & Marsilius dicere, dominium voluntatis in suos actus non esse ipsi voluntati adæquatè intrinsecum, seu essentiale, sed includere prætereà carentiam alicuius qualitatis aut cognitionis cogentis ad eum actum; cùm ergo in hoc casu supponatur habitus necessitans, eo ipso supponitur non esse in voluntate dominium. Et hinc etiam constat, quod dicunt de necessitate ad specificationem non vrgere: nam etiam illa potest tolli per aliquam qualitatem.

Reiicitur Secunda hæc impugnatio.

43 Dices, Habitus solùm est ad faciliter posse, & ad inclinandam voluntatem, semper tamen intra terminos libertatis; ergo non potest tollere libertatem. Respondeo hîc iam fieri quæstionem de nomine, vtrùm ea qualitas, eo ipso quòd tollat libertatem, vocanda sit habitus, an non. De nomine non multùm curo, dum concedatur (vt debet concedi) posse libertatem per qualitatem superadditam tolli.

Obiectio. *Soluitur.*

Quòd in confirmatione dicitur, non posse scilicet vnum habitum inclinare ad omnia illa obiecta, non vrget; quia haberet tunc locum altera solutio de multis habitibus, per quos ea inclinatio esset. Quod verò replicatur, Deum futurum caussam per illos habitus omnium actuum malorum, iam pertinet ad primam impugnationem; de quâ statim; vnde non erit nisi vnum argumentum contra eam sententiam.

Confirmationi respondetur. *Replica occurritur.*

Addo, nunc etiam vnico habitu id fieri posse. Primò, quia potest inueniri aliqua ratio boni in omnibus illis actibus, sub quâ respiciantur ab habitu, scilicet quòd sint in bonum ipsius damnati; vt etiam hi cum quibus ago docent, omnia quæ appetit damnatus, appetere ex affectu concupiscentiæ propriæ; ergo in omnibus inuenit rationē boni proprij; sub hac ergo ratione poterunt omnes illi actus respici ab vno habitu. 44

Potest etiã dici, quòd vnus habitus inclinat ad omnia illa obiecta. Primò.

Secundò dico, vt vnus habitus respiciat multos actus, non esse necessarium vt conueniant in aliquâ ratione particulari, sicut superiùs ostendi, posse duo obiecta inter se disparata, imò opposita, vno eodemque actu cognosci, aut amari; & potentia nostra, voluntas scilicet, respicit odium & amorem, non sub aliquâ ratione communi, sed immediatè & per se quemlibet secundùm suam specificam essentiam; idem est de actu honesto & malo moraliter; ergo eodem modo poterit vnus habitus respicere diuersos actus. Ratio est, quia continentia multorum actuum in se disparatorum non infert virtutem infinitam, aut contradictionem aliquam, ratione cuius non possint in vnicâ indiuisibili entitate coniungi: atqui possunt esse multi habitus disparati qui inclinant ad eos actus; ergo & vnus æquiualens omnibus ad omnes inclinans.

Secundò. *Ratio.*

Iam ad primam rationem, quæ videtur esse solidior, quòd scilicet sequeretur Deum esse caussam omnium actuum malorum, Dico Primò, posse eam totam quantam in argumentem retorqueri: cùm enim ipse dicat, necessitatem operandi malè moraliter oriri ex pœnâ & attentione dæmonum ad pœnas, ex eo item quòd non sperent veniam, quòd illæ pœnæ infligantur à Deo, &c. cumque Deus sit omnium harum rerum caussa: nam & ipse eos cogit, vt semper suam agnoscant pœnam, ipse eos punit, ipse negat eis spem veniæ; certè caussando hæc omnia erit Deus caussa actus mali ex illis secuti, non minùs quàm esset, si ex solo vno habitu sequerentur ea peccata. Quòd enim res, vnde peccatum sequitur, sit vna, vel duæ, vel centum, si omnium illarum Deus est caussa, per accidens se habet ad punctum præsens: & eodem modo erit Deus caussa peccati, ac esset, si vnicam rem caussaret, è quâ idem peccatum sequeretur; ergo non potest subterfugi, quin refundenda sit in Deum mediatè saltem ea caussalitas. Potestque id vrgeri ratione à priori, quia quidquid præcedit actum liberum dæmonis, siue hoc sit, siue illud, est à Deo determinante dæmonem: libertatis enim propriæ dæmonis vsus, cùm sit post hoc determinatiuum, non est caussa illius; ergo semper mediatè in Deum, siue vt negantem auxilium, siue vt punientem quocumque alio modo, vnde sequitur illud peccatum, debet refundi ea necessitas vel physica vel moralis faciendi actum malum. Vides ergo difficultatem necessariò omnibus esse communem. 45

Prima ratio aduersariorum, quòd scilicet sequeretur, Deum esse caussam omnium actuum malorum, retorquetur. *Vrgetur id ratione à priori.*

Absolutè ei responderet quis, non videri indignum Deo posse diuinitus infundere habitum vitiosum. quod vt probabilius alibi cum P. Vasquez 46

Respondetur rationi in contrarium.

squez defendi; vnde in præsenti facilè dicitur, ad puniendos dæmones Deum id facere. Neque inde sequitur, tribui Deo peccatum: nam si ille actus malus non sequitur cum omnimodâ necessitate, sed adhuc saltem physicam libertatem habet dæmon ad omnes eos actus fugiendos; tunc ipsi tribuetur peccatum, non Deo. Si verò necessariò sequatur actus ille malus, quia tamen tunc non est peccatum formaliter, non videtur repugnare, vt mediatè & remotè Deo tribuatur; quia non ipse Deus, sed homo suo peccato Deum quasi obligans ad infusionem eius habitus, dicendus est caussa per se, ad eum modum quo de actuali ipso peccato discurrimus, dum disputamus, cur Deus non sit illius caussa, licet physicè per eamdem actionem creaturæ concurrat: dicimus enim, eum concurrere determinatum ab ipsâ creaturâ, ideoque non esse caussam per se; hoc ipsum applicari potest ad eam productionem habitus. Et vrgeri potest, quia non videtur indignum Deo, vt in amente, vbi nullum est peccatum formale, possit excitare se solo species, quando videt inde illum voliturum mentiri, aut iurare falsò; est autem planè in eâ excitatione specierum eadem difficultas, quæ in hoc habitu. Secundò, Deus de facto se solo, iuxta probabiliorem sententiam, conseruat habitus vitiosos, nec inde vlla refunditur indecentia: nam id facit quasi obligatus ex primâ eiusdem habitus à creaturâ productione. Ergo cùm in nostro casu infundat eum habitum, obligatus à peccato, ex iustitiâ promerente vt sic homo puniatur, non debet tribui Deo, nec quidem ea materialis malitia.

Respondetur Secundò.

47 *Tertiò.*

Tertium exemplum pro eâ solutione desumitur ex nostrâ sententiâ de peccato habituali: dixi enim, Deum nolentem condonare peccatum, quodam modo indirectè conseruare peccatum: nam vna pars eius peccati habitualis vt permanentis, est carentia condonationis extrinsecæ. quam carentiam sine dubio Deus vult, nolendo condonare; non tamen ideò Deo tribuitur illa peccati conseruatio: nam Deus habet ius ex peccato præterito, & ex carentiâ sufficientis satisfactionis; habet, inquam, ius ad non condonandum illud. Quòd si per accidens, dum eo iure vtitur, sequitur peccati conseruatio, ea non Deo, sed homini incipienti & danti ius, tribuenda est. Pari ratione dico in præsenti, homini danti Deo ius vt se per talem habitum puniat, tribuendam esse infusionem illius habitus, licet à solo Deo procedat physicè; sicut carentia condonationis in peccato habituali à solo Deo physicè prouenit.

Solutio data licet sit probabilis, reijcitur tamen Primò.

Hinc constat, solutionem hanc esse valdè probabilem, & sufficientem pro totâ difficultate; nihilominùs tamen eam non defendo simpliciter. Primò, quia, licet non sit ea infusio habitus indigna Deo, negari non potest aliquam habere difficultatem; & cùm aliunde suppetat modus explicandi eam obstinationem, non est cur ad hanc recurramus. Quomodo autem in alio modo dicendi non habeat vim argumentum suprà factum, quòd scilicet Deus semper mediatè videatur inclinaturus ad malum, ostendetur infrà num. 53. & 62.

Secundò.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea obstinatio ex odio Dei damnatis infuso vel peccato præcedenti proueniat.

SECVNDVS modus eam obstinationem explicandi est, vt Deus infundat in voluntatem damnati odium ipsius Dei, è quo illi determinantur semper ad malos actus eliciendos: quicumque enim actu odio habet Deum, quidquid vult & eligit, semper eligit ex malo eo fine, & consequenter semper peccat. Ita Gabriel in 2. dist. 7. qu. 1. art. 1. & Okam qu. 19. & quodlib. 1. qu. 14. Fundamentum huius opinionis esse potest: nam quidquid non est peccatum, potest à Deo fieri; sed illud odium, quia necessarium, non est peccatum; ergo potest à Deo infundi. Est item ille actus consentaneus tali statui: sicut enim Beati necessariò Deum amant, ita è contrario videntur damnati eumdem odio necessariò prosecuturi. 48

Secunda sententia explicans obstinationem Gabrielis, Okami, &c.

Probatur Primò.

Secundò.

Multus est nobilis quidam Doctor, vt hanc solutionem reijciat. Primò, quia non potest intelligi voluntas amans aut intelligens per actum à se non productum; ergo non potest ille à solo Deo infundi. Hæc tamen ratio supponit falsum fundamentum in meis principiis: ostendi enim fusè, posse esse voluntatem quæ amet, & intellectum qui intelligat, per qualitatem non solùm à Deo solo de facto productam, sed quæ nec produci petat, &, ni fallor, ipse arguens alibi docet contra Patrem Vasquez, intellectionem positam diuinitus in anima sine productione redditurani animam intelligentem. Secundò, quia possent respondere auctores eius sententiæ, Deum non se solo, sed voluntate simul concurrente, eum actum efficere; ita tamen vt voluntas cogatur ad illum. Quam solutionem ipse ibi insinuat, beneque ostendit contra aliquos, non esse repugnantiam in eo quòd Deus determinet voluntatem ad aliquem actum, dummodò non sit malus. 49

Reijcitur Primò à quodam auctore.

Ratio hæc non vrget.

Secundò ea ratio refellitur.

Ideò argumentatur Secundò: Deus non potest esse caussa peccati (vt supponitur aliunde) sed odium illud est intrinsecè peccatum; ergo Deus non potest esse caussa illud infundens, aut directè voluntatem ad illud cogens. Nec sufficit dicere, illud odium tunc ex defectu libertatis non esse peccatum: nam in actu intrinsecè malo consideranda est malitiæ deformitas, quam habet intrinsecè ex oppositione ad regulam rationis, quæque est distincta à libertate actuali. Hæc enim illi conuenit per denominationem extrinsecam, ex eo quòd oriatur à potentiâ liberâ: licet ergo ille actus, quia non prodit liberè à potentiâ, non sit formale peccatum; semper tamen retinet eam malitiam & deformitatem, quæ non solùm physicè est mala, vt aliqui dicunt, sed multò magis moraliter. Confirmo ego hoc argumentum: nam alioquin liceret hæreticis nostri temporis dicere, Deum cogere voluntatem nostram ad omnia peccata, idque ideò non repugnare, quia illi actus necessariò facti non sunt actualia peccata. quod est valdè absurdum. Confirmatur Secundò, licet actus odij Dei in amente non sit formaliter peccatum; at si ego illud odium etiam necessarium amarem liberè, vellemque illud ab amente fieri, 50

Arguit Secundò idem auctor.

Replicam impugnat.

Confirmatur argumentum contra replicam.

Confirmatur Secundò.

sine dubio peccarem: sicut peccat qui amat adulterium, licet actus ipse adulterij in se non sit liber, & peccatum, nisi per denominationem ab actu voluntatis libero, à quo procedit; ergo Deus liberè volens actum illum odij, licet non peccet per ipsum odium, &, vt sic dicam, formaliter; peccabit tamen per illud, tamquam per obiectum in se malum intrinsecè ac liberè amatum. Vel si præcisè illud solum dicatur peccatum, quod est contra leges superioris, ideoque etiam tunc illa volitio Dei non vocetur peccatum; erit saltem (ne faciamus quæstionem de nomine) mala moraliter; sicut si Deus mentiretur. Nec item sufficit dicere, Deum illud odium velle, non ex odio sui, sed ob honestum finem; non, inquam, sufficit: res enim intrinsecè in se mala non potest reddi bona ex fine; quia non sunt facienda mala vt veniant bona. Ideò Deus non potest velle vnum peccatum vt puniat aliud: peccatum enim in se est malum, licet possit permissionem velle, quia permissio est in se bona. Placet mihi hoc argumentum: quod ampliùs paulò pòst ego vrgebo.

Replica refelitur.

51 Tertiò reijcit eam sententiam, quia, dato eo odio, adhuc non fit satis difficultati: nam odium Dei non videtur impedire, ne dæmon alteri dæmoni, aut sibi, velit aliquod bonum honestum. Quòd si dicatur tale esse illud odium, vt ex vi illius velit quæcumque potest in contemptum Dei facere, & omnia omittere quæ censet illi grata. quo posito, sine dubio nec sibi nec alteri quidquam honestè amabit, ne Deo placeat; sed semper apponet finem malum, vt sic Deo displiceat. Si, inquam, hoc dicatur, tunc sequitur, diabolum nullo modo peccare, quia nec in odio peccat, cùm illud infundatur ei sine libertate; non in alijs actibus ex se malis: nam, stante eo odio, sequuntur necessariò omnes illi, quotquot ei occurrunt mali & possibiles, ergo. Consequens autem est absurdum contra Scripturam: nam Ioan. Epist. 1. cap. 3. ait, *Ab initio diabolus peccat*; & Christus Dominus Ioan. 8. *Ille homicida erat ab initio*, &c. Nec sufficit dicere, diabolo esse liberum hunc aut illum actum in particulari elicere: nam hæc libertas, nisi sit vel ad omittendum omnes, in quâ omissione non erit peccatum; vel saltem ad inæquales, vbi etiam non erit peccatum, casu quo minùs malus actus eligatur, non potest esse sufficiens ad peccandum, vt nos paulò antè insinuauimus, & in materiâ de actibus humanis & de peccatis fusiùs dicemus. Adde, vt paulò antè dixi, odium illud videri ad omnes actus malos occurrentes & compossibiles cogere.

Reijcitur Tertiò ea sententia ab eodem auctore.

Responsio.

Reijcitur.

52 Acquiesco impugnationi huic, quæ est Patris Suarij: est tamen in eâ adhuc difficultas ex dictis à nobis circa præcedentem sententiam. Nam si repugnat Deo, immediatè velle producere odium sui, licet non sit peccatum formaliter; etiam repugnabit producere seu infundere habitum, è quo sequitur necessariò tale odium: idem enim omnino videtur, determinate per se ad odium, immediatè eum producendo, ac cogere mediante habitu, aut qualitate aliâ ad illud idem odium; ergo vel vtrumque repugnat, vel neutrum.

Impugnatio hæc Tertia approbatur.

Obiectio.

Respondeo tamen, disparitatem esse magnam: nam licet quoad punctum quasi caussalitaris physicæ videatur eadem esse ratio; non tamen in ordine ad moralem æstimationem & rationem defotmitatis est idem vllo modo. quod exemplis primùm ostendo, dein ratione. Nam licet videat quis secuturam pollutionem de nocte ex aliquo cibo, idque certò sciat, potest comedere talem cibum, iuxta probabiliorem sententiam; non tamen propterea potest ipsam pollutionem immediatè in se excitare, aut delectari de eâ. Præterea, qui videt concutiendo turrim vt hostes opprimat, oppressurum se ibi simul aliquem amicum aut innocentem captiuum; potest tamen licitè eum hoc modo occidere deijciendo turrim, immediatè autem ipsum occidere non potest. Tertiò, iudex sciens interrogatum reum de aliquo crimine, falsum dicturum, potest dare caussam eum vrgendo, vt dicat quid fecerit; non tamen potest optare immediatè vt ille mentiatur. Quartò, reus damnatus ad mortem potest ipse sumere potionem à iudice assignatam, vt moriatur, non potest autem immediatè se ipsum occidere; cùm tamen reuerà eodem modo videatur esse caussa mortis suæ in vno ac in altero casu. Hæc & similia quæ adduci possent exempla ostendunt, posse licitè & sine vllâ morali indecentiâ sæpè applicari caussam; in quâ videtur immediatè contentus aliquis effectus, licet ipsum effectum immediatè in se non liceat caussare.

Respondetur.

Ostenditur id in exemplis & confirmatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Ratio verò à priori esse potest, quia quando effectus solùm sequitur ex caussâ quæ intenditur, non est necessarium vt intendatur ipse effectus, sed aliud bonum repertum in caussâ: quòd autem sequatur ex illâ talis effectus, potest esse præter intentionem agentis & ponentis caussam; & consequenter licitum illi est talem caussam dare: hoc autem non potest intelligi, si ipse effectus in se immediatè ametur, seu producatur. Ergo, cùm in habitu inclinante ad actus malos possit Deus inuenire alias rationes, cur eum producat, etiamsi non intendat ipsum actum inde secuturum; poterit sine vllâ morali indecentiâ eum producere, licet non possit producere actum. Quæ doctrina maiorem habet locum in caussâ quam nos assignabimus pro obstinatione dæmonum. Et inde apparebit, quod paulò antè dixi circa eum habitum, maiorem scilicet esse indecentiam in eius habitus productione, quàm in sententiâ nostrâ. de quâ statim. Ratio verò disparitatis est, quia ille habitus non videtur habere aliam vtilitatem, nisi in ordine ad actus malos; vnde vix potest nisi propter illos amari. At caussæ aliæ quas nos ponemus, dolor v. g. tristitia, &c. à Deo præcisè intenduntur, vt homo puniatur: habent enim rationem pœnæ physicæ independenter à peccatis inde secuturis. quòd ergo ea peccata sequantur, est præter intentionem Dei. 53

Ratio à priori.

Disparitas assignatur.

Tertia ergo sententia docet, eam obstinationem oriri ex præcedenti primo peccato dæmonis: semper enim (inquiunt hi auctores) dæmon operatur in virtute illius primi peccati, quia immobiliter illi adhæret. Hæc tamen sententia supponit immobilitatem voluntatis angelicæ, quam suprà reiecimus; & eâ datâ non respondet 54

Tertia sententia, vnde oriatur obstinatio.

Reijcitur Primò.

spondet sufficienter: nam primum peccatum non habet physicam cum aliis connexionem. quòd enim superbierit, non probat, eum non posse sibi alia bona honesta amare, vel erga alium beneuolentiam aliquódve aliud opus bonum exercere; ergo ex vi illius peccati non solùm non erit obstinatus ad semper malè operandum, sed nec ad carendum bonis operationibus, nisi summùm in eâ materiâ, in quâ primùm peccauit.

Reijcitur Secundò. Secundò reijcitur, quia in animabus damnatis est eadem obstinatio; & tamen non potest in inflexibilitatem voluntatis id reduci. *Replica refellitur.* Nec sufficit responsio Caietani apud Suarez cap.11. aientis animas separatas eo fieri inflexibilis voluntatis, quòd careant corpore: id enim planè sine vllo vel apparenti fundamento docetur, ad persistendum in præconceptâ opinione. Quid enim, quæso, facit corpus in ordine ad mutationem voluntatis spiritualis, maximè quando mutatio fit in nobis sine vllâ nouâ difficultate corporali occurrente?

55 *Confirmatur argumentum.* Adde, fortè hominem damnatum ante mortem doluisse de peccato, licet non habuerit contritionem aut attritionem in sacramento; tunc autem potiùs debuisset anima esse obfirmata in eo dolore de peccatis quàm in malo. *Replica Caietani. Impugnatur Primò.* Respondet tacitè huic obiectioni Caietanus, animam in puncto separationis habere malam electionem, in quâ posteà est obstinata. Sed ecce iterùm noua diuinatio sine fundamento: vnde enim ipsi de tali actu reuelatum est? *Secundò.* Secundò, vel illa electio est libera meritoria aut demeritoria: & hoc est apertè falsum, & contra communem Catholicorum sensum: non est enim tempus merendi nisi in corpore; & posset contingere, quòd per illam electionem bonam tunc homo saluaretur, etiamsi mortuus fuisset in peccato. quod est hæreticum. Vel non est libera & meritoria, sed necessariò secuta tam in damnatis quàm in aliis; in his quidem ex se bona, in illis verò mala. tunc autem sic argumentor: Ergo anima habuit vnde cogeretur ad talem malum actum; id autem inquirimus quid sit, nec habet ibi locum inflexibilitas: nam hæc est post electionem, non antecedens, aut necessitans ad illam.

Reiicitur Tertiò ea sententia. Denique ex paulò antè dictis reijcitur, quia non dat caussam vniuersalem pro aliis etiam peccatis, quæ non sunt connexa cum eâ malâ electione.

SVBSECTIO TERTIA.
Expeditur difficultas.

56 *Quarta sententia.* QVARTVS ergo & vltimus modus dicendi est, dæmones physicè quidem posse non operari malè, imò & facere aliquod opus bonum morale naturale; at ita esse impossibilitatos moraliter, vt difficillimum illis sit tale opus bonum efficere, imò & cessare ab actibus malis, caussam autem huius moralis impotentiæ conflari ex multis capitibus.

Probatur Primò. Primò enim ex parte Dei non dantur illis vllæ extraordinariæ ac fortiores vocationes & excitationes ad benè operandum, sed solùm communes & infimæ. *Secundò.* Secundò, vehementia dolorum, quos patiuntur, ita eos turbat, vt ad bonum morale vix possint attendere. quod pulchrè expressit S. Gregorius lib. 9. Moral. cap. 30: *Nam damnatus quisque*, inquit, *dum foris flammâ succenditur, intus cæcitatis igne deuoratur, atque in dolore positus interius exteriusque confunditur.* *Confirmatur experientia.* Et experientia id ipsum in nobis ostendit: quando enim quis vehementi aliquo dolore affligitur, penitus videtur esse impotens ad operandum moraliter benè, nisi singulari Dei gratiâ præueniatur: totum enim se occupat in auertendo à se malo illo. Cùm ergo in damnatis propè infinitè maior sit ille dolor tam in se quàm ratione defectus omnis consolationis, maximè ob æternitatis considerationem, & à Deo non præueniantur singulari aliquâ cogitatione aut auxilio; sine dubio erunt incapaces moraliter ad vllum opus bonum faciendum.

57 *Confirmatur Secundò. Damnati insurgunt in Deum punientem se.* Præterea, sicut naturaliter homo dolore exacerbatus irascitur & indignatur contra personam illud malum infligentem, ita sine dubio damnati in odium summum Dei exardescunt: proprius enim effectus doloris est, fugere quantum possunt illum, si efficaciter non possunt; quia non est in eorum potestate saltem conditionaliter, & omnibus modis quibus possunt; vnde optant, ne Deus esset, vt sic non punirentur. ecce odium Dei. *Confirmatur Tertiò.* Est item doloris effectus proprius, velle se de infligente vindicare. quod naturaliter experimur: nam licet sine culpâ suâ momorderit me canis (qui sine dubio non est capax culpæ;) naturaliter tamen inde consurgit in me bilis, non solùm ad fugandum ne ampliùs me mordeat; sed & ad me de illo vindicandum quâ possum; & è contrario idem effectus vindictæ consurgit in cane, si à me baculo pulsatus sit. Cùm ergo damnati sciant pœnam illam sibi à Deo infligi, vehementer in ipsius odium, vt dixi, consurgunt; vt verò de eo quâ possunt se vindicent, efficiunt actus malos quotquot occurrunt: sciunt enim eos Deo ingratos esse. Vnde probabilius est, eos semper grauiter peccare, in eum finem malum vindictæ omnia ordinando quæ amant, etiamsi sint in se alioqui leuia. Insurgit etiam in illis similis affectus ei, in quem prorupit sanctus Iob miseriis oppressus: *Pereat dies in quâ natus sum.* longè autem aliter dæmones maledicunt diei suæ & Deo, quòd eos creauerit, sciens damnandos. Similes affectus agnoscimus in nobis cum proportione, quando grauiter affligimur; habent autem in damnatis incomparabiliter maiorem locum, vt dixi.

58 *Malos actus in damnatis prouocat etiam cogitatio de amissâ beatitudine.* Est item aliud caput haud parum similes actus prouocans, cogitatio scilicet perpetua de beatitudine amissâ, & de aliis qui eâ fruuntur: inde enim ingens inuidia consurgit, &, si possent, omnes Beatos spoliarent beatitudine, & ad sua tormenta traherent. Inter ipsos verò damnatos, quia semper aliqui alij sunt, qui quodammodò vel exemplo, vel suasione, vel alio modo saltem indirectè fuere caussa vel damnationis vel multorum peccatorum, ob quæ grauiùs torquentur, ingenti in illos odio exardescunt, ac mille in eos maledictiones congerunt. Id quod maiori adhuc cum indignatione faciunt, si illi, qui sibi fuere peccati occasio, actâ posteà pœnitentiâ saluati sint: ibi enim & odium, & inuidia, &

affectus vindictæ simul suas exerunt vires, & damnatorum viscera corrodunt. Certè clarè apparet, hæc omnia, seclusâ speciali manutenentiâ Dei, quæ nulla est in inferno, esse sufficientissima ad inducendam tantam in eis affectibus perturbationem & necessitatem, vt valde probabiliter dici posset, nec quidem physicè eos posse se à talibus actibus cohibere.

Hanc rationem fusè P. Suarez suprà ex Soto & aliis persequitur; tota autem eius substantia ad dicta reducitur; iam verò oportet aliqua soluere, quæ in contrarium obiiciuntur.

59 *Obiectio prima.* Primum sit, quia non videtur necessarium vt dæmones semper percipiant eas pœnas: nam, cùm dixerimus suprà, in potestate ipsorum esse se determinare ad cogitandum de hoc vel illo obiecto, poterunt dicere, Nolo iam cognoscere has pœnas; & consequenter tunc nō dolebunt, vel quia dolor est ipsemet actus cognitionis qualitatis contrariæ; de quo infrà; vel quia est actus appetitus supponens ipsam cognitionem qualitatis doloriferæ: vnde obiter reiicio illos, qui dicunt ob vehementiam doloris Angelos non posse non aduertere ad pœnas; reiiciuntur, inquam, quia dolor oritur ex aduertentiâ, non è contrario.

Solutio quorumdā reiicitur.

Sententia Scoti. Scotus in 2. dist. 7. quæst. vnicâ, §. *Restat nunc.* opinatur, omnino posse dæmonem suspendere omnes actus suæ voluntatis circa pœnas, ita vt nullum habeat dolorem. *Reiicitur.* Quæ sententia communiter reiicitur; reputatur verò durior quàm sententia Origenis, aientis futurum tandem pœnarum finem; à Gregorio Ariminensi apud Suarez cap. 11. num. 12. eò quòd Origenes solùm docuit ex liberalitate Dei futurum tandem pœnarum finem. *Explicatur sensus Scoti.* At Scotus ponere videtur in manu & potestate dæmonis, quando velit, suspendere pœnas; nam, cessante ea displicentiâ, cessat & dolor seu pœna. Ego tamen arbitror non benè in hoc puncto discurrisse Gregorium; nam res illa quæ cruciat (vt abstrahamus à quæstione de nomine circa eam vocem *dolor*) non est ipse actus voluntatis, nec displicentia ex ipsâ pœnâ, sed cognitio intellectualis illius qualitatis contrariæ: sicut in homine dolor propriè, seu id quod cruciat hominem, non est actus appetitus, sed perceptio per sensum summi caloris. Subsequitur autem displicentia appetitus: non enim, quia homini displicet, ideo affligitur; sed propterea displicet homini sensatio illa, quia per eam torquetur: sicut quod formaliter recreat hominem, non est actus volūtatis, quo homini placet cibus, sed dulcedo illius percepta per sensum, illique conformis; ergo, licet dicat Scotus, posse dæmonem non habere displicentiam in pœnis, non propterea ait, eum posse se liberare à cruciatu, qui vulgariter solet dici dolor; licet accipiendo deriuationem à Latinâ voce *doleo*, videatur solùm significare actum voluntatis; adhuc tamen quando Latinè dicimus, Manus dolet mihi, non volumus denotare meam displicentiam de eo dolore, sed sensationem qualitatis mihi contrariæ; non est ergo tam dura ea sententia Scoti.

Gregorij impugnatio refellitur. 60

Probabilius est, quòd vehementia sensationis etiam physicè necessitet voluntatem angelicam ad displicentiam. Addo tamen, licet censuram nullam mereatur ea sententia Scoti, longè probabilius esse, vehementiam eius sensationis etiam physicè necessitare voluntatem angelicam ad displicentiam, quâ vellent carere illâ qualitate & sensatione: vix enim homo habet libertatem, vt possit etiam in minimo dolore displicentiam naturalem frænare; quid in tantâ intensione? Vel certè, si non coguntur ab ipsâ pœnâ, Deus specialiter eos necessitat ad tales actus, vt completum sit tormentum eorum, & pro dignitate puniantur. Hæc circa displicentiam.

Iam verò oportet ostendere, cur teneantur dæmones semper percipere eam qualitatem doloriferam, & carentiam visionis quæ dicitur pœna damni, quod petit obiectio num. 59. posita. Respondeo, id non posse reduci in vehementiam earum qualitatum, aut pœnarum intensionem: vt enim diximus suprà, agentes de determinatione ad cognoscendum, etiamsi Angeli intensissimas habeant species de obiecto quocumque; non tamen tenentur de illo semper actu cogitare: non enim in hoc Angelus est similis nostris potentiis cognoscitiuis, quæ rapiuntur necessariò ab obiecto sibi vehementer proposito. Vnde respondeo absolutè, reducendam eam necessitatem in singularem Dei prouidentiam: nam eo ipso quòd voluit eos perpetuò punire, debuit etiam velle, eos non cohibere cognitionem, in quâ formalissimè consistit ea pœna, alioquin non torquerentur, nisi quando vellent. quod planè est ridiculum; neque video quæ in hoc difficultas esse possit, 61

Quæstio, cur teneantur dæmones semper percipere eam qualitatem doloriferam. Respondetur.

Dices secundò, Si ex his actibus insurgunt in dæmonibus posteà alij peccaminosi, quos suprà enumerauimus, ergo determinabit Deus ad peccata; & consequenter erit caussa peccati. Respondeo ex dictis suprà, Deum eiusmodi tormenta & pœnas non immittere, nisi præcisè ad puniendum & torquendum physicè dæmonem. Quòd autem inde actus mali sequantur, dixi suprà esse præter intentionem Dei, nec ipsi imputari, sed homini, vel dæmoni, qui Deum ad eas pœnas doloresque infligendos obligauit. Pro quâ re nonnulla suprà attuli exempla; addidique in hoc differre nostram hanc doctrinam ab alterâ sententiâ primo loco positâ, quòd ibi infundatur à Deo vnus habitus, qui cùm per se non sit tormentum aut pœna, nisi quatenus determinat ad actus malos, non videtur posse à Deo ob alium finem infundi, nisi vt sequantur illi actus; & consequenter videtur arguere talium actuum in se intentionem. quæ sanè indigna est Deo. At in nostrâ sententiâ dolor ille & pœna habent totam suam bonitatem independenter ab ordine ad actus peccaminosos, quorum sunt occasio, quia ratio punitionis & torturæ respondentis grauitati culpæ, est quid honestissimè amabile & Deo & aliis iudicibus inferioribus; hoc autem habet ille dolor, esto sequantur vlli mali actus, qui à Deo non amantur, sed permittuntur. Satis autem magnam ostendit Deus misericordiam, quòd propter eiusmodi etiam actus malos, si liberi sint, non augeat pœnas; considerauit autem fortè eum exiguâ valdè libertate illos fieri, ideoque eos iudicauit dignos cum quibus dissimularetur, solique illi punirentur, qui in hac vitâ seu in viâ commissi sunt. 62

Obiectio Secunda. Respondetur.

Differentia inter nostrā sententiam & eorum de quibus primo loco actum.

DISPV-

DISPVTATIO VIGESIMASEXTA.

De pœnâ ignis.

1 TSI multa quæ in præcedentibus dicta sunt videantur etiam esse communia non solùm dæmonibus, de quibus hîc agimus maximè, sed omnibus damnatis; difficultas tamen de pœnâ ignis maximè locum habet in dæmonibus. Dico *in dæmonibus*, quia nec quidem in animabus separatis censeo eamdem esse rationem dubitandi, vt dicam infrà; est ergo tota difficultas in explicando modo, quo puri spiritus torqueri possint ab igne materiali.

Difficultas de pœnâ ignis maximè locum habet

SECTIO PRIMA.

Quædam certa præmittuntur.

Assertio. Dæmones & alij damnati igne materiali torquebuntur.

CATHOLICA doctrina supponit vt omnino certum, dæmones & reliquos damnatos igne materiali torquendos. Ita Scholastici omnes, vno excepto Catharino. Est item constantissima Patrum sententia, quos refert Suarez cap. 12. à num. 11. Suadetur autem innumeris Scripturæ locis, vbi semper ignis assignatur tamquam pœna damnatorum. Matth. 3. 5. 13. 16. & 25. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius.* & Marci 9. Lucæ 16. in Apocalypsi passim, & in aliis Scripturæ locis. Non licet autem tam constantem assertionem impropriè & allegoricè interpretari; ergo debemus verum ignem concedere, quo dæmones torquentur.

Probatur ex Scripturâ.

2 Obiici tamen potest, quia Scriptura in talibus locis sæpè vtitur verbis metaphoricis: nam eo cap. 16. animam diuitis Epulonis inducit cum linguâ, oculis, &c. & Lazarum cum digitis, & Abrahamum recipientem in sinu Lazarum. quæ omnia allegorica sunt. Item Iob 24. dicitur: *Ad nimium calorem transeat ab aquis niuium, & vsque ad inferos peccatum illius.* non sunt autem propriæ niues in inferno, ergo neque ignis verus. Item sæpè fit mentio vermis rodentis; non est autem possibilis vermis verus qui rodat dæmones, ergo non est intelligendus etiam verus ignis.

Obiectio ex locis Scripturæ.

Secundò obiiciuntur multi Patres, qui vel ignem illum dicunt alterius rationis à nostro, vt Origenes lib. 2. Periarch. cap. 20. vel indicarunt illum esse allegoricum, vt expresè Augustinus lib. 21. de Ciuitate Dei cap. 10. vbi ait talem esse ignem, quo cruciatur diues; qualis sunt lingua, digitus, &c. Ambros. lib. 7. in Lucam cap. 14. §. 3. ita concludit: *Ergo neque corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis.*

Obiectio Secunda ex auctoritate Patrum.

Tertiò obiici potest à ratione: Spiritus non sunt capaces recipiendi aliquod malum ab igne, ergo ab illo non torquentur.

Obiectio Tertia ex ratione.

3 Quartò, pœna ignis statuitur, vt contraposita visioni beatæ, quæ est summum bonum; sed dolor ab igne materiali non est summum malum oppositum beatitudini; ergo non debet intelligi ea pœna de materiali igne.

Obiectio Quarta.

Respondeo ad primam obiectionem, Scripturam vnâ aut alterâ vice vti exemplo vermium, stridoris, &c. vbi facilè potest allegoricè explicari; at ignem semper quasi primo loco & constanter ponere, ideò clarè denotare, se non allegoricè illum vsurpare.

Respondetur ad primam.

In particulari autem ad ea loca respondeo, illum quidem Iobi explicari non de iam damnatis, sed de peccatoribus in hac vitâ. quod clarè ostendunt ipsa verba: nam post transitum ab aquis ad nimium calorem, eis imprecatur, vt vsque ad inferos pertingat peccatum illorum.

Respondetur ad locum Iobi.

Ad illud Lazari respondetur, vel colloquium illud esse parabolicum, vel induci diuitem ac si actu haberet corpus.

Explicatur locus de Lazaro.

Quod denique de verme dicitur non vrget: nam & hic vnâ aut alterâ vice inducitur, & à Patribus de remorsu conscientiæ explicatur; vnde ex eo non fit bonum argumentum ad ignem.

Ad Patres respondeo, Origenem fortè in eo fuisse errore. Augustinus autem alibi expresè docet esse verum ignem, licet ignoremus modum quo cruciet; vnde eo loco fortè cruciatum ipsum dixit esse spiritualem, non ignem à quo prouenit. Ambrosium fatetur Suarius in eâ fuisse sententiâ, quia adhuc non erat ita in Ecclesiâ declarata ea veritas. quod valdè probabile censeo: vix enim verba illius patiuntur explicationem.

Respondetur locutioni Patrum.

Ad primam rationem respondebitur infrà, declarato modo, quo torquentur dæmones & animæ ab igne.

Respondetur Primæ rationi.

Ad vltimam rationem respondeo, pœnam ignis non opponi directè beatitudini: huic enim carentia seu pœna damni, quæ maior est quàm pœna sensus, respondet. Addo, de pœnâ ignis constare nobis, de eis autem contrapositionibus non ita; ideò ob eas non est allegoricè ea pœna explicanda.

Respondetur Secundæ rationi.

Ex dictis in his obiectionibus oriuntur aliquæ quæstiunculæ haud difficiles. Prima est, an ignis ille sit eiusdem rationis cum nostro. Respondeo, dubium, an sit eiusdem atomæ speciei; certum, esse verum ignem qui conueniat cum nostro in vi adurendi; alioquin vsa fuisset Scriptura verbo valdè æquiuoco, & in significatione nobis incognitâ. Secundò dico, probabile esse quod eiusdem sit speciei cum nostro, quia non est necessitas ponendi diuersum. Quod multò magis habet locum in materiâ prima, quia non cognoscimus materias primas diuersas specie in rebus sublunaribus. 4

Quæstio, an ignis ille sit idem specie cum nostro, soluitur.

Respondetur Secundò.

Quæstio Secunda, an in inferno sit verè tormentum niuis.

Secundò quæritur, an verè sit in inferno tormentum niuis. Aliquæ circumferuntur reuelationes, in quibus à nimio frigore ad nimium calorem dicuntur damnati transire; & videtur esse sententia D. Hieronymi, Petri Damiani, & aliorum apud Suarium num. 22. Vrgerique potest, quia stridor dentium est effectus frigoris: potest

Sententia D. Hieronymi, Petri Damiani. Ratione probatur.

potest etiam datâ eâ sententia commodiùs explicari locus ille Iob suprà citatus.

Responsio Suarij.

5 Meritò respondet P. Suarez rem esse planè dubiam. Et quidem non cessaturam pœnam ignis, etiamsi transeatur ad niuem, videtur certum ex eis locis Scripturæ, vbi vocatur cruciatus æternus, &c. ad quod benè inducit Scotus illam petitionem Epulonis, vt refrigeret, &c. nam, si ab igne ad frigus transirent, non speraret ex aquâ refrigerium; quia & in ea cruciandus paulò pòst erat, & fuerat antè.

Locus Iobi explicatur.

Neque locus Iob vrget vllo modo, vt dictum est; duo autem illi aut tres Patres non faciunt sufficientem auctoritatem pro hac sententiâ.

Vnde stridor dentium oriatur.

Quoad stridorem dentium dicimus, illum ex ira vehementi, ex quocunque etiam vehementi dolore passim prouenire. Adde, in dæmonibus qui dentes non habent, non posse proprium stridorem locum habere, sed debere esse metaphoricum; vnde nihil ex eo de aquis infertur.

Probabilius est, non dari ibi niues, vel aquas.

Mihi in hac quæstione etiam verosimilius videtur, non dari ibi niues aut aquas, quia nec Scriptura de eis quidquam dicit, sed semper ad oppositum elementum recurrit; non debemus autem noua elementa in inferno ponere sine fundamento, maximè cùm per ignem sufficienter torqueri possint, & aliunde sint aliæ pœnæ cum igne compossibiles, quæ possunt ibi locum habere; frigoris autem & caloris dolores, nisi magna multiplicando miracula, cohærere non possunt simul.

Quæstio Tertia, sintne ibi veræ tenebræ. Respondetur.

6 Tertiò quæri potest, an sint ibi veræ tenebræ. Respondetur, multò probabilius esse, illas verè dari, tum quia & Christus Dominus eas sæpè inculcat, *In tenebras exteriores*; & Iudas in suâ Canonicâ, *Sub caligine vinculis æternis destinatos* dicit dæmones. neque tenebræ illæ paruæ pœnæ sunt, maximè pro hominibus post diem iudicij, pro dæmone etiam, qui non permittitur frui luce, illam vt existentem intuendo. sed hoc infrà magis discutietur.

Confirmant id Basilius, Damascenus, Petrus Damianus. Obiectio. Soluitur.

In hoc conueniunt Basilius, Damascenus, Petrus Damianus, & alij apud Suarium qu. 31. & 32. Dices, Flamma caussat lucem; ergo in inferno, vbi maxima est flamma, magna erit lux. Respondeo, post diem iudicij fortè corporibus ita plenum futurum illum locum, vt non habeat flamma corpus diaphanum, per quod diffundatur; sed inter damnatos inclusa lucem nullam excitet. Secundò, ignem in materiâ densâ vix aliquam excitare lucem: denique potest Deus eam miraculosè impedire.

Quæstio Quarta, sintne vermes realiter in inferno. Respondetur.

Quartò quæritur, an vermes sint realiter in inferno. Respondeo, post diem iudicij quoad corpora damnatorum posse habere locum, non tamen esse fundamentum sufficiens ad eos ponendos; quoad spiritus verò non posse concedi, ita vt per corrosionem torqueant: nam corrosio non habet locum nisi respectu carnis. Iam autem dixi, quomodo ex loco Christi non inferatur eos esse in inferno. hæc circa primam suppositionem.

Assertio. Dæmones verè torquentur ab igne. Probatur Primò.

7 Secundò supponendum est, dæmones verè torqueri ab igne, non autem præcisè ex propriâ falsa apprehensione, quatenus, licet non torqueantur, putant tamen seuerè torqueri. id quod Alberto tribui solet; quem Suarius in alia fuisse sententiâ ostendit. Suppositio hæc videtur euidenter illata ex priori: nam vel loca Scripturæ & Patrum nihil penitus probant, vel illud certè, damnatos verè eo igne cruciari; alioquin non magis ignis quàm aër dicendus esset eos torquere, si solâ ipsorum falsâ apprehensione torquerentur.

Secundò.

Secundò, dæmones, qui sine dubio noscerent ignem sibi non nocere, non possent iudicare absolutè sibi nocere; quod verò apprehendant conditionaliter *si noceret*, non caussat molestiam, imò gaudium, quando posteà cognoscitur absolutè non nocere.

Obiectio. Refellitur Primò.

Nec potest dici, à Deo infundi talem errorem: nam licet inde non sequeretur, Deum esse mendacem, vt multi malè putant; contra quos in materiâ de fide probaui, Deum infundentem aliquem actum cognitionis, non propterea per illum loqui; & consequenter, etiamsi ille actus falsus sit, non continuò Deum mentiri: quod non videntur hîc benè considerasse, qui præcedenti argumento vtuntur:

Secundò.

licet, inquam, id non sequatur, efficaciter tamen reiicitur ea responsio, quia ille error nec diuinitus stat cum scientiâ naturali, quam ipsi dæmones habent de contrario, quòd scilicet ignis eis non noceat. & per illum non satisfit Scripturæ, &c. vt in primo argumento diximus. & sine necessitate ad eam miraculosam & difficilem infusionem erroris à solo Deo recurritur. Constet ergo, dæmones aliquid verè & realiter ab igne pati; quid autem illud sit, iam erit explicandum.

SECTIO SECVNDA.

Sententia de actione intentionali reiicitur, & statuitur etiam actio seu malum physicum.

Per speciem quamdam intentionalem præcisè torqueri Angelum videtur sentire Albertus, Bonauentura, &c.

CELEBRIS in hac materiâ sententia est, quæ docet, ignem solum producere in intellectu angelico speciem quandam intentionalem, quâ ipse ignis cognoscitur, & simul eâ cognitione torquetur Angelus. Tribuitur hæc opinio Alberto, Bonauenturæ, Scoto, Ægidio, Richardo, Okamo, & aliis apud Suarium cap. 13. num. 4. & 5. qui tamen non eodem modo eam declarant; ideò nos breuissimè per partes eam reiiciemus. 8

Explicatio D. Bonauenturæ de eâ specie.

Primò D. Bonauentura putat, eam speciem connaturaliter ab igne produci in Angelo. quod recidit in sententiam Scoti de speciebus angelicis à rebus ipsis materialibus acceptis, de quâ tuli iudicium suo loco; ideò hic nihil dico, nisi, non esse tam improbabile, eam posse ab igne produci, vt P. Suarez alibi & hîc etiam repetit; iam non disputo, an id sufficiat ad torquendum (de quo statim) sed de solâ productione loquor.

Explicatio Secunda eiusdem.

Secundò ait Bonauentura, dæmones alligari diuinâ virtute indissolubiliter igni tamquam carceri, & hinc oriri in dæmonibus timorem & horrorem ignis & caloris, quem refugiunt, Deo id in punitionem eorum ita disponente. Hæc sententia videtur relabi in eam de falsâ apprehensione: nam cùm calor ignis nec noceat, nec nocere possit dæmoni, non potest de vero malo esse ille timor, sed ex falsâ apprehensione. quod videtur ipse D. Bonauentura supponere, dum ait, *eos timere, vbi non est timor*. 9

Bonauentura videtur accedere ad sententiam D. Thomæ.

Ita deducunt aliqui sensum Bonauenturæ; ego tamen crediderim Bonauenturam parum abesse à sententiâ D. Thomæ; de quâ infrà; & eum posse assignare ibi obiectum sufficiens eius timoris, non recurrendo

ad

ad solam falsam apprehensionem. Nam cùm suppofuerit, dæmones alligari ei igni tamquam carceri, facilè de eâ alligatione eos affligi & dolere dicere poterat; quid autem de eâ alligatione sentiendum sit, dicam infrà: est enim communis valdè sententia quæ eam alligationem adstruit, & diuersa à sententiâ num. 7. reiectâ.

Explicatio Ægidij de illâ specie.

Secundò eam sententiam ita explicat Ægidius, vt dolorem omnem censeat esse actum potentiæ cognoscitiuæ; ait ergo ab igne diuinitus eleuato produci in dæmone speciem alicuius alterius obiecti læsiui, in cuius perceptione putat esse dolorem dæmonum: addit autem, ideò eam impressionem esse dæmoni disconuenientem, quia est vehemens, & fit à Deo qui dæmonem conseruat.

Impugnatio quorumdam eius explicationis refellitur.

In hanc sententiam inuehuntur nonnulli, eò quòd dolor non sit actus intellectus, sed voluntatis, vnde ruit suppositio Ægidij. Verùm in hac impugnatione aliquid admiscetur de nomine, vt notarunt ipsimet hæc obiicientes: dixi enim suprà (quidquid sit de voce illâ *dolor*) hoc videri omnino certum, qualitatem, quæ formaliter torquet, non esse actum voluntatis, sed potentiæ cognoscitiuæ: licet enim anima per voluntatem non haberet displicentiam, ipsa tamen vehemens sensatio caloris aut scissionis manus, &c. torqueret ac vexaret hominem; dolor autem voluntatis habet eam molestiam pro obiecto. quæstio ergo est de nomine, an ea molestia an displicentia in illâ dicenda sit dolor; ergo siue in modo loquendi errauerit Ægidius, siue non, certè meritò posuit in intellectu qualitatem torquentem formaliter dæmonem & hominem.

10 *Impugnatio Secunda cōtra eamdem sententiam refellitur.*

Aliunde ergo fortè posset Ægidius impugnari, quia non assignauit obiectum eius cognitionis seu doloris. Verùm & huic impugnationi responderi posset, obiectum illud esse læsiuum, cuius speciem imprimit ignis: ita enim verbis citatis à Suario ait Ægidius, *Tamquam speciem alterius læsiui, & illa perceptio læsionis est dolor.*

Reiicitur efficaciter Ægidius.

Hinc tamen ego eam sententiam efficaciter reiicio: rogo enim, an ea species læsiui sit, quâ tantùm cognoscatur vis aliqua læsiua in abstracto, & non vt in ipso Angelo existens, neque vt ipsum lædens; & tunc fateor posse tales species dæmoni infundi; at nego per illas eum posse torqueri; nam etiam Angeli de facto nosciunt vim quam habet ignis ad torquendum hominem; non tamen propterea ipse torquetur; nec quia homines formaliter vident alium torqueri, eo ipso torquentur. Et id in Deo maiorem habet vim, qui clariùs & euidentiùs nouit nostros dolores; ergo percipere vim alicuius læsiui vt extra se existentis, planè est impertinens ad torquendum Angelum. Quòd si ideò dicatur, illam speciem esse de læsiuo aliquo, seu læsione in ipso Angelo, iam oportet explicare quæ sit illa læsio, an vera, an ficta: si ficta, seu apprehensa purè, relabitur Ægidius in sententiam suprà impugnatam num. 7. si veram ponit læsionem, debebit illam explicare. Tota verò præsens difficultas in læsionis talis explicatione consistit.

Non potest explicari læsio à specie producta.

11 *Reiicitur alia eiusdem explicatio.*

Quod verò ait, ideò impressionem speciei esse nociuam, quia est à Deo, & vehemens, apertè est falsum: nam si Deus imprimat eidem Angelo speciem vehementem de mysterio Trinitatis, non propterea cruciabitur Angelus pœnâ ignis, aut vllâ aliâ; sed potiùs erit felicior. Ratio est, quia cognitio ideò nocet, quia est de obiecto dissono cognoscenti, non quia à Deo proueniat, & vehemens sit, nisi vehementia in nobis per accidens ob spiritus vitales dolorem capitis caussêt. quod in Angelo non habet locum.

Explicatio Tertia quorumdam de eâdem specie.

Tertiò, alij ideò dicunt, ab eâ specie vexari dæmonem, quia dolet se à tam ignobili corpore accipere speciem: in quo modo dicendi non inuenit Suarez obiectum, quod repræsentet eas species. Ego tamen dico illam posse esse speciem de ipso igne, & duo repræsentare, & ignem & se ab igne productam: nam species angelicæ in sententia etiam Suarij & se & sua obiecta repræsentant: quâ ergo parte ea species repræsentat ignem, non vexat Angelum; quâ verò dicit, se à tam ignobili caussâ produci, vexat; ergo ex hoc capite non benè ea doctrina reiicitur.

Impugnatio Suarij refellitur.

Impugnatur meliùs.

Meliùs ergo argumentatur contra illam idem P. Suarez, quia ea imperfectio, quòd producatur à tali caussâ, vel nulla est, vel exigua molestia.

Confirmatio.

Addo, hos auctores debuisse inferre contra Scotum aientem, Angelos à rebus speciem accipere, eos torquendos ab omnibus rebus materialibus, quia ab eis recipiunt species. quæ est impugnatio ridicula, licet fortè aliunde sententia Scoti falsa sit.

12 *Explicatio Quarta Richardi.*

Quartò, Richardus in 4. dist. 44. art. 2. quæst. 9. in vehementiâ cognitionis de ipso igne, & quòd non permittat Angelum alia cogitare, ponit eum dolorem, ad modum quo sensus noster vehementi visione torquetur.

Reiicitur.

Hæc etiam sententia, quæ partim cum Ægidio conuenit, iam videtur refutata paulò antè: nam vehementia cognitionis non torquet spiritum, licet in nobis ob physicam læsionem organi, ratione spirituum vitalium, vel alio ex capite, fortè aliquam caussêt molestiam. Quòd verò dicitur de attentione ad alia est improbabile; quia dæmones, vt dixi suprà, valdè multa efficacissimè & velocissimè considerant circa alias materias.

13 *Reiiciuntur etiam Scotus, Okam, & alij.*

Hinc reiiciuntur Scotus, Okam, & alij, qui non differunt à præcedenti sententia, nisi in eo, quòd non speciem, sed actum ipsum vehementem cognitionis dicunt ab igne immediatè produci in intellectu dæmonis: reiiciuntur, inquam; nam ostendi eam vehementiam non torquere, & falsum esse Angelos non attendere ad alia.

Reiiciuntur Secundò.

Præterea, hi auctores se inuoluunt nouâ difficultate, quomodo scilicet ignis eum actum vitalem producat immediatè: si enim dicant, à solo igne eum produci, rem valdè duram docent, in opinione communissimâ negante etiam diuinitus id posse fieri; si verò ab igne simul cum intellectu eam cognitionem produci censent, id etiam est satis durum, & parum declarans pœnam dæmonum duram, quia ipse intellectus simul cum specie habet sufficientem vim ad eam cognitionem; vnde gratis recurritur ad concursum immediatum obiecti; ad quid ergo concursus ignis?

Reiicitur efficaciùs eorum sententia.

Quidquid verò de hoc sit, parum per eam sententiam declarari pœnam dæmonum, inde patet, quia si cognitio illa in se bona est, quid mihi nocet, quòd Deus assumat vt instrumentum ad eam producendam ignem? alioquin qui dicunt, gratiam physicè in nobis caussari ab aquâ aut alia materia sacramenti, tenerentur

nerentur dicere, nos torqueri pœnâ aquæ per talem productionem. quod nullus vmquam somniauit.

14 *Non sufficienter ergo explicantur pœna dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat speciem.* Ex dictis ergo constat, non sufficienter explicari pœnas dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat speciem aut cognitionem, seu per talem qualitatem intentionalem, sed debere aliud malum assignari ab igne proueniens, in cuius perceptione consistat vel dolor, vel (si nolis eum vocare dolorem) tortura & vexatio, de quâ displicentiam voluntas habet; siue simul ignis concurrat ad actionem intentionalem eleuatus diuinitus, siue non.

Reijcitur ea species manifestè. Id quod ratione à priori contra omnes modos explicandi actionem solam intentionalem clarè suadeo: nam ignis in se tam non est magis malus spiritui quàm aqua, aër. Idem dico de calore ignis, ergo cognitio illius non potest esse mala Angelo magis quàm cognitio aquæ, aëris, solis, lunæ, &c. ergo immediatè ignis non potest torquere caussando vel cognitionem, vel speciem sui. Neque item potest torquere caussando species de alio obiecto dissono spiritui: tum quia iam debebit explicari illud obiectum; & tunc illud erit quod torquebit propriè, non ignis: tum quia malè assumeretur ignis ad producendam speciem de alio obiecto, & connaturalius foret, vt ipsummet obiectum ad id eleuaretur; ergo debet assignari aliqua vel actio physica ignis, quâ producatur in dæmone aliquid illi disconueniens, quodque posteà ab Angelo per intellectum cognoscatur; in quâ cognitione consistet tortura, ad eum modum, quo in nobis prior est productio caloris, qui est nobis contrarius. quæ productio nec est actus vitalis, nec torquet hominem, posteà sequitur sensatio illius in quâ est formalis tortura: ac tertiò & vltimò sequitur displicentia voluntatis, quæ vocatur communiter dolor. *Tortura dæmonum in quo consistit.*

15 *Obiectio pro sententiâ refutatâ.* Contra hanc illationem, & pro sententiâ refutatâ potest obijci Primò, quia repugnat, ignem etiam diuinitus eleuari ad producendam qualitatem aliam in Angelo: non enim datur in rebus potentia obedientialis ad quoscumque effectus. *Respondetur Primò.* Respondeo Primò, à me eam potentiam probatam satis in Physicis. de quo hîc nec verbum ampliùs. *Secundò.* Secundò respondeo, & magis ad rem præsentem, per hanc obiectionem etiam impugnari qualitatem intentionalem productam ab igne in Angelo, quia & illa est qualitas physica; & si datur virtus ad intentionales, cur non ad physicas alias? *Tertiò.* Tertiò respondeo, etiam ipso igne nihil producente fortè per incarcerationem, posse explicari eam pœnam. de quo statim.

Obiectio Secunda ex Augustino. Respondetur. Secundò obijcitur Augustinus lib. 12. de Genesi ad litteram cap. 32. Verùm ibi magis videtur negare ignem verum, & locum sensibilem, quàm solam hanc actionem physicam: ideò D. Thomas in 4. dist. 44. art. 2. quæstiunculâ 1. ad 2. ait, Augustinum ibi procedere inquirendo, non asserendo. *Obiectio Tertia ex Gregorio Magno.* Obijci etiam potest Gregorius Magnus lib. 4. Dialog. cap. 29. vbi ait de dæmone, *Ignem namque eo ipso patitur, quòd videt, & quia cremari se aspicit, crematur:* vbi non videtur Gregorius admittere aliquid ab igne productum præter cognitionem. *Soluitur.* Respondeo tamen, eo ipso quòd dicat, *cremari se aspicit*, supponere ante aspectum iam cremari; ideò sic Gregorium expono, *Quia aspicit se pati ab igne qualitatem contrariam, formaliter per ipsum aspectum torquetur.* quomodo autem id fiat, inferiùs dicetur. *Obiectio Quarta ab auctoritate Patrum explicatur.* Alij etiam Patres obijci possunt, qui videntur virtualiter negare verum ignem; de quibus iam egimus suprà. Fortasse enim solùm negant, ignem immediatè per se secundùm suum esse materiale esse spiritui dissonum, qualitatem autem spiritualem ab igne productam, quâ torqueantur propriè. & quam nos infrà ponemus, non credo ab eis negari.

SECTIO TERTIA.

Examinatur sententia de alligatione spiritus ad ignem.

SENTENTIA inter recentiores valdè communis docet, dæmones esse alligatos igni, ita vt non possint se liberare ab illo, & ex hac alligatione cognitâ torqueri. Ita olim D. Thomas, Capreolus alijque Thomistæ apud Patrem Suarium cap. 14. num. 4. alijque multi Theologi: quorum fundamentum est, quia nihil aliud potest assignari quod ignis agat in spiritus; & hoc est sufficiens, ergo. 16 *Sententia D. Thomæ, Capreoli, & aliorum, dæmones ita igni esse alligatos, vt non possint se liberare ab illo.*

Explicatur ea sententia Primò. Hæc sententia dupliciter potest intelligi. Primò ita, vt ignis nihil agat in Angelum, sed sola voluntas Dei eum teneat intra ignem; ex apprehensione autem huius detentionis Angelus torqueatur. *Reijcitur in quodam sensu.* In hoc sensu insufficiens omnino est hic modus dicendi ad explicanda Scripturæ & Patrum testimonia, quæ ignem ponunt vt pœnam dæmonum, & ab eo dicunt torqueri. Si enim à solo Deo ibi detinetur Angelus, vbi est ignis, nihil prorsus ab igne patitur; imò ignis ibi omnino se habet per accidens, & eodem modo torqueretur Angelus, etiamsi ibi in eo centro terræ nullum prorsus corpus esset, sed Angelus haberet fixam ibi suam vbicationem. *Reijcitur Secundò.* Imò fortè quis diceret, ex suppositione, quòd in eo centro terræ debeant detineri, melius illis esse, dari ibi ignem, quàm si nihil esset: possunt enim nobile illud corpus contemplari, & eâ cognitione perfici. *Tertiò.* Adde, de facto ante diem iudicij non esse dæmones ligatos illi loco; ergo non torquentur de facto per solam actualem extrinsecam Dei alligationem.

17 *Explicatur Secundò eadem sententia.* Ideò posset explicari Secundò ea sententia, si tribueretur igni ex eleuatione diuinâ influxus in vbicationem angelicam in eo loco quâ impediretur dæmon aliam acquirere, & consequenter inde exire. Hic modus dicendi iam explicat, quomodo ignis ipse torqueat, quatenus scilicet detinet ibi positiuè Angelum. *Impugnatur a nonnullis.* Impugnatur tamen à nonnullis tamquam insufficiens. Primò, quia hoc sensu omnes dæmones & animæ damnatorum æqualiter torquerentur. quod videtur esse erroneum: nam qui grauiùs peccauerunt, grauiùs puniuntur: sequela verò probatur, quia ea alligatio æqualis est, præsertim post diem iudicij; ergo & pœna ex illâ proueniens. *Refellitur ea impugnatio.* Hæc impugnatio non vrget, quia etsi alligatio in se non recipiat magis & minùs; tamen apprehensio seu cognitio de illâ potest esse

maior

maior & minor, intensior vel remissior: & consequenter dolor, qui formaliter consistit in ipsâ apprehensione vel cognitione, poterit esse maior vel minor; sicut de facto in nobis contingit, vt idem malum physicum, v.g. amissio bonorum aut filij, grauissimè torqueat vnum, & alterum leuiter, quia vnus fortiùs apprehendit altero.

18 *Replica diluitur.* Replicabis, Hæc inæqualitas non consistet in ipso igne. Fateor, sed quid inde? neque enim Scriptura aut Patres docent expressè aut virtualiter inæqualitatem pœnarum immediatè & formaliter prouenire ab ignis inæqualitate. *Confirmatio argumenti.* Confirmo ad hominem: ipse enim arguens dicit pœnam damni esse inæqualem iuxta grauitatem peccati; cùm tamen ea pœna, id est carentia visionis, æqualis sit ex se in omnibus; inæqualitatem autem solùm explicant hi per maiorem & vehementiorem apprehensionem. quod eodem modo locum habet in alligatione ad ignem.

Impugnatio eorundem secunda. Secundò, iidem argumentantur, quia sequitur ex hac sententiâ, post diem iudicij quemlibet hominem damnatum grauiùs multò torquendum quàm ipsum etiam Luciferum: hic enim solùm torquebitur alligatione ad ignem; & hæc fortè erit maior in homine, quia plures partes physicas habet, quæ alligentur, anima scilicet & corpus. Vltra alligationem autem Lucifer nihil patietur; homo verò ratione corporis patietur grauissimos dolores & cruciatus à calore vehementi producto in corpore. hoc autem est absurdum, ergo. *Refellitur etiam hæc impugnatio.* Sed neque hoc viget: respondetur enim sicut præcedenti obiectioni, posse Deum facilè in homine minuere vtramque apprehensionem & de alligatione, & de calore; & in Angelo intendere vnicam apprehensionem de eâ alligatione; ita vt non solum adæquet, sed & superexcedat omnes dolores cuiuslibet hominis.

Reijcitur efficaciùs ea sententia. Omissis ergo his argumentis, prædictam sententiam sic reijcio Primò, quia difficulter in eâ explicatur, quomodo dæmones, qui vsque ad diem iudicij non sunt alligati inferno, de facto tamen torqueantur.

19 *Obiectio Prima.* Respondebis, eos semper secum ferre ignem. Hoc tamen videtur valdè difficile creditu, vt scilicet quandocumque illi sunt in hoc mundo, debeat fieri miraculum & occultationis ignis, *Refutatur.* & cessationis à calefactione, &c. sed quidquid de hoc sit, contrà efficaciter, quia, si illis licet quocumque velint pergere, nihil eis nocet ignis, quem secum ferunt, quia nihil dissonum & contrarium in eis producit (vt hæc sententia supponit) & absolutè eos non alligat, quia possunt exire.

Obiectio Secunda. Respondebis Secundò, eos torqueri, quia sciunt se deputatos ad perpetuum carcerem in *Refutatur.* inferno. Contrà, quia, licet hæc cogitatio eos torqueat æqualiter, longè tamen aliud est pœnam futuram apprehendere, longè aliud eam præsentem sentire. id quod ex terminis notum est: aliter enim torquetur reus timore rotæ, aliter dum actu franguntur ei crura. *Confirmatio argumenti.* Confirmatur, quia non torquetur propriè pœnâ inferni diabolus ille, qui in deserto ligatus est ab Angelo Raphaële, etsi non possit inde se mouere: item diuitis illius Epulonis anima non egressum ab illo loco postulabat, sed aquam pro refrigetio contra ignis ardorem. quod esset purè impertinens, si nullam aliam ibi pœnam pateretur, quàm esse ligatam in eo loco. Secundò *Refutatur Secundo.* reijcitur ille modus, quia, si eius auctores semel concedunt, ab igne posse produci in Angelo vbicationem, vel impulsum spiritualem, iam videntur deserere suum fundamentum, & potuissent eodem modo ponere aliam qualitatem doloriferam magis ad rem ipsam. de quâ nos infrà.

Vrgeo, Omnes Patres videntur ibi distinguere duo, & cruciatum, & alligationem; vnde Epulo, vt dixi, non petiit pro solatio exire ab eo loco, sed mitigari eius ardorem. Hoc ipsum Suarez benè confirmat ex animabus Purgatorij, quæ vero igne cruciantur, & non potest in alligatione consistere, quia sciunt se breuì inde euasuras. quo ergo modo in eis conceditur ea tortura, possent hi auctores independenter ab alligatione de dæmonibus discurrere. Tertiò sic vrgeo, quia aliàs animæ puerorum decedentium sine baptismo non minùs pœnam sensus paterentur quàm damnatorum, quia etiam sunt alligatæ ad locum illum subterraneum, iuxta communem sententiam, etiamsi fortè in dolore de illâ inæquales essent: ergo in eis etiam reperitur tota pœna sensus dæmonum. Hoc autem videtur prorsus erroneum, ergo. 20 *Refutatur vlterius.* *Refutatur Tertiò.*

SECTIO QVARTA.

Quid de sententiâ asserente torqueri dæmones calore in ipsis producto.

TRIBVI solet Henrico apud Suarium num. 24. sententia asserens ignem producere in dæmonibus calorem, & per eum illos torqueri. Cui sententiæ fauet Scotus in 4. dist. 50. quæst. vnicâ, docens, animas eodem planè modo torqueri quo in corpore. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia talis modus torquendi est possibilis: non enim videtur in eo vlla repugnantia, & aliunde sufficiens, ergo.

Duo in hac sententiâ considerari possunt: 21 vnum est, an diuinitus repugnet in Angelo recipi calorem; alterum, an per eum sufficienter *Declaratur ea sententia.* declaretur dolor dæmonum. Circa primum nonnulli omnino videntur censere, nec diuinitus posse illum recipi in Angelo. *Sententia quorumdam, nec diuinitus posse recipi calorem in Angelo.* Et quidem, non eleuari Angelum ad eam perceptionem per aliquid in se receptum, inde videtur suaderi, quia vel illud est materiale vel spirituale: si spirituale, tam illud incapax erit caloris materialis quàm ipse Angelus; & consequenter, si Angelus non potest immediatè calorem recipere, nec poterit ea potentia superaddita: si verò ea potentia dicatur materialis, tunc Angelus tam incapax erit ad eam recipiendam, quàm ad recipiendum ipsum calorem materialem. Quod verò nec diuinitus eleuari immediatè possit Angelus inde hi probant, quòd potentia receptiua proximè respicit actum: vnde, si forma est incapax informationis subiecti, etiam subiectum eleuari non poterit ad eam recipiendam, neque in caussis formalibus habet locum potentia obedientialis.

Ego tamen circa hoc punctum non maiorem 22

Refutatur ea sententia, asseriturq; contrarium.

habeo difficultatem in eo, quòd qualitas aliqua diuinitus recipiatur in subiecto incapaci naturaliter illius, vt v.g. diuinitus recipiatur in aquâ gratia, & calor in animâ, quàm in eo, quòd eleuetur aqua ad producendam ipsam gratiam. Nec puto in hac materiâ consequenter locutos hos auctores; non enim assignari vlla potest disparitas inter vnam & alteram eleuationem: duo enim vel tria insinuant capita repugnantiæ, quæ haud operosè soluuntur.

Argumentum in contrarium.

Primum, quòd in subiecto spirituali & indiuisibili non potest res materialis esse, quia deberet esse ad modum rei indiuisibilis.

Retorquetur.

Verùm hæc ratio statim retorquetur contra hos, qui alibi ponunt in Angelo vbi spirituale diuisibile: vnde quoad punctum diuisibilitatis eadem erit difficultas de eâ vbicatione, ac si illa esset materialis.

Reijcitur Secundò.

Secundò, de facto, iuxta probabiliorem sententiam, actus materialis sensationum & appetitionum, item vnio humana recipiuntur saltem inadæquatè in animâ; nec ibi habet repugnantiam ille modus essendi rei diuisibilis in indiuisibili, &c. & in ordine ad potentiam absolutam clariùs apparet, non esse ibi vllam repugnantiam: nam diuinitus possent poni omnes illæ partes in eodem puncto loci penetratæ inter se, quo cessaret omnis difficultas; præterquam quòd, cùm Angelus possit occupare locum extensum, possunt illæ partes caloris cum extensione poni.

Secundum argumentum soluitur.

Secundò insinuat quod iam tetigi, potentiam proximè respicere actum. Cui respondeo, potentiam non magis respicere actum, quàm caussa respiciat effectum; vnde non video cur caussa possit eleuari ad effectum improportionatum, & non etiam subiectum ad formam improportionatam.

Confirmatio refellitur.

23 Quod addunt, si forma est incapax informationis subiecti, etiam ipsum subiectum esse incapax receptionis illius formæ, dupliciter potest intelligi, vt dicat, si forma etiam diuinitus est incapax informationis subiecti, tunc nec subiectum posse eleuari etiam diuinitus. Et in hoc sensu verum omnino dicunt, at petitur ibi principium: nam ego dico eam formam posse diuinitus recipi & informare, quia nulla est in hoc repugnantia; vel ergo ita intelligunt illud principium, vt eo ipso, quòd forma naturaliter sit incapax informationis subiecti, hoc etiam sit incapax diuinitus receptionis illius. Et tunc falsum dicitur: non enim benè infertur, *Naturaliter non potest, ergo nec diuinitus.* Et idem argumentum possem formare in caussâ efficiente & effectu, si effectus est naturaliter incapax vt oriatur ab hac caussâ, ergo & hæc erit incapax vt producat etiam diuinitus talem effectum; ergo eadem est ratio de effectu respectu caussæ, quæ de formâ respectu subiecti.

Obiectio.

24 Fortè diceres pro eâ repugnantiâ, ideò subiectum respicere magis proximè formam, quàm caussa respiciat suum effectum: nam subiectum debet vniri intrinsecè formæ, caussa autem non petit eam vnionem cum effectu; potest ergo specialis esse aliqua repugnantia in vnione intrinsecâ, quæ non sit in extrinsecâ caussalitate; ergo ex hoc capite potest repugnare ea eleuatio, licet altera non.

Soluitur.

Respondeo verum esse, dari talem diuersitatem, item fortè aliquando ratione talis vnionis aliquam esse repugnantiam in vnâ eleuatione, quæ non sit in alterâ. Vnde in Physicis dixi, vnam formam rationalem posse diuinitus eleuari, vt producat alteram, non tamen vt sit subiectum alterius; sicut vna materia poterit per potentiam obedientialem producere alteram, non tamen esse forma aut subiectum alterius. Fateor hæc ita esse; at in præsenti non videtur sufficere: nam ideò vna anima non potest esse subiectum alterius, quia inter subiectum & formam debet esse aliqua diuersitas specifica, quæ non datur inter duas animas, vel propter alias rationes, de quibus suo loco: at vt dicatur nullum accidens materiale diuinitus posse recipi in subiecto spirituali, nulla penitus affertur repugnantia specialis magis quàm in eleuatione aquæ ad caussandam gratiam; ergo æqualiter debemus in præsenti de vtroque puncto discurrere.

Tertium argumentum explicatur & refutatur.

Tertiò denique, quod hi dicunt potentiam obedientialem non habere locum in eleuatione intrinsecâ, duplicem etiam habere potest sensum.

Quomodo potentia obedientialis habeat locum in eleuatione intrinsecâ.

Vnus est, quòd Deus non possit in ordine ad constituendum totum supplere defectum partis, aut aliam diuersam partem ponendo, relinquere idem totum; & hoc libenter concedimus: nam totum est idem cum partibus, & id quod est idem cum alio non potest ab illo nec diuinitus separari, vt per se constat.

Quod est idem cum alio non potest ab illo nec diuinitus separari.

Vnde non potest Deus hominem constituere, ponendo in materiâ primâ aliam formam specie diuersam à rationali: at in hoc sensu non agimus in præsenti, quia probare non volo, idem totum conflandum ex calore & Angelo, quod ex calore & corpore: ex terminis enim oppositum est manifestum.

Alius sensus propositionis etiam refutatur.

Alius ergo sensus eius propositionis esse potest, quòd etiam ad recipiendum illam formam, siue constituat eumdem effectum formalem, seu idem totum cum illâ, siue diuersum, non habeat locum potentia obedientialis. 25

Et in hoc sensu supponit, quod probandum esset, & quod manifestè falsum est: nam saltem in multis formis, v.g. in speciebus intentionalibus, quæ sunt in vno Angelo, admittunt hi diuinitus posse recipi in alio Angelo specie diuerso, etiamsi illæ species naturâ suâ alterum subiectum respicerent; in hac autem eleuatione infringuntur omnia argumenta aduersa. Constet ergo probabiliùs concedi, posse diuinitus calorem in Angelo recipi.

Probabilius ergo est, calorem in Angelo recipi posse.

Quæstio, vtrùm, concessâ ea receptione, dæmon per illum calorem sufficienter torqueretur.

Secundò ergo circa eam sententiam in dubium vocatur, vtrùm, datâ eâ receptione, per illum calorem dæmon sufficienter torqueretur, siue dolor ille sit eiusdem rationis cum nostro, siue non, à quo iam abstraho. Et in hoc puncto assentior P. Suario, dicoque, non videri per talem calorem Angelum torquendum vllo modo (nisi fortè ratione alicuius displicentiæ, quòd in tam nobili substantiâ ponatur vnum ignobile accidens, quæ est valdè parua pœna, vt ampliùs ex dicendis constabit.)

Non videtur per talem calorem Angelus torquendus.

Probatur.

Ratio huius est, quia calor, quà calor, non affligit aut torquet, sed quà est contrarius subiecto; vnde etiam in nobis, quando est temperatus, potiùs recreat: si autem in manibus esset tantus quantus in corde vexaret; in corde autem non vexat, quia ibi est debitus, in manibus aut oculis esset contrarius; ergo, cùm Angelus non habeat vllam 26

iam contrarietatem cum calore, non poterit eo vexari. Vrgeo: non enim magis apparet dissonantia caloris cum Angelo, quàm albedinis aut lucis cum eodem Angelo; quis autem diceret Angelum tortum iri tam grauiter ac iam in inferno, si diuinitus reciperet albedinem aut lucem, aut quamcumque aliam qualitatem materialem? Dixi, *tam grauiter ac in inferno*, quia non curo, vtrùm habiturus esset aliquam displicentiam de eo, quòd ei poneretur aliquod accidens materiale: quæ sanè non esset tanta quanta pœna ignis.

Confirmatur.

Infertur, non posse pati dæmonem ab eo calore dolorem eiusdem speciei cum eo quem nos patimur.

Hinc infero à fortiori, non posse pati dæmonem ab eo calore dolorem eiusdem speciei cum eo quem nos patimur; quia, licet fortè sit aliqua repugnantia inter Angelum & calorem, improbabiliter tamen dicitur, illam esse vel tantam, quantam inter eumdem calorem & nos; multò autem improbabilius est dicere, eam esse eiusdem speciei.

SECTIO QVINTA.

An quoad difficultatem præcedentem eadem sit ratio de animabus separatis.

Sententia P.Suarij, non posse animas separatas calore torqueri.

Pater Suarez suprà non solùm contendit, non posse dæmones torqueri calore, sed nec animas etiam separatas. Quòd enim in corpore possint, non probat, inquit, posse etiam extra. Fundamentum illius est, quia quamdiu sunt separatæ, non est illis contrarius calor; sine illo autem non potest esse actualis de illo vt disconueniente dolor, ergo.

27 *Potest anima separata pati dolorem à quauis qualitate diuinitus, à quâ pati poterat in corpore. Probatur. Suppositio Prima.*

Iudico tamen dicendum, diuinitus non solùm eumdem specie, sed etiam eumdem numero dolorem posse animas separatas pati & à calore, & à frigore, & ab aliis qualitatibus, quem ab eisdem in corpore tolerant. Hanc defendit saltem quoad eumdem specie dolorem Scotus & Vasquez apud eumdem Suarium; ego autem illam sic probo, supponendo Primò, quod in libris de Anima fusè docui; actus omnes sensationis tam internos quàm externos, item & appetitus recipi inadæquatè in ipsâ animâ rationali, & illam solam, non verò corpus, esse, quæ verè & propriè percipit obiectum, & illud appetit, denominatiuè autem ab illâ totum compositum.

Secunda.

Secundò suppono, etiamsi tunc illi actus, eò quòd materiales sint, dependeant inadæquatè à materiâ, eam tamen dependentiam in ordine ad hoc, vt anima percipiat obiecti delectabilitatem aut molestiam, esse omnino per accidens, quia ex eo quòd actus ille animam informat, ipsa accipit effectum formalem ab illis; non autem ex eo quòd simul illi sint in altero subiecto.. Vnde fit manifestè, vt, si iam Deus me inscio conseruaret inadæquatè sine subiecto, id est sine corpore, meam sensationem, eam tamen relinquendo in animâ receptam, supplendo in genere caussæ efficientis corporis caussalitatem: fit, inquam, vt eodem planè modo ego obiectum illud cognoscerem, delectarer, aut tristarer de illo, ac si illi actus essent etiam recepti simul in meo corpore. Imò neque ego possem differentiam illam vllo prorsus modo percipere.

28 *Tertia.*

Tertiò suppono, diuinitus posse à Deo conseruari visionem de albedine v.g. ipsâ albedine non existente; & tunc eodem modo videndum obiectum ac si ipsum in re existeret. quæ est expressa sententia P.Suarij lib.3. de Animâ cap.12.num.50.

Ex suppositionibus declaratur assertio.

Ex his tribus suppositionibus sic in præsenti discurro: Potest diuinitus, etiam absente calore disconueniente, conseruari cognitio sensitiua illius; sicut absente albedine seruari potest cognitio sensitiua visiua eius albedinis: at quia ea sensatio conseruata in animâ etiam absente alio consubiecto redderet eumdem formalem effectum circa animam, quem iam reddit & tunc anima, eodem modo perciperet eam disconuenientiam, vt suppositum est; ergo eodem modo ea sensatio tunc torqueret animam quo nunc; ergo in animâ separatâ exigua vel nulla potiùs est difficultas circa modum, quo possit diuinitus à calore torqueri. Hæc est vnica & sufficientissima conclusionis nostræ probatio, quamque sic explicatam non debilitant vllæ aduersæ obiectiones.

29 *Obiectio.*

Quarum prima sit: Impossibile est dari actum vitalem sine obiecto proportionato, quia impossibile est velle, nisi aliquod obiectum ametur, &c. nam habitudo ad obiectum est essentialis actui: atqui tunc nullum est obiectum, ergo.

Solutio Prima.

Respondeo Primò, in visione, si diuinitus conseruetur species de albedine, esse eamdem difficultatem; cùm tamen eam admittant aduersarij, imò in aliis sensibus loco paulò antè citato idem admittunt. Respondeo Secundò & absolutè, omnes necessariò debere concedere, posse nos cognoscere aliquod obiectum, ac intueri vt præsens, vbi verè non est præsens realiter. quod idem de aliis sensibus dico: sic video hominem in speculo, & tamen homo verè ibi non est; sic audio sonum vnde echo reflectitur, & tamen ibi non est sonus, sed species soni. Quo exemplo speculi ad explicandam hanc difficultatem vtitur, qui hæc obijcit in præsenti. Vnde miror, cum difficultatem inuenisse in eâ sensatione animæ separatæ de obiecto absente; apparet autem in præsenti quoad visionem illius obiecti, vbi non est, per accidens esse, quòd alibi sit, dummodò species manerent in rerum naturâ. Imò addo, si præcisè requiritur existentia obiecti alibi, posse nos facilè euadere, dicendo animas sentire calorem existentem de facto in igne; sentire, inquam, in se perinde ac si ibi esset verè in illis; sicut homo faciem alibi existentem videt in speculo perinde ac si ibi esset. Vide quàm consequenter ad veritatem & clarè à nobis in hoc puncto discurratur. Quòd item, absente obiecto, sæpè fit in nobis sensatio, patet in auditione, quæ sæpè fit iam sono non existente, & in visione iridis, &c.

Secunda.

Confirmatio solutionis.

30 *Obiectio Secunda. Solutio.*

Secunda obiectio sit, quia ille actus esset deceptiuus, ergo non potest Deus speciem pro illo animæ infundere. Respondeo ipsis in libris de Animâ, Deum tunc non decipere, sed producere veram speciem, quæ simul cum potentiâ producit illam cognitionem, seu sensationem,

tionem, vt in visione albedinis non existentis concedunt hi auctores.

Obiectio Tertia. Solutio Prima. Tertia obiectio sit: Anima non recipit tunc eas species materiales, ergo non potest per illas efficere sensationem. Respondeo Primò, species illas posse diuinitus in animâ recipi, etiamsi sint materiales. *Secunda.* Secundò, etiamsi non recipiantur in eâ, sed sint in eodem loco cum animâ, posse cum illâ concurrere ad sensationem: nam (vt ostendi in libris de Animâ) species aut obiectum non requirunt per se vnionem physicam cum potentiâ cognoscitiuâ ad concurrendum cum eâ: concaussæ enim, licet non vnitæ, si vicinæ sint, possunt simul in effectum influere. Per accidens autem de facto, quia species per se existere non potest, eò quòd sit accidens, solet poni in ipso subiecto cognoscente. quòd si æquè applicata aut indistans à cognoscente conseruetur, etiamsi vnita non sit, poterit eodem modo ad eam cognitionem concurrere. Et in hac obiectione id videtur supponi, cùm dicantur species materiales nostræ de facto non receptæ in animâ, nec illi immediatè vnitæ, sed soli corpori; & tamen per illas sic in corpore existentes sufficienter videtur anima determinari ad cognitionem eliciendam. Ter-

31 *Tertia. Potest Deus diuinitus supplere defectum speciei per concursum extrinsecum.* tiò respondeo, posse Deum diuinitus supplere speciei defectum per auxilium extrinsecum, vt & P. Suarez & melior pars Theologorum & Philosophorum admittit: nam Deus caussas efficientes omnes, maximè non vitales, qualis est species, supplere potest; ergo non productâ vllâ specie, poterit tamen anima habere eamdem sensationem etiam numero quàm in corpore, & eodem modo torqueri: quia anima non torquetur per speciem, sed per sensationem productam. quòd si eadem sensatio sit producta à solo Deo, cum eâ quæ à specie producitur naturaliter, eodem modo torquebitur anima in vno ac in altero casu.

Obiectio Quarta. Quarta obiectio: Anima separata scit optimè nocere sibi non posse calorem, quia scit, non esse sibi in eo statu contrarium; ergo non potest decipi in eâ sensatione. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, Deum facilè in illâ impedire posse eam reflexam cognitionem, quòd scilicet sibi calor non noceat, vt sic detur locus pœnæ. *Secunda.* Secundò, posse vtramque cognitionem simul cohærere diuinitus; nam vna est per modum apprehensionis externæ; optimè autem fieri potest, vt, *Intellectus non potest corrigere apprehensiones externas.* licet mihi reuelaretur nullum hîc esse colorem; si tamen in oculo seruaretur species, ego nihilominùs elicerem visionem, nec possem cohibere visum. Egò sanè nec apparentem in hoc video

32 *Confirmatio.* difficultatem, & passim contingit, vt, quando quis, dum in gyrum se mouit, velociter statim habeat apprehensionem, ac si tota terra tremeret; & licet intellectus tunc firmissimè sciat, nullum esse terræ motum, eam tamen elusionem aut oculorum aut phantasiæ cohibere non potest. quòd si illa apprehensio motus esset ex se dolorifera, non posset tunc intellectus, quantumuis veritatem agnoscens, impedire eum dolorem; ergo licet sciat anima, ibi non esse obiectum, habet tamen eam sensationem illius ac si esset præsens, & eodem modo torquetur: nam, vt dixi sæpè, formalis tortura non consistit in ipsâ qualitate contrariâ, sed in illius perceptione per sensationem; ergo, hac sensatione manente, etiamsi qualitas non sit, adhuc erit formalis tortura, & eam necessariò sequetur actus appetitus, qui dicitur dolor, iuxta secundam acceptionem doloris. de quo suprà.

Iam ex dictis infero manifestè, quomodo animæ damnatorum post vnionem ad corpus non torqueantur duobus doloribus diuersis; vno qui antè erat, alio qui videbatur posteà consurrecturus ex contrarietate caloris cum corpore: &, licet non reputet absurdum P. Suarez duos eos dolores concedere, mihi tamen id durum videtur; nam formaliter ponerentur duæ adæquatissimæ pœnæ in animabus separatis: vna, qualis, si homo iam in corpore torqueretur igne inferni; alia, quam de facto illis tribuit Suarez: quæ tanta est, quanta in eo homine simul cum corpore torto; quis autem diceret duplicandam pœnam ex integro post vnionem ad corpus? 33 *Infertur, animas damnatorum post vnionem ad corpus non torqueri duobus doloribus. Suarius refutatur.*

Certè sicut visio beata, quæ est substantialis merces, tota datur animæ separatæ, etiam ante vnionem ad corpus; ita similiter videtur infligi de facto pœna adæquata quasi substantialis, licet fortè possimus dicere, in accidentalibus aliquod futurum augmentum. *Confirmatur.*

Video huic difficultati facilè posse à Suario responderi, si vtraque pœna non est infligenda, Deum destructurum primam, daturumque locum, vt resultet naturalis sensatio caloris in animâ iam vnitâ corpori. *Obiectio.* Verùm sine eâ mutatione nos faciliùs componimus totam difficultatem ex dictis, cùm maneat eadem numero sensatio post resurrectionem vnita etiam materialiter corpori ex calore eodem corpori vnito, quæ anteà erat in solâ animâ; per eam autem vnionem sensationis & caloris ad corpus non augetur dolor, quia corpus non percipit, sed anima in corpore. *Reijcitur.*

Hîc agit fusè P. Suarez, vtrùm anima separata de dolore vt absente, vel præterito, vel futuro, possit habere afflictionem eamdem quam de præsenti. *Quæstio, an anima separata de dolore vt absente, vel præterito, vel futuro, possit habere afflictionem eamdem.* Ego de hac quæstione non multum curo, quia iam ostendi manifestè, posse vt præsentem cognosci per sensus; tunc autem impertinens videtur omnis alia cogitatio de eodem vt præterito, aut futuro; nisi fortè vt ratione æternæ permanentiæ fortiùs vrgeatur animus: nam exterior sensatio non percipit eam futuritionem. *Soluitur.*

Addo breuissimè, benè in hoc puncto Suarium docere, dato quòd dolor ille non sit de præsenti, non posse intelligi quomodo sit eiusdem speciei: nam qui de præsenti desumitur formaliter, ex ipsâ actuali, vt diximus, sensatione per se torquente prouenit; alter verò desumitur ex ipsâ sensatione non in se, sed obiectiuè cognitâ: qui duo actus valdè sunt diuersi. 34 *Notandum circa explicationem Suarij.*

quod ego ex visione beatâ declaro: nam maior & substantialiter diuersa est delectatio, quæ consistit in ipsâ visione formaliter existente, ab eâ quæ ex memoriâ visionis præteritæ aut futuræ oriri potest; & suprà idem dixi de torturâ, quæ de futuro timetur, aut iam toleratur de facto: sicut in aliis actibus voluntatis aliud est meritum formale actus, contritionis v.g. aliud verò meritum actus imperantis seu gaudentis de eodem actu, seu volentis habere eum actum; quia actus & obiectum, quà tale, non conueniunt inter se specie, imò nec totam suam bonitatem tribuit *Confirmatur & declaratur.*

buit actui obiectum. Vnde sicut est melior Deus quàm amor Dei, ita melior est amor ipse Dei quàm voluntas illum habendi, seu quàm amor reflexus illius; ergo præcisè per se longè melior est molestia ipsius torturæ quàm molestia memoriæ de torturâ.

SECTIO SEXTA.

Sententia Patris Coninck.

Sententia P. Coninck. Quomodo dæmones & animæ separatæ torqueantur per alligationem cum corpore.

PATER Coninck qu. de Purgatorio dub. 3. ait, non videri sibi vllam aliam superesse viam ad explicandum, quo modo dæmones & animæ separatæ torqueantur, quàm, si quæ in nobis contingunt, diligenter consideremus: Cur enim, inquit, anima rationalis sentit calorem, eoque torquetur? Sanè, non quia ipsi animæ contrarius sit, sed quia est contrarius corpori, cui ea anima est vnita; vnde per sympathiam cum eo corpore ex vnione promanantem resultat ea sensatio. Cur ergo eodem modo non dicemus, Deum alligare miraculosè dæmones & animas aliquibus corporibus, & ex eâ alligatione prouenire, vt qualitates in eis corporibus existentes sentiantur à dæmonibus & animabus, & eos vehementer torqueant? quam sententiam ait se cum doctissimis viris contulisse, & ab eis approbatam; nec se videre quid possit vllius momenti obijci contra illam, aut quo alio modo difficultas hæc expediri queat.

35 *Displicet ea sententia.* Fateor in quæstione adeò arduâ quamcumque euasionem apparentem esse probabilem; nihilominus tamen mihi hæc sententia nullo modo placet; vnde in hac 6. sect. ostendemus aliquid esse quod efficaciter illam impugnet, in octauâ verò cum P. Suario posse commodiùs & clariùs quæstionem explicari, impugnatâ priùs aliâ huic affini sententiâ P. Tanneri.

Refutatur. Argumentor ergo, quia vel illa alligatio est per veram vnionem, vel per solam Dei voluntatem extrinsecam. *Non potest esse per veram vnionem.* Si per vnionem veram, ergo ex alligatione animarum cum eis corporibus erit homo verus & realis, quia est anima rationalis vnita materiæ primæ; in quo consistit tota essentia hominis: nam organizatio, imò & formæ partiales si dentur, non sunt de conceptu essentiali hominis; sed naturaliter tantùm requisitæ ad vnionem animæ cum materiâ, iuxta communiorem sententiam. Ponere autem in Purgatorio, non solas animas, sed veros homines, est erroneum; quia resurrectio vniuersalis non fiet vsque ad diem iudicij. Dicere

36 *Replica.* posset eam vnionem animæ cum corporibus non esse informatiuam; & consequenter non sufficere, vt ex animâ & illis corporibus resultet homo. *Reijcitur.* Sed contrà, quia non possumus concipere aliud genus vnionis formæ substantialis cum materiâ primâ, nisi in genere informatiuo: nam forma non facit continuationem cum materiâ.

Nec per extrinsecam Dei voluntatem. Si verò dicatur ea alligatio esse per solam Dei voluntatem extrinsecam, tunc prorsus repugnat qualitates illas fieri contrarias animæ, aut illi dissonas: nam Deus solâ suâ voluntate extrinsecâ non potest contrarietatem & repugnantiam rebus tribuere: hæc enim formaliter consistit in ipsis entitatibus naturalibus, quæ non fiunt diuersæ per voluntatem Dei; ergo cùm contrarietas caloris in corpore recepti respectu animæ rationalis proueniat licet inadæquatè; formaliter tamen ab vnione animæ cum corpore tam non poterit Deus facere, vt sine hac vnione calor ille sit contrarius animæ, quàm non potest facere, vt sine eadem vnione fiat homo, aut vt anima rationalis actu informet corpus sine vnione, quæcumque illa sit. Confirmatur: Eò quòd anima rationalis sit in eodem loco cum illo corpore, non potest naturaliter accidentia eius corporis vt sibi contraria sentire; aliàs animæ omnium mortuorum naturaliter deberent experiri vt contrarias qualitates omnium corporum, per quæ transirent vel ad infernum, vel ad cælum; ergo nec post alligationem id possunt sentire, quia alligatio, quæ in voluntate Dei extrinsecâ præcisè consistit, non potest facere formaliter contrarias qualitates eas. Imò, licet esset intrinseca ea voluntas, adhuc non posset efficere, vt illæ qualitates à consonis subiecto transirent in dissonas. *Confirmatur. Non ideò sunt animæ contraria accidentia, quia illa sit vicina corpori.*

Fortasse respondebit, has qualitates, seu ignis acrimoniam, prout ille vocat, non sentiri ab animâ, eò quòd illi sint contrariæ; sed quia sunt contrariæ corpori, cui anima est alligata. Sed contrà Primò, quia corpus cui alligatur est ignis; huic autem non sunt contrariæ, sed connaturales hæ qualitates, scilicet calor intensus. Contrà Secundò, quia, si anima non est vnita illi corpori, quid ad ipsam, quòd qualitates illæ sint contrariæ corpori, si ipsam non tangunt, vt iam supponitur? 37 *Responsio. Refutatur Primò. Secundò.*

Adhuc posset ex meâ doctrinâ responderi huic secundæ impugnationi, animam etiam in corpore non solùm sentire per tactum qualitates in ipso corpore productas, sed etiam existentes in corpore immediato quod tangitur, & ab illius nimio calore animam torqueri: quando enim tango ferrum candens, ille vehemens calor, qui à me statim sentitur, & me torquet, non est totus productus in meâ manu. Quod inde patet, quia separatâ manu in momento, etsi maneat aliquis dolor, non tamen illa vehemens sensatio caloris; potest ergo anima separata sentire dolorem ex qualitatibus in corpore non vnito ipsi animæ. *Responsio quorumdam.*

Contrà tamen Primò, quia hoc iam non prouenit ex contrarietate illarum qualitatum cum corpore in quo sunt: nam igni à me tacto non est contrarius calor, sed mihi tangenti; anima autem separata non habet contrarium sibi calorem. Respondeo ergo, concesso eo casu, nego inde inferri aliquid pro præsenti quæstione. Disparitas est manifesta, quia tactus torquetur, vel propter nimium calorem in ipso subiecto existentem, qui tunc est ei contrarius: vel quia in corpore vicino excitat tam vehementem sensationem materialem, quæ per semetipsam caussat dolorem ex nimiâ intensione, sicut vehementissimus sonus caussat dolorem in audiente; non quia sonus per se sit in ipsis auribus, sed quia omnes potentiæ materiales, etiam circa obiecta aliàs sibi consona, ex vehementi operatione læduntur, vel propter spiritus vitales, vel propter animales, aut alios humores illuc concurrentes. Quæ omnia non habent locum in animâ purè spiri- *Reijcitur. 38 Disparitas ostenditur.*

47 *Obiectio.* Primò tamen potest obiici, qualitates materiales non esse alio modo dissonas homini, nisi quatenus auferunt debitum temperamentum, v. g. nimius calor, quia aufert frigus, & nimium frigus, quia aufert è contrario calorem; hoc autem non potest in spiritibus reperiri, ergo. Respondeo Primò, mihi esse certissimum, non fieri eum dolorem ob carentiam frigoris: nam manus positiuum percipit calorem, non verò negationes; & ille positiuus calor, quia talis, est doloriferus; vnde etiamsi relicto frigore in manu poneretur calor ille intensus, absque dubio torqueret eodem modo, nisi fortè frigus impediret, ne perciperetur ita ille calor. Nec tactus percipit in calore vim quâ frigus expellit, sed ipsam entitatem caloris. Vnde si è contrario Deus auferret & frigus & calorem, certissimum est, nullum omnino sentiendum dolorem; ergo non ratione expulsionis, sed ratione sui immediatè sentitur vehemens illud frigus.

Soluitur Primò. Qualitas non est praecisè contraria, eò quòd expellat conformem.

48 *Confirmatur solutio. Conformitas qualitatis non desumitur ex expulsione aduersa.* Confirmo Primò hoc euidenter: Qualitates illæ, quæ sunt conformes, non habent id ex eo quòd expellant dissonas, alioquin daretur ibi grauis & vitiosus circulus, *Hac qualitas est bona, quia expellit illam; & illa est mala, quia expellit hanc*; ergo debet explicari ea conformitas immediatè per se independenter ab expulsione alterius: ergo pari ratione poterit esse qualitas ex se dissona malè afficiens subiectum independenter ab expulsione alterius debitæ aut perficientis. Quam doctrinam tangemus, Deo dante, probantes, peccatum posse consistere in positiuo; id quod non benè nec consequenter videtur negatum à P. Suario: nam hic docet, per se eam qualitatem physicam independenter ab expulsione oppositæ esse malam subiecto; quod de peccato à fortiori dici poterat & debuerat.

Confirmatur Secundò. Confirmo Secundò euidenter idem intentum: nam amaritudo fellis non priuat palatum vllo bono sapore: quando enim gustatur fel, non erit ibi sapor dulcis, qui expelleretur; & tamen est ingratissima palato, torquetque haud leuiter hominem. Idem est de fœtore: nam independenter ab omni priuatione boni odoris est per se molestissimus olfactui. Idem in discordi sono; idem in visu aliquarum rerum horribilium. Et sanè in solo tactu potest habere apparentiam obiectio: nam in aliis sensibus apertè constat, independenter à contrariis expulsis dari obiecta dissona.

Soluitur Secundò. Secundò respondeo, Esto id ita sit, quòd dolor omnis in nobis solùm sit ob expulsionem contrariæ qualitatis conformis, cùm iam ostenderimus, & hoc omnes fateantur, posse esse qualitates spirituales conformes, & gratas subiectis spiritualibus; quare non possumus dicere, esse alias etiam spirituales eis contrarias, per quas illæ gratæ expellantur, sicut per calorem nimium expellitur debitum frigus? & tunc erunt hæ aliæ contrariæ, licet non ratione sui, saltem quatenus expellunt conformes, eodem omnino modo quo de materialibus discurrimus.

49 *Obiectio Secunda. Contrarietas non desumitur ex dissolutione partium.* Secundò obiicies, Non fit aliter dolor, nisi quia qualitates illæ productæ dissoluunt vnionem partium: calor enim separando partes corporis, & frigus constringendo dissoluit aliquam vnionem: atqui in Angelo nulla potest esse talis separatio; ergo nullus potest esse dolor. Respondeo maiorem esse falsam. Primò, quia est improbabile, vehementem dolorem, qui in momento sentitur à re calidissimâ, vllas actu dissoluisse partes, aut non, nisi eam dissolutionem perceptam fuisse. Idem dico à contrario de frigore; alioquin eumdem dolorem in specie sentiret quis, siue ea diuisio fieret ab alio agente, siue ab igne, quia eadem tunc esset separatio. quod planè est incredibile. Deinde cùm ab humore vel ab haustu dilatantur partes, deberet etiam sentire dolores ignis comburentis, quia maior fit ibi rarefactio, quàm tangendo ferrum candens. Tertiò in aliis sensibus constat euidenter id falsum esse, vt paulò antè ostendi: nam fel non magis disiungit aut congregat partes quàm mel; & tamen illud torquet, hoc delectat. Idem dico de fœtore & aliis qualitatibus contrariis reliquis sensibus, musicâ, &c.

Respondetur, ob varias rationes maiorem falsam esse. Prima ratio. Secunda. Tertia.

50 *Obiectio Tertia. Soluitur.* Obiicies Tertiò cum Tannero suprà, Per hanc sententiam inducitur nouum genus entis antè inauditum. quod est absurdum. Respondeo, Siue fuerit auditum, siue non anteà, solùm debere considerari, an benè inducatur, & an discurrendo, ex his, quæ de facto videmus, meritò inueniamus ea quæ non videmus; cùm autem hoc valdè benè præstetur in hac sententiâ Suarij, non est cur eius nouitas nos deterreat.

Possunt esse aliquæ qualitates independenter ab vllo effectu gratæ animali, aliquæ ingratæ. Constet ergo, non posse negari qualitates aliquas per se independenter ab vllo alio effectu, quem caussent, esse gratas animali, ingratas & molestas alias; vnde eodem modo de spiritualibus respectu subiectorum spiritualium discurrendo, facillimè explicata manet dæmonum pœna. Nam obiectiones, quæ possunt fieri ex eo quòd res materialis non potest assumi, nec quidem vt instrumentum, ad producendum aliquid spirituale in subiecto spirituali, suppono ex Physicis solutas.

Quæstio, quomodo dæmones torqueantur ab igne extra infernum. Soluitur. Rogabis, quomodo dæmones torquentur ab igne, quando sunt extra infernum. Respondeo posse dici, Deum diuinitus supplere præsentiæ defectum, vel certè tunc temporis non caussari actu eam qualitatem ab igne, sed à solo Deo miraculosè. quod & tradidit Ægidius apud Suarium cap. 16. in fine. In quo non video vllam difficultatem, licet id Patri Suario non placeat, & magis inclinet in actionem in distans. vtrumque mihi videtur probabile, nec indiget maiori explicatione.

SECTIO NONA.

Vtrùm dæmones habeant aliquam saltem leuem delectationem.

51 *Ob vehementiam doloris, & vtriusque pœnæ molestiam, non videtur posse esse delectatio aliqua in dæmone. Probatur auctoritate Aristotelis. Confirmatur.* Ratio dubitandi esse potest, quòd vehementia doloris, & vtriusque pœnæ, sensus & damni, non videatur vllo modo relinquere locum vlli delectationi. Aristoteles enim 7. Ethicor. cap. vlt. docet, magnam & vehementem lætitiam non relinquere locum tristitiæ: quod eodem modo è contrario dici potest de vehementi tristitiâ respectu alicuius voluptatis; confirmarique potest, quia Beati nullam nec leuem habent tristitiam; ergo neque damnati è contrario vllam habent delectationem.

Ex alterâ verò parte videntur passim multa deside-

Contraria pars etiam suadetur. desiderare dæmones, quæ apprehendunt vt bona, sibique conuenientia; illa autem sæpè assequuntur; ergo tunc habebunt delectationem aliquam, quia ex consecutione boni optati naturaliter resultat aliqua delectatio, qualiscumque ea sit.

Sententia Okami, Gabrielis, & aliorum, dæmoni nullam superesse delectationem. Probatur. Duplex est in hoc puncto sententia: vna Okam, Gabriel, Zumel, Molinæ, Vasquez, & aliorum apud Suarium cap. 15. negantium dæmoni vllam prorsus delectationem. Horum fundamenta iam sunt tacta; adducitur tamen ab aliquibus aliud, quòd scilicet Deus decreuerit in pœnam peccatorum non concurrere cum damnatis ad vllam lætitiam. Secunda sententia

52 *Secunda sententia D. Thomæ & Suarij probabilior priori opposita.* docet, aliquam leuem delectationem posse in illis esse; pro quâ stare D. Thomam ostendit fusè Suarez ibi. Et sanè hac 1. p. qu. 64. art. 3. ad 2. ita clarè eam videtur supponere, vt desiderari nihil amplius possit; & in ipso argumento Augustinum pro eâ citauerat.

Probatur à Suario. Eamdem etiam puto probabiliorem cum Patre Suario, qui eam Primò probat: nam sæpè in Scripturis videtur insinuari, dæmones gaudere cùm inducunt homines in peccata: de diabolo enim frequenter intelligitur, quod sub nomine inimici repetit Dauid, *Ne quando supergaudeant mihi inimici mei*, Psalm. 33. item 40. & alibi: & ob eamdem caussam Patres solent dicere, homines, dum malè operantur, recreare dæmones. Denique locum habere eam lætitiam

Confirmatur. paruam cum pœnâ illâ quantumuis magnâ, manifestum videtur: nam si, licet ea grauissima sit, possunt tamen aliquid optare sub ratione boni sibi conuenientis. quod desiderium non potest illis vllo modo negari; & manifestè in Scripturâ passim repetitur, eos inhiare nostræ neci, *Circuit quærens quem deuoret*, & iis similia,

53 *Ratio prima in contrarium hinc soluitur.* &c Certè negari etiam non potest, eos, adepto eo obiecto quod desiderabant, inde gaudium aliquod habere, placereque ipsis quod obtinuerint intentum, idque ex natura rei: non potest etiam maximo dolore impediri, si non impeditur attentio ad optanda talia bona. Et hinc respondetur rationi in contrarium factæ.

Rationi Secundæ in contrarium respondetur. Aristoteles explicatur. Quod verò secundò dicebatur à Deo impediri tale gaudium, non habet sufficiens fundamentum, ideò facilè negatur. Ad Aristotelem dico, fortè in nobis doctrinam ipsius habere aliquando locum, eò quòd, dum sumus in corpore, habemus exiguam vim attendendi; ac propterea occupati magnâ aliquâ tristitiâ, non solùm lætari, sed nec attendere ad alia possimus; at si dolor relinquat nobis locum aliquid appetendi, videtur eo ipso necessariò sequi lætitiam, si rem optatam consequamur.

Ad instantiam de beatitudine respondet Suarez. Ad instantiam è beatitudine respondet benè Suarez, non valere argumentum omnino è contrario: sicut enim non est bona consequentia, *Beatitudo nullum patitur errorem, ergo pœna inferni nullam patitur scientiam*; ità nec est bona, *Beatitudo nullum admittit dolorem, ergo infernus nullam delectationem*. Disparitas esse potest, quia miseria illa non tollit capacitatem aliquid appetendi, & consequenter nec tollit gaudendi aliquo modo; at in cælo propter conformitatem cum voluntate diuinâ non possunt habere aliquem dolorem, nec occasionem illius.

Fortè aliquis haud improbabiliter secundò diceret, displicentias aliquas in peccatis aliorum, & quæ leuissimè tamen affligant, non repugnare etiam statui Beatorum, ideòque dicet Angelos contristari aliquo modo de nostris peccatis. de quo me vide infrà disp. 53. à num. 2. de beatitudine. 54 *Responsio secunda probabilis.*

Aduertendum tamen est, post diem iudicij, quando nihil erit quod optent dæmones, quodque succedat illis iuxta suum desiderium, cessaturam etiam eam leuem lætitiam, quam de facto habent ex victoriâ contra homines; nisi quis dicat, recordatione victoriarum obtentarum eos etiam tunc suo modo lætaturos. *Notandum, post diem iudicij nullam in eis delectationem reperiendam.*

SECTIO DECIMA.

De loco pœnarum, & quomodo illi sint alligati dæmones.

HAc de re fusissimè agit Suarez cap. 16. per totum; quia tamen inter Catholicos, imò omnes ferè hæreticos, de illâ conuenit, breuissimè eam expedio.

Igitur Primò dicendum est, dari locum aliquem qui vocetur *infernus*, vbi dæmones & damnati puniantur, quia tam vetus quàm nouum Testamentum plenum est locis id asserentibus: & licet (sicut suprà dicebamus agentes de igne) vnus aut alter locus possit explicari allegoricè, & nomine *inferni* intelligi sepulchrum; in tot tamen locis, vbi specialis damnatorum pœna declaratur, non habet locum talis expositio: nam etiam in eo sensu de iustis & sanctis deberet idem dici; nam etiam illi ad sepulchrum veniunt. Dices etiam, Iacob Patriarcha Genesis 37. de se dixit, *Descendam ad filium meum* Ioseph *lugens in infernū*. Respondeo ibi non posse intelligi sepulchrum: non enim ad idem sepulchrum cum filio, quem à ferâ deuoratum credebat, se descensurum putabat; intelligitur ergo ibi limbus Patrum, qui etiam potest quodam modo dici infernus: est enim (vt statim dicam) in loco subterraneo; licet hoc nomen iam pro damnatorum tantùm domicilio seu carcere vsurpetur. Sunt igitur circa centrum terræ quatuor receptacula: quæ omnia, cùm respectu nostri sunt inferiora, dici etiam possunt *infernus*; ea autem sunt, Limbus Patrum, vbi expectarunt aduentum Christi, & propter hunc dicitur in Symbolo de Christo, *Descendit ad inferos*; Purgatorium; Limbus in solo originali decedentium; locus damnatorum, qui iam per excellentiam dicitur infernus. Vide Suarium suprà, & apud illum Patrum & Conciliorum & Scripturæ loca pro eâ veritate de eo loco pro damnatis omnibus designato. *Assertio. Datur locus qui vocatur infernus. Replica refellitur.* 55 *Obiectio ex Genesis 37. cap. Soluitur.* *Quatuor loca circa centrum terræ dici possunt infernus.*

Quòd verò ille sit in infimâ concauitate terræ, iuxta centrum mundi, non est quidem in Scripturâ & Conciliis definitum; ipsum tamen verbum *infernus*, quasi infra nos, & verba Scripturæ, *Descendunt in infernum*, satis apertè id demonstrant: non enim, vt aliqui somniarunt, infernus est ex alterâ parte huius hemisphærij; nam ibi sunt Antipodes, & locus ille non est inferior nostro potiùs, quàm noster respectu illorum. Neque etiam audiendi sunt alij, *Assertio. Infernus est in extremâ terræ concauitate. Probatur.*

potest etiam datâ eâ sententia commodiùs explicari locus ille Iob suprà citatus.

5 *Responsio Suarij.* Meritò respondet P. Suarez rem esse planè dubiam. Et quidem non cessaturam pœnam ignis, etiamsi transeatur ad niuem, videtur certum ex eis locis Scripturæ, vbi vocatur cruciatus æternus, &c. ad quod benè inducit Scotus illam petitionem Epulonis, vt refrigeret, &c. nam, si ab igne ad frigus transirent, non speraret ex aquâ refrigerium; quia & in ea cruciandus paulò pòst erat, & fuerat antè. *Locus Iobi explicatur.* Neque locus Iob vrget vllo modo, vt dictum est; duo autem illi aut tres Patres non faciunt sufficientem auctoritatem pro hac sententiâ. *Vnde stridor dentium oriatur.* Quoad stridorem dentium dicimus, illum ex ira vehementi, ex quocumque etiam vehementi dolore passim prouenire. Adde, in dæmonibus qui dentes non habent, non posse proprium stridorem locum habere, sed debere esse metaphoricum; vnde nihil ex eo de aquis infertur.

Probabilius est, non dari ibi niues, vel aquas. Mihi in hac quæstione etiam verosimilius videtur, non dari ibi niues aut aquas, quia nec Scriptura de eis quidquam dicit, sed semper ad oppositum elementum recurrit; non debemus autem noua elementa in inferno ponere sine fundamento, maximè cùm per ignem sufficienter torqueri possint, & aliunde sint aliæ pœnæ cum igne compossibiles, quæ possunt ibi locum habere; frigoris autem & caloris dolores, nisi magna multiplicando miracula, cohærere non possunt simul.

6 *Quæstio Tertia, sintne ibi veræ tenebræ. Respondetur.* Tertiò quæri potest, an sint ibi veræ tenebræ. Respondetur, multò probabilius esse, illas verè dari, tum quia & Christus Dominus eas sæpè inculcat, *In tenebras exteriores*; & Iudas in suâ Canonicâ, *Sub caligine vinculis æternis destinatos* dicit dæmones. neque tenebræ illæ paruæ pœnæ sunt, maximè pro hominibus post diem iudicij, pro dæmone etiam, qui non permittitur frui luce, illam vt existentem intuendo. sed hoc infra magis discutietur. *Confirmant id Basilius, Damascenus, Petrus Damianus.* In hoc conueniunt Basilius, Damascenus, Petrus Damianus, & alij apud Suarium qu. 31. & 32. *Obiectio. Soluitur.* Dices, Flamma caussat lucem; ergo in inferno, vbi maxima est flamma, magna erit lux. Respondeo, post diem iudicij fortè corporibus ita plenum futurum illum locum, vt non habeat flamma corpus diaphanum, per quod diffundatur; sed inter damnatos inclusa lucem nullam excitet. Secundò, ignem in materiâ densâ vix aliquam excitare lucem: denique potest Deus eam miraculosè impedire.

Quæstio Quarta, sintne vermes realiter in inferno. Respondetur. Quartò quæritur, an vermes sint realiter in inferno. Respondeo, post diem iudicij quoad corpora damnatorum posse habere locum, non tamen esse fundamentum sufficiens ad eos ponendos; quoad spiritus verò non posse concedi, ita vt per corrosionem torqueant: nam corrosio non habet locum nisi respectu carnis. Iam autem dixi, quomodo ex loco Christi non inferatur eos esse in inferno. hæc circa primam suppositionem.

7 *Assertio. Dæmones verè torquentur ab igne. Probatur Primò.* Secundò supponendum est, dæmones verè torqueri ab igne, non autem præcisè ex propriâ falsâ apprehensione, quatenus, licet non torqueantur, putant tamen seuerè torqueri, id quod Alberto tribui solet; quem Suarius in alia fuisse sententiâ ostendit. Suppositio hæc videtur euidenter illata ex priori: nam vel loca Scripturæ & Patrum nihil penitus probant, vel illud certè, damnatos vere eo igne cruciari; alioquin non magis ignis quàm aër dicendus esset eos torquere, si solâ ipsorum falsâ apprehensione torquerentur. Secundò, dæmones, qui sine dubio noscerent ignem sibi non nocere, non possent iudicare absolutè sibi nocere; quod verò apprehendant conditionaliter *si noceret*, non caussat molestiam, imò gaudium, quando posteà cognoscitur absolutè non nocere. *Secundò.*

Obiectio. Refellitur Primò. Nec potest dici, à Deo infundi talem errorem: nam licet inde non sequeretur, Deum esse mendacem, vt multi malè putant; contra quos in materiâ de fide probaui, Deum infundentem aliquem actum cognitionis, non propterea per illum loqui; & consequenter, etiamsi ille actus falsus sit, non continuò Deum mentiri: quod non videntur hîc benè considerasse, qui præcedenti argumento vtuntur: licet, inquam, id non sequatur, efficaciter tamen reiicitur ea responsio, *Secundò.* quia ille error nec diuinitus stat cum scientiâ naturali, quam ipsi dæmones habent de contrario, quòd scilicet ignis eis non noceat. & per illum non satisfit Scripturæ, &c. vt in primo argumento diximus. & sine necessitate ad eam miraculosam & difficilem infusionem erroris à solo Deo recurritur. Constet ergo, dæmones aliquid verè & realiter ab igne pati; quid autem illud sit, iam erit explicandum.

SECTIO SECVNDA.

Sententia de actione intentionali reiicitur, & statuitur etiam actio seu malum physicum.

CELEBRIS in hac materiâ sententia est, quæ docet, ignem solum producere in intellectu angelico speciem quamdam intentionalem, quâ ipse ignis cognoscitur, & simul cum cognitione torquetur Angelus. Tribuitur hæc opinio Alberto, Bonauenturæ, Scoto, Ægidio, Ricardo, Okamo, & aliis apud Suarium cap. 13. num. 4. & 5. qui tamen non eodem modo eam declarant; ideò nos breuissimè per partes eam reiiciemus. 8 *Per speciem quamdam intentionalem præcisè torqueri Angelum videtur sentire Albertus, Bonauentura, &c.*

Explicatio D. Bonauenturæ de eâ specie. Primò D. Bonauentura putat, eam speciem connaturaliter ab igne produci in Angelo. quod recidit in sententiam Scoti de speciebus angelicis à rebus ipsis materialibus acceptis, de quâ tuli iudicium suo loco; ideò hic nihil dico, nisi, non esse tam improbabile, eam posse ab igne produci, vt P. Suarez alibi & hîc etiam repetit; iam non disputo, an id sufficiat ad torquendum (de quo statim) sed de solâ productione loquor.

Secundò ait Bonauentura, dæmones alligari diuinâ virtute indissolubiliter igni tamquam carceri, & hinc oriri in dæmonibus timorem & horrorem ignis & caloris, quem refugiunt, Deo id in punitionem eorum ita disponente. Hæc sententia videtur relabi in eam de falsâ apprehensione: nam cùm calor ignis nec noceat, nec nocere possit dæmoni, non potest de vero malo esse ille timor, sed ex falsâ apprehensione. quod videtur ipse D. Bonauentura supponere, dum ait, *eos timere, vbi non est timor*. Ita deducunt aliqui sensum Bonauenturæ; ego tamen crediderim Bonauenturam parum abesse à sententiâ D. Thomæ; de quâ infrà; & eum posse assignare ibi obiectum sufficiens eius timoris, non recurrendo 9 *Explicatio Secunda eiusdem.* *Bonauentura videtur accedere ad sententiam D. Thomæ.*

ad

ad solam falsam apprehensionem. Nam cùm supposuerit, dæmones alligari ei igni tamquam carceri, facilè de eâ alligatione eos affligi & dolere dicere poterat; quid autem de eâ alligatione sentiendum sit, dicam infrà: est enim communis valdè sententia quæ eam alligationem adstruit, & diuersa à sententiâ num. 7. reiectâ.

Explicatio Ægidij de illâ specie.

Secundò eam sententiam ita explicat Ægidius, vt dolorem omnem censeat esse actum potentiæ cognoscitiuæ; ait ergo ab igne diuinitus eleuato produci in dæmone speciem alicuius alterius obiecti læsiui, in cuius perceptione putat esse dolorem dæmonum: addit autem, ideò eam impressionem esse dæmoni disconuenientem, quia est vehemens, & fit à Deo qui dæmonem conseruat.

Impugnatio quorumdam eius explicationis refellitur.

In hanc sententiam inuehuntur nonnulli, eò quòd dolor non sit actus intellectus, sed voluntatis, vnde ruit suppositio Ægidij. Verùm in hac impugnatione aliquid admiscetur de nomine, vt notarunt ipsimet hæc obiicientes: dixi enim suprà (quidquid sit de voce illâ *dolor*) hoc videri omnino certum, qualitatem, quæ formaliter torquet, non esse actum voluntatis, sed potentiæ cognoscitiuæ: licet enim anima per voluntatem non haberet displicentiam, ipsa tamen vehemens sensatio caloris aut scissionis manus, &c. torqueret ac vexaret hominem; dolor autem voluntatis habet eam molestiam pro obiecto. quæstio ergo est de nomine, an ea molestia an displicentia in illâ dicenda sit dolor; ergo siue in modo loquendi errauerit Ægidius, siue non, certè meritò posuit in intellectu qualitatem torquentem formaliter dæmonem & hominem.

10 *Impugnatio Secunda cõtra eamdem sententiam refellitur.*

Aliunde ergo fortè posset Ægidius impugnari, quia non assignant obiectum eius cognitionis seu doloris. Verùm & huic impugnationi responderi posset, obiectum illud esse læsiuum, cuius speciem imprimit ignis: ita enim verbis citatis à Suario ait Ægidius, *Tamquam speciem alterius læsiui, & illa perceptio læsionis est dolor.*

Reiicitur efficaciter Ægidius.

Hinc tamen ego eam sententiam efficaciter reiicio: rogo enim, an ea species læsiui sit, quâ tantùm cognoscatur vis aliqua læsiua in abstracto, & non vt in ipso Angelo existens, neque vt ipsum lædens; & tunc fateor posse tales species dæmoni infundi; at nego per illas eum posse torqueri; nam etiam Angeli de facto noscunt vim quam habet ignis ad torquendum hominem; non tamen propterea ipse torquetur; nec quia homines formaliter vident alium torqueri, eo ipso torquentur. Et id in Deo maiorem habet vim, qui clariùs & euidentiùs noscit nostros dolores; ergo percipere vim alicuius læsiui vt extra se existentis, planè est impertinens ad torquendum Angelum. Quòd si ideò dicatur, illam speciem esse de læsiuo aliquo, seu læsione in ipso Angelo, iam oportet explicare quæ sit illa læsio, an vera, an ficta: si ficta, seu apprehensa purè, relabitur Ægidius in sententiam suprà impugnatam num. 7. si veram ponit læsionem, debebit illam explicare. Tota verò præsens difficultas in læsionis talis explicatione consistit.

Non potest explicari læsio à specie producta

11 *Reiicitur alia eiusdem explicatio.*

Quod verò ait, ideò impressionem speciei esse nociuam, quia est à Deo, & vehemens, apertè est falsum: nam si Deus imprimat eidem Angelo speciem vehementem de mysterio Trinitatis, non propterea cruciabitur Angelus pœnâ ignis, aut vllâ aliâ, sed potiùs erit felicior. Ratio est, quia cognitio ideò nocet, quia est de obiecto dissono cognoscenti, non quia à Deo proueniat, & vehemens sit, nisi vehementia in nobis per accidens ob spiritus vitales dolorem capitis causset. quod in Angelo non habet locum.

Explicatio Tertia quorumdam de eadem specie.

Tertiò, alij ideò dicunt, ab eâ specie vexari dæmonem, quia dolet se à tam ignobili corpore accipere speciem: in quo modo dicendi non inuenit Suarez obiectum, quod repræsentet eas species. Ego tamen dico illam posse esse speciem de ipso igne, & duo repræsentare, & ignem & se ab igne productam: nam species angelicæ in sententia etiam Suarij & se & sua obiecta repræsentant: quâ ergo parte ea species repræsentat ignem, non vexat Angelum; quâ verò dicit, se à tam ignobili caussâ produci, vexat; ergo ex hoc capite non benè ea doctrina reiicitur.

Impugnatio Suarij refellitur.

Impugnatur meliùs.

Meliùs ergo argumentatur contra illam idem P. Suarez, quia ea imperfectio, quòd producatur à tali caussâ, vel nulla est, vel exigua molestia. Addo, hos auctores debuisse inferre contra Scotum aientem, Angelos à rebus speciem accipere, eos torquendos ab omnibus rebus materialibus, quia ab eis recipiunt species. quæ est impugnatio ridicula, licet fortè aliunde sententia Scoti falsa sit.

Confirmatio.

Quartò, Richardus in 4. dist. 44. art. 2. 12
quæst. 9. in vehementiâ cognitionis de ipso igne, & quòd non permittat Angelum alia cogitare, ponit eum dolorem, ad modum quo sensus noster vehementi visione torquetur.

Explicatio Quarta Richardi.

Reiicitur.

Hæc etiam sententia, quæ partim cum Ægidio conuenit, iam videtur refutata paulò antè: nam vehementia cognitionis non torquet spiritum, licet in nobis ob physicam læsionem organi, ratione spirituum vitalium, vel alio ex capite, fortè aliquam causset molestiam. Quòd verò dicitur de attentione ad alia est improbabile; quia dæmones, vt dixi suprà, valde multa efficacissimè & velocissimè considerant circa alias materias.

Hinc reiiciuntur Scotus, Okam, & alij, qui 13
non differunt à præcedenti sententia, nisi in eo, quòd non speciem, sed actum ipsum vehementem cognitionis dicunt ab igne immediatè produci in intellectu dæmonis: reiiciuntur, inquam; nam ostendi eam vehementiam non torquere, & falsum esse Angelos non attendere ad alia.

Reiiciuntur etiam Scotus, Okam, & alij.

Reiiciuntur Secundò.

Præterea, hi auctores se inuoluunt nouâ difficultate, quomodo scilicet ignis eum actum vitalem producat immediatè: si enim dicant, à solo igne eum produci, rem valdè duram docent, in opinione communissimâ negante etiam diuinitus id posse fieri; si verò ab igne simul cum intellectu eam cognitionem produci censent, id etiam est satis durum, & parum declarans pœnam dæmonum duram, quia ipse intellectus simul cum specie habet sufficientem vim ad eam cognitionem; vnde gratis recurritur ad concursum immediatum obiecti; ad quid ergo concursus ignis? Quidquid verò de hoc sit, parum per eam sententiam declarari pœnam dæmonum, inde patet, quia si cognitio illa in se bona est, quid mihi nocet, quòd Deus assumat vt instrumentum ad eam producendam ignem? alioquin qui dicunt, gratiam physicè in nobis caussari ab aquâ aut alia materiâ sacramenti, te-

Reiicitur efficaciùs eorum sententia.

nerentur

nerentur dicere, nos torqueri pœnâ aquæ per talem productionem. quod nullus vnquam somniauit.

14 *Non sufficienter ergo explicantur pœnæ dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat speciem.*

Ex dictis ergo constat, non sufficienter explicari pœnas dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat speciem aut cognitionem, seu per talem qualitatem intentionalem, sed debere aliud malum assignari ab igne proueniens, in cuius perceptione consistat vel dolor, vel (si nolis eum vocare dolorem) tortura & vexatio, de quâ displicentiam voluntas habet; siue simul ignis concurrat ad actionem intentionalem eleuatus diuinitus, siue non.

Reijcitur ea species manifestè.

Id quod ratione à priori contra omnes modos explicandi actionem solam intentionalem clarè suadeo: nam ignis in se tam non est magis malus spiritui quàm aqua, aër. Idem dico de calore ignis; ergo cognitio illius non potest esse mala Angelo magis quàm cognitio aquæ, aëris, solis, lunæ, &c. ergo immediatè ignis non potest torquere caussando vel cognitionem, vel speciem sui. Neque item potest torquere caussando species de alio obiecto dissono spiritui: tum quia iam debebit explicari illud obiectum; & tunc illud erit quod torquebit propriè, non ignis: tum quia malè assumeretur ignis ad producendam speciem de alio obiecto, & connaturalius foret, vt ipsummet obiectum ad id eleuaretur; ergo debet assignari aliqua vel actio physica ignis, quâ producatur in dæmone aliquid illi disconueniens, quodque postea ab Angelo per intellectum cognoscatur; in quâ cognitione consistet tortura, ad eum modum, quo in nobis prior est productio caloris, qui est nobis contrarius. quæ productio nec est actus vitalis, nec torquet hominem, postea sequitur sensatio illius in quâ est formalis tortura: ac tertiò & vltimò sequitur displicentia voluntatis, quæ vocatur communiter dolor.

Tortura dæmonum in quo consistit.

15 *Obiectio pro sententiâ refutatâ.*

Contra hanc illationem, & pro sententiâ refutatâ potest obijci Primò, quia repugnat, ignem etiam diuinitus eleuari ad producendam qualitatem aliam in Angelo: non enim datur in rebus potentia obedientialis ad quoscumque effectus. Respondeo Primò, à me eam potentiam probatam satis in Physicis. de quo hîc nec verbum ampliùs. Secundò respondeo, & magis ad rem præsentem, per hanc obiectionem etiam impugnari qualitatem intentionalem productam ab igne in Angelo, quia & illa est qualitas physica; & si datur virtus ad intentionales, cur non ad physicas alias? Tertiò respondeo, etiam ipso igne nihil producente fortè per incarcerationem, posse explicari eam pœnam. de quo statim.

Respondetur Primò. *Secundò.* *Tertiò.*

Obiectio Secunda ex Augustino. Respondetur.

Secundò obijcitur Augustinus lib. 12. de Genesi ad litteram cap. 32. Verùm ibi magis videtur negare ignem verum, & locum sensibilem, quàm solam hanc actionem physicam: ideò D. Thomas in 4. dist. 44. art. 2. quæstiunculâ 1. ad 2. ait, Augustinum ibi procedere inquirendo, non asserendo. Obijci etiam potest Gregorius Magnus lib. 4. Dialog. cap. 29. vbi ait de dæmone, *Ignem namque eo ipso patitur, quòd videt, & quia cremari se aspicit, crematur:* vbi non videtur Gregorius admittere aliquid ab igne productum præter cognitionem.

Obiectio Tertia ex Gregorio Magno.

Respondeo tamen, eo ipso quòd dicat, *cremari se aspicit*, supponere ante aspectum iam cremari; ideò sic Gregorium expono, *Quia aspicit se pati ab igne qualitatem contrariam, formaliter per ipsum aspectum torquetur.* quomodo autem id fiat, inferiùs dicetur. Alij etiam Patres obijci possunt, qui videntur virtualiter negare verum ignem; de quibus iam egimus suprà. Fortassè enim solùm negant, ignem immediatè per se secundùm suum esse materiale esse spiritui dissonum, qualitatem autem spiritualem ab igne productam, quâ torqueantur propriè. & quam nos infrà ponemus, non credo ab eis negari.

Soluitur. *Obiectio Quarta ab auctoritate Patrum explicatur.*

SECTIO TERTIA.

Examinatur sententia de alligatione spiritus ad ignem.

Sententia inter recentiores valdè communis docet, dæmones esse alligatos igni, ita vt non possint se liberare ab illo, & ex hac alligatione cognitâ torqueri. Ita olim D. Thomas, Capreolus aliíque Thomistæ apud Patrem Suarium cap. 14. num. 4. aliíque multi Theologi: quorum fundamentum est, quia nihil aliud potest assignari quod ignis agat in spiritus; & hoc est sufficiens, ergo. 16

Sententia D. Thomæ, Capreoli, & aliorum, dæmones ita igni esse alligatos, vt non possint se liberare ab illo.

Hæc sententia dupliciter potest intelligi. Primò ita, vt ignis nihil agat in Angelum, sed sola voluntas Dei eum teneat intra ignem; ex apprehensione autem huius detentionis Angelus torqueatur. In hoc sensu insufficiens omnino est hic modus dicendi ad explicanda Scripturæ & Patrum testimonia, quæ ignem ponunt vt pœnam dæmonum, & ab eo dicunt torqueri. Si enim à solo Deo ibi detinetur Angelus, vbi est ignis, nihil prorsus ab igne patitur; imò ignis ibi omnino se habet per accidens, & eodem modo torqueretur Angelus, etiamsi ibi in eo centro terræ nullum prorsus corpus esset, sed Angelus haberet fixam ibi suam vbicationem. Imò fortè quis diceret, ex suppositione, quòd in eo centro terræ debeant detineri, melius illis esse, dari ibi ignem, quàm si nihil esset: possunt enim nobile illud corpus contemplari, & eâ cognitione perfici. Adde, de facto ante diem iudicij non esse dæmones ligatos illi loco; ergo non torquentur de facto per solam actualem extrinsecam Dei alligationem.

Explicatur ea sententia Primò. *Reijcitur in quodam sensu.* *Reijcitur Secundò.* *Tertiò.*

Ideò posset explicari Secundò ea sententia, si tribueretur igni ex eleuatione diuinâ influxus in vbicationem angelicam in eo loco quâ impediretur dæmon aliam acquirere, & consequenter inde exire. Hic modus dicendi iam explicat, quomodo ignis ipse torqueat, quatenus scilicet detinet ibi positiuè Angelum. Impugnatur tamen à nonnullis tamquam insufficiens. Primò, quia hoc sensu omnes dæmones & animæ damnatorum æqualiter torquerentur. quod videtur esse erroneum: nam qui grauiùs peccauerunt, grauiùs puniuntur: sequela verò probatur, quia ea alligatio æqualis est, præsertim post diem iudicij; ergo & pœna ex illâ proueniens. Hæc impugnatio non vrget, quia etsi alligatio in se non recipiat magis & minùs; tamen apprehensio seu cognitio de illâ potest esse 17

Explicatur Secundò eadem sententia. *Impugnatur a nonnullis.* *Refellitur ea impugnatio.*

maior

maior & minor, intensior vel remissior: & consequenter dolor, qui formaliter consistit in ipsâ apprehensione vel cognitione, poterit esse maior vel minor; sicut de facto in nobis contingit, vt idem malum physicum, v.g. amissio bonorum aut filij, grauissimè torqueat vnum, & alterum leuiter, quia vnus fortius apprehendit altero.

18 *Replica diluitur.* Replicabis, Hæc inæqualitas non consistet in ipso igne. Fateor, sed quid inde? neque enim Scriptura aut Patres docent expressè aut virtualiter inæqualitatem pœnarum immediatè & formaliter prouenire ab ignis inæqualitate.

Confirmatio argumenti. Confirmo ad hominem: ipse enim arguens dicit pœnam damni esse inæqualem iuxta grauitatem peccati; cùm tamen ea pœna, id est carentia visionis, æqualis sit ex se in omnibus; inæqualitatem autem solùm explicant hi per maiorem & vehementiorem apprehensionem. quod eodem modo locum habet in alligatione ad ignem.

Impugnatio eorumdem secunda. Secundò, iidem argumentantur, quia sequitur ex hac sententiâ, post diem iudicij quemlibet hominem damnatum grauiùs multò torquendum quàm ipsum etiam Luciferum: hic enim solùm torquebitur alligatione ad ignem; & hæc fortè erit maior in homine, quia plures partes physicas habet, quæ alligentur, anima scilicet & corpus. Vltra alligationem autem Lucifer nihil patietur; homo verò ratione corporis patietur grauissimos dolores & cruciatus à calore vehementi producto in corpore. hoc autem est absurdum, ergo.

Refellitur etiam hæc impugnatio. Sed neque hoc viget: respondetur enim sicut præcedenti obiectioni, posse Deum facilè in homine minuere vtramque apprehensionem & de alligatione, & de calore; & in Angelo intendere vnicam apprehensionem de eâ alligatione; ita vt non solùm adæquet, sed & superexcedat omnes dolores cuiuslibet hominis.

Reijcitur efficaciùs ea sententia. Omissis ergo his argumentis, prædictam sententiam sic reijcio Primò, quia difficulter in eâ explicatur, quomodo dæmones, qui vsque ad diem iudicij non sunt alligati inferno, de facto tamen torqueantur.

19 *Obiectio Prima.* Respondebis, eos semper secum ferre ignem. Hoc tamen videtur valdè difficile creditu, vt scilicet quandocumque illi sunt in hoc mundo, debeat fieri miraculum & occultationis ignis,

Refutatur. & cessationis à calefactione, &c. sed quidquid de hoc sit, contrà efficaciter, quia, si illis licet quocumque velint pergere, nihil eis nocet ignis, quem secum ferunt, quia nihil dissonum & contrarium in eis producit (vt hæc sententia supponit) & absolutè eos non alligat, quia possunt exire.

Obiectio Secunda. Respondebis Secundò, eos torqueri, quia sciunt se deputatos ad perpetuum carcerem in

Refutatur. inferno. Contrà, quia, licet hæc cogitatio eos torqueat æqualiter, longè tamen aliud est pœnam futuram apprehendere, longè aliud eam præsentem sentire. id quod ex terminis notum est: aliter enim torquetur reus timore rotæ, aliter dum actu franguntur ei crura.

Confirmatio argumenti. Confirmatur, quia non torquetur propriè pœnâ inferni diabolus ille, qui in deserto ligatus est ab Angelo Raphaële, etsi non possit inde se mouere: item diuitis illius Epulonis anima non egressum ab illo loco postulabat, sed aquam pro refrigerio contra ignis ardorem. quod esset purè impertinens, si nullam aliam ibi pœnam pateretur, quàm esse ligatam in eo loco.

Refutatur Secundò. Secundò reijcitur ille modus, quia, si eius auctores semel concedunt, ab igne posse produci in Angelo vbicationem, vel impulsum spiritualem, iam videntur deserere suum fundamentum, & potuissent eodem modo ponere aliam qualitatem doloriferam magis ad rem ipsam. de quâ nos infrà.

Vrgeo, Omnes Patres videntur ibi distinguere duo, & cruciatum, & alligationem; vnde Epulo, vt dixi, non petiit pro solatio exire ab eo loco, sed mitigari eius ardorem. 20 *Refutatur vlterius.* Hoc ipsum Suarez benè confirmat ex animabus Purgatorij, quæ vero igne cruciantur, & non potest in alligatione consistere, quia sciunt se breuî inde euasuras. quo ergo modo in eis conceditur ea tortura, possent hi auctores independenter ab alligatione de dæmonibus discurrere.

Refutatur Tertiò. Tertiò sic vrgeo, quia aliàs animæ puerorum decedentium sine baptismo non minùs pœnam sensus paterentur quàm damnatorum, quia etiam sunt alligatæ ad locum illum subterraneum, iuxta communem sententiam, etiamsi fortè in dolore de illâ inæquales essent: ergo in eis etiam reperitur tota pœna sensus dæmonum. Hoc autem videtur prorsus erroneum, ergo.

SECTIO QVARTA.

Quid de sententiâ asserente torqueri dæmones calore in ipsis producto.

TRIBVI solet Henrico apud Suarium num. 24. sententia asserens ignem producere in dæmonibus calorem, & per eum illos torqueri. Cui sententiæ fauet Scotus in 4. dist. 50. quæst. vnicâ, docens, animas eodem planè modo torqueri quo in corpore. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia talis modus torquendi est possibilis: non enim videtur in eo vlla repugnantia, & aliunde sufficiens, ergo.

Duo in hac sententiâ considerari possunt: 21 *Declaratur ea sententia.* vnum est, an diuinitus repugnet in Angelo recipi calorem; alterum, an per eum sufficienter declaretur dolor dæmonum.

Sententia quorumdam, nec diuinitus posse recipi calorem in Angelo. Circa primum nonnulli omnino videntur censere, nec diuinitus posse illum recipi in Angelo. Et quidem, non eleuari Angelum ad eam perceptionem per aliquid in se receptum, inde videtur suaderi, quia vel illud est materiale vel spirituale: si spirituale, tam illud incapax erit caloris materialis quàm ipse Angelus; & consequenter, si Angelus non potest immediatè calorem recipere, nec poterit ea potentia superaddita: si verò ea potentia dicatur materialis, tunc Angelus tam incapax erit ad eam recipiendam, quàm ad recipiendum ipsum calorem materialem. Quod verò nec diuinitus eleuari immediatè possit Angelus inde hi probant, quòd potentia receptiua proximè respicit actum: vnde, si forma est incapax informationis subiecti, etiam subiectum eleuari non poterit ad eam recipiendam, neque in caussis formalibus habet locum potentia obedientialis.

22 Ego tamen circa hoc punctum non maiorem habeo

Refutatur ea sententia, asseriturq; contrarium.

habeo difficultatem in eo, quòd qualitas aliqua diuinitus recipiatur in subiecto incapaci naturaliter illius, vt v.g. diuinitus recipiatur in aquâ gratia, & calor in animâ, quàm in eo, quòd eleuetur aqua ad producendam ipsam gratiam. Nec puto in hac materiâ consequenter locutos hos auctores; non enim assignari vlla potest disparitas inter vnam & alteram eleuationem: duo enim vel tria insinuant capita repugnantiæ, quæ haud operosè soluuntur. Primum, quòd in subiecto spirituali & indiuisibili non potest res materialis esse, quia deberet esse ad modum rei indiuisibilis. Verùm hæc ratio statim retorquetur contra hos, qui alibi ponunt in Angelo vbi spirituale diuisibile: vnde quoad punctum diuisibilitatis eadem erit difficultas de eâ vbicatione, ac si illa esset materialis. Secundò, de facto, iuxta probabiliorem sententiam, actus materialis sensationum & appetitionum, item vnio humana recipiuntur saltem inadæquatè in animâ; nec ibi habet repugnantiam ille modus essendi rei diuisibilis in indiuisibili, &c. & in ordine ad potentiam absolutam clariùs apparet, non esse ibi vllam repugnantiam: nam diuinitus possent poni omnes illæ partes in eodem puncto loci penetratæ inter se, quo cessaret omnis difficultas; præterquam quod, cùm Angelus possit occupare locum extensum, possunt illæ partes caloris cum extensione poni.

Argumentum in contrarium. *Retorquetur.* *Reijcitur Secundò.*

Secundum argumentum soluitur.

Secundò insinuat quod iam tetigi, potentiam proximè respicere actum. Cui respondeo, potentiam non magis respicere actum, quàm caussa respiciat effectum; vnde non video cur caussa possit eleuari ad effectum improportionatum, & non etiam subiectum ad formam improportionatam.

23 *Confirmatio refellitur.*

Quod addunt, si forma est incapax informationis subiecti, etiam ipsum subiectum esse incapax receptionis illius formæ, dupliciter potest intelligi, vt dicat, si forma etiam diuinitus est incapax informationis subiecti, tunc nec subiectum posse eleuari etiam diuinitus. Et in hoc sensu verum omnino dicunt, at petitur ibi principium: nam ego dico eam formam posse diuinitus recipi & informare, quia nulla est in hoc repugnantia; vel ergo ita intelligunt illud principium, vt eo ipso, quòd forma naturaliter sit incapax informationis subiecti, hoc etiam sit incapax diuinitus receptionis illius. Et tunc falsum dicitur: non enim benè infertur, *Naturaliter non potest, ergo nec diuinitus.* Et idem argumentum possem formare in caussâ efficiente & effectu, si effectus est naturaliter incapax vt oriatur ab hac caussâ, ergo & hæc erit incapax vt producat etiam diuinitus talem effectum; ergo eadem est ratio de effectu respectu caussæ, quæ de formâ respectu subiecti.

24 *Obiectio.*

Fortè diceres pro eâ repugnantiâ, ideò subiectum respicere magis proximè formam, quàm caussa respiciat suum effectum: nam subiectum debet vniri intrinsecè formæ, caussa autem non petit eam vnionem cum effectu; potest ergo specialis esse aliqua repugnantia in vnione intrinsecâ, quæ non sit in extrinsecâ caussalitate; ergo ex hoc capite potest repugnare ea eleuatio, licet alteri non.

Soluitur.

Respondeo verum esse, dari talem diuersitatem, item fortè aliquando ratione talis vnionis aliquam esse repugnantiam in vnâ eleuatione, quæ non sit in alterâ. Vnde in Physicis dixi, vnam formam rationalem posse diuinitus eleuari, vt producat alteram, non tamen vt sit subiectum alterius; sicut vna materia poterit per potentiam obedientialem producere alteram, non tamen esse forma aut subiectum alterius. Fateor hæc ita esse; at in præsenti non videtur sufficere: nam ideò vna anima non potest esse subiectum alterius, quia inter subiectum & formam debet esse aliqua diuersitas specifica, quæ non datur inter duas animas, vel propter alias rationes, de quibus suo loco: at vt dicatur nullum accidens materiale diuinitus posse recipi in subiecto spirituali, nulla penitus affertur repugnantia specialis magis quàm in eleuatione aquæ ad caussandam gratiam; ergo æqualiter debemus in præsenti de vtroque puncto discurrere.

Tertium argumentum explicatur & refutatur. Quomodo potentia obedientialis habeat locum in eleuatione intrinsecâ. Quod est idem cum alio non potest ab illo nec diuinitus separari.

Tertiò denique, quod hi dicunt potentiam obedientialem non habere locum in eleuatione intrinsecâ, duplicem etiam habere potest sensum. Vnus est, quòd Deus non possit in ordine ad constituendum totum supplere defectum partis, aut aliam diuersam partem ponendo, relinquere idem totum; & hoc libenter concedimus: nam totum est idem cum partibus, & id quod est idem cum alio non potest ab illo nec diuinitus separari, vt per se constat. Vnde non potest Deus hominem constituere, ponendo in materiâ primâ aliam formam specie diuersam à rationali: at in hoc sensu non agimus in præsenti, quia probare non volo, idem totum conflandum ex calore & Angelo, quod ex calore & corpore: ex terminis enim oppositum est manifestum.

25 *Alius sensus propositionis etiam refutatur.*

Alius ergo sensus eius propositionis esse potest, quòd etiam ad recipiendum illam formam, siue constituat eumdem effectum formalem, seu idem totum cum illâ, siue diuersum, non habeat locum potentia obedientialis. Et in hoc sensu supponit, quod probandum esset, & quod manifestè falsum est: nam saltem in multis formis, v.g. in speciebus intentionalibus, quæ sunt in vno Angelo, admittunt hi diuinitus posse recipi in alio Angelo specie diuerso, etiamsi illæ species naturâ suâ alterum subiectum respicerent; in hac autem eleuatione infringuntur omnia argumenta aduersa. Constet ergo probabiliùs concedi, posse diuinitus calorem in Angelo recipi.

Probabilius ergo est, calorem in Angelo recipi posse.

Quæstio, vtrùm, concessâ eâ receptione, dæmon per illum calorem sufficienter torqueretur. Non videtur per talem calorem Angelus torquendus.

Secundò ergo circa eam sententiam in dubium vocatur, vtrùm, datâ eâ receptione, per illum calorem dæmon sufficienter torqueretur, siue dolor ille sit eiusdem rationis cum nostro, siue non, à quo iam abstraho. Et in hoc puncto assentior P. Suario, dicoque, non videri per talem calorem Angelum torquendum vllo modo (nisi fortè ratione alicuius displicentiæ, quòd in tam nobili substantiâ ponatur vnum ignobile accidens, quæ est valdè parua pœna, vt ampliùs ex dicendis constabit.)

26 *Probatur.*

Ratio huius est, quia calor, quà calor, non affligit aut torquet, sed quà est contrarius subiecto; vnde etiam in nobis, quando est temperatus, potiùs recreat: si autem in manibus esset tantus quantus in corde vexaret; in corde autem non vexat, quia ibi est debitus, in manibus aut oculis esset contrarius; ergo, cùm Angelus non habeat vllam

Confirmatur. tam contrarietatem cum calore, non poterit eo vexari. Vrgeo: non enim magis apparet dissonantia caloris cum Angelo, quàm albedinis aut lucis cum eodem Angelo; quis autem diceret Angelum tortum iri tam grauiter ac iam in inferno, si diuinitus reciperet albedinem aut lucem, aut quamcumque aliam qualitatem materialem? Dixi, *tam grauiter ac in inferno*, quia non curo, vtrùm habiturus esset aliquam displicentiam de eo, quòd ei poneretur aliquod accidens materiale: quæ sanè non esset tanta quanta pœna ignis.

Infertur, non posse pati dæmonem ab eo calore dolorem eiusdem speciei cum eo quem nos patimur. Hinc infero à fortiori, non posse pati dæmonem ab eo calore dolorem eiusdem speciei cum eo quem nos patimur; quia, licet fortè sit aliqua repugnantia inter Angelum & calorem, improbabiliter tamen dicitur, illam esse vel tantam, quantam inter eumdem calorem & nos; multò autem improbabilius est dicere, eam esse eiusdem speciei.

SECTIO QVINTA.

An quoad difficultatem præcedentem eadem sit ratio de animabus separatis.

Sententia P.Suarij, non posse animas separatas calore torqueri. PATER Suarez suprà non solùm contendit, non posse dæmones torqueri calore, sed nec animas etiam separatas. Quòd enim in corpore possint, non probat, inquit, posse etiam extra. Fundamentum illius est, quia quamdiu sunt separatæ, non est illis contrarius calor; sine illo autem non potest esse actualis de illo vt disconueniente dolor, ergo.

27 *Potest anima separata pati dolorem à quauis qualitate diuinitus, à quâ pati poterat in corpore. Probatur. Suppositio Prima.* Iudico tamen dicendum, diuinitus non solùm eumdem specie, sed etiam eumdem numero dolorem posse animas separatas pati & à calore, & à frigore, & ab aliis qualitatibus, quem ab eisdem in corpore tolerant. Hanc defendit saltem quoad eumdem specie dolorem Scotus & Vasquez apud eumdem Suarium; ego autem illam sic probo, supponendo Primò, quod in libris de Anima fusè docui, actus omnes sensationis tam internos quàm externos, item & appetitus recipi inadæquatè in ipsâ animâ rationali, & illam solam, non verò corpus, esse, quæ verè & propriè percipit obiectum, & illud appetit, denominatiuè autem ab illâ totum compositum.

Secunda. Secundò suppono, etiamsi tunc illi actus, eò quòd materiales sint, dependeant inadæquatè à materiâ, eam tamen dependentiam in ordine ad hoc, vt anima percipiat obiecti delectabilitatem aut molestiam, esse omnino per accidens, quia ex eo quòd actus ille animam informat, ipsa accipit effectum formalem ab illis; non autem ex eo quòd simul illi sint in altero subiecto. Vnde fit manifestè, vt, si iam Deus me inscio conseruaret inadæquatè sine subiecto, id est sine corpore, meam sensationem, eam tamen relinquendo in animâ receptam, supplendo in genere caussæ efficientis corporis caussalitatem: fit, inquam, vt eodem planè modo ego obiectum illud cognoscerem, delectarer, aut tristarer de illo, ac si illi actus essent etiam recepti simul in meo corpore. Imò neque ego possem differentiam illam vllo prorsus modo percipere.

Tertiò suppono, diuinitus posse à Deo conseruari visionem de albedine v.g. ipsâ albedine non existente; & tunc eodem modo videndum obiectum ac si ipsum in re existeret. quæ est expressa sententia P.Suarij lib.3. de Animâ cap.12.num.50. 28. *Tertia.*

Ex suppositionibus declaratur assertio. Ex his tribus suppositionibus sic in præsenti discurro: Potest diuinitus, etiam absente calore disconueniente, conseruari cognitio sensitiua illius; sicut absente albedine seruari potest cognitio sensitiua visiua eius albedinis: at quia ea sensatio conseruata in animâ etiam absente alio consubiecto redderet eumdem formalem effectum circa animam, quem iam reddit & tunc anima, eodem modo perciperet eam disconuenientiam, vt suppositum est; ergo eodem modo ea sensatio tunc torqueret animam quo nunc; ergo in animâ separatâ exigua vel nulla potiùs est difficultas circa modum, quo possit diuinitus à calore torqueri. Hæc est vnica & sufficientissima conclusionis nostræ probatio, quamque sic explicatam non debilitant vllæ aduersæ obiectiones.

Quarum prima sit: Impossibile est dari actum vitalem sine obiecto proportionato, quia impossibile est velle, nisi aliquod obiectum ametur, &c. nam habitudo ad obiectum est essentialis actui: atqui tunc nullum est obiectum, ergo. 29 *Obiectio.*

Solutio Prima. Respondeo Primò, in visione, si diuinitus conseruetur species de albedine, esse eamdem difficultatem; cùm tamen eam admittant aduersarij, imò in aliis sensibus loco paulò antè citato idem admittunt. Respondeo Secundò & *Secunda.* absolutè, omnes necessariò debere concedere, posse nos cognoscere aliquod obiectum, ac intueri vt præsens, vbi verè non est præsens realiter. quod idem de aliis sensibus dico: sic video hominem in speculo, & tamen homo verè ibi non est; sic audio sonum vnde echo reflectitur, & tamen ibi non est sonus, sed species soni. Quo exemplo speculi ad explicandam hanc difficultatem vtitur, qui hæc obijcit in præsenti. Vnde miror, eum difficultatem inuenisse in eâ sensatione animæ separatæ de obiecto absente; apparet autem in præsenti quoad visionem illius obiecti, vbi non est, per accidens esse, quòd alibi sit, dummodò species manerent in rerum naturâ. Imò addo, si præcisè requiritur existentia obiecti alibi, posse nos facilè euadere, dicendo animas sentire calorem existentem de facto in igne; sentire, inquam, in se perinde ac si ibi esset verè in illis; sicut homo faciem alibi existentem videt in speculo perinde ac si ibi esset. Vide quàm consequenter ad veritatem & clarè à nobis in hoc puncto discurratur. Quòd item, absente obiecto, sæpè sit in nobis sensatio, patet in auditione, quæ sæpè fit iam sono non existente, & in visione iridis, &c. *Confirmatio solutionis.*

Secunda obiectio sit, quia ille actus esset deceptiuus, ergo non potest Deus speciem pro illo animæ infundere. Respondeo ipsis in libris de Animâ, Deum tunc non decipere, sed producere veram speciem; quæ simul cum potentiâ producit illam cognitionem, seu sensationem, 30 *Obiectio Secunda. Solutio.*

tionem, vt in visione albedinis non existentis concedunt hi auctores,

Obiectio Tertia. Solutio Prima. Tertia obiectio sit: Anima non recipit tunc eas species materiales, ergo non potest per illas efficere sensationem. Respondeo Primò, species illas posse diuinitus in animâ recipi, etiamsi sint materiales. *Secunda.* Secundò, etiamsi non recipiantur in eâ, sed sint in eodem loco cum animâ, posse cum illâ concurrere ad sensationem: nam (vt ostendi in libris de Animâ) species aut obiectum non requirunt per se vnionem physicam cum potentiâ cognoscitiuâ ad concurrendum cum eâ: concaussæ enim, licet non vnitæ, si vicinæ sint, possunt simul in effectum influere. Per accidens autem de facto, quia species per se existere non potest, eò quòd sit accidens, solet poni in ipso subiecto cognoscente. quòd si æquè applicata aut indistans à cognoscente conseruetur, etiamsi vnita non sit, poterit eodem modo ad eam cognitionem concurrere. Et in hac obiectione id videtur supponi, cùm dicantur species materiales nostræ de facto non receptæ in animâ, nec illi immediatè vnitæ, sed soli corpori; & tamen per illas sic in corpore existentes sufficienter videtur anima determinari ad cognitionem eliciendam.

31 *Tertia. Potest Deus diuinitus supplere defectum speciei per concursum extrinsecum.* Tertiò respondeo, posse Deum diuinitus supplere speciei defectum per auxilium extrinsecum, vt & P. Suarez & melior pars Theologorum & Philosophorum admittit: nam Deus caussas efficientes omnes, maximè non vitales, qualis est species, supplere potest; ergo non productâ vllâ specie, poterit tamen anima habere eamdem sensationem etiam numero quàm in corpore, & eodem modo torqueri: quia anima non torquetur per speciem, sed per sensationem productam. quòd si eadem sensatio sit producta à solo Deo, cum eâ quæ à specie producitur naturaliter, eodem modo torquebitur anima in vno ac in altero casu.

Obiectio Quarta. Quarta obiectio: Anima separata scit optimè nocere sibi non posse calorem, quia scit, non esse sibi in eo statu contrarium; ergo non potest decipi in eâ sensatione. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, Deum facilè in illâ impedire posse eam reflexam cognitionem, quòd scilicet sibi calor non noceat, vt sic detur locus pœnæ. *Secunda.* Secundò, posse vtramque cognitionem simul cohærere diuinitus; nam vna est per modum apprehensionis externæ; optimè autem fieri potest, vt, *Intellectus non potest corrigere apprehensiones externas.* licet mihi reuelaretur nullum hîc esse colorem; si tamen in oculo seruaretur species, ego nihilominùs elicerem visionem, nec possem cohibere visum. Ego sanè nec apparentem in hoc video difficultatem, & passim contingit, vt, quando

32 *Confirmatio.* quis, dum in gyrum se mouit, velociter statim habeat apprehensionem, ac si tota terra tremeret; & licet intellectus tunc firmissimè sciat, nullum esse terræ motum, eam tamen elusionem aut oculorum aut phantasiæ cohibere non potest. quòd si illa apprehensio motus esset ex se dolorifera, non posset tunc intellectus, quantumuis veritatem agnoscens, impedire eum dolorem; ergo licet sciat anima, ibi non esse obiectum, habet tamen eam sensationem illius ac si esset præsens, & eodem modo torquetur: nam, vt dixi sæpè, formalis tortura non consistit in ipsâ qualitate contrariâ, sed in illius perceptione per sensationem; ergo, hac sensatione manente, etiamsi qualitas non sit, adhuc erit formalis tortura, & eam necessariò sequetur actus appetitus, qui dicitur dolor, iuxta secundam acceptionem doloris. de quo suprà.

33 *Infertur, animas damnatorum post vnionem ad corpus non torqueri duobus doloribus.* Iam ex dictis infero manifestè, quomodo animæ damnatorum post vnionem ad corpus non torqueantur duobus doloribus diuersis; vno qui antè erat, alio qui videbatur posteà consurrecturus ex contrarietate caloris cum corpore: &, licet non reputet absurdum P. Suarez duos eos dolores concedere, mihi tamen id durum videtur; nam formaliter ponerentur duæ *Suarius refutatur.* adæquatissimæ pœnæ in animabus separatis: vna, qualis, si homo iam in corpore torqueretur igne inferni; alia, quam de facto illis tribuit Suarez: quæ tanta est, quanta in eo homine simul cum corpore torto; quis autem diceret duplicandam pœnam ex integro post vnionem ad corpus? *Confirmatur.* Certè sicut visio beata, quæ est substantialis merces, tota datur animæ separatæ, etiam ante vnionem ad corpus; ita similiter videtur infligi de facto pœna adæquata quasi substantialis, licet fortè possimus dicere, in accidentalibus aliquod futurum augmentum. *Obiectio.* Video huic difficultati facilè posse à Suario responderi, si vtraque pœna non est infligenda, Deum destructurum primam, daturumque locum, vt resultet naturalis sensatio caloris in animâ iam vnitâ corpori. *Reijcitur.* Verùm sine eâ mutatione nos faciliùs componimus totam difficultatem ex dictis, cùm maneat eadem numero sensatio post resurrectionem vnita etiam materialiter corpori ex calore eidem corpori vnito, quæ anteà erat in solâ animâ; per eam autem vnionem sensationis & caloris ad corpus non augetur dolor, quia corpus non percipit, sed anima in corpore.

Quæstio, an anima separata de dolore vt absente, vel præterito, vel futuro possit habere afflictionem eamdem. Hîc agit fusè P. Suarez, vtrùm anima separata de dolore vt absente, vel præterito, vel futuro, possit habere afflictionem eamdem quam de præsenti. *Soluitur.* Ego de hac quæstione non multum curo, quia iam ostendi manifestè, posse vt præsentem cognosci per sensus; tunc autem impertinens videtur omnis alia cogitatio de eodem vt præterito, aut futuro; nisi fortè vt ratione æternæ permanentiæ fortiùs vrgeatur animus: nam exterior sensatio non percipit eam futuritionem.

34 *Notandum circa explicationem Suarij.* Addo breuissimè, benè in hoc puncto Suarium docere, dato quòd dolor ille non sit de præsenti, non posse intelligi quomodo sit eiusdem speciei: nam qui de præsenti desumitur formaliter, ex ipsâ actuali, vt diximus, sensatione per se torquente prouenit; alter verò desumitur ex ipsâ sensatione non in se, sed obiectiuè cognitâ: qui duo actus valdè sunt diuersi. *Confirmatur & declaratur.* quod ego ex visione beatâ declaro: nam maior & substantialiter diuersa est delectatio, quę consistit in ipsâ visione formaliter existente, ab eâ quæ ex memoriâ visionis præteritæ aut futuræ oriri potest; & suprà idem dixi de torturâ, quæ de futuro timetur, aut iam toleratur de facto: sicut in aliis actibus voluntatis aliud est meritum formale actus, contritionis v.g. aliud verò meritum actus imperantis seu gaudentis de eodem actu, seu volentis habere eum actum; quia actus & obiectum, quà tale, non conueniunt inter se specie, imò nec totam suam bonitatem tribuit

buit

buit actui obiectum. Vnde sicut est melior Deus quàm amor Dei, ita melior est amor ipse Dei quàm voluntas illum habendi, seu quàm amor reflexus illius; ergo præcisè per se longè melior est molestia ipsius torturæ quàm molestia memoriæ de torturâ.

SECTIO SEXTA.

Sententia Patris Coninck.

Sententia P.Coninck. Quomodo dæmones & animæ separatæ torqueantur per alligationem cum corpore.

PATER Coninck qu.de Purgatorio dub.3. ait, non videri sibi vllam aliam superesse viam ad explicandum, quo modo dæmones & animæ separatæ torqueantur, quàm, si quæ in nobis contingunt, diligenter consideremus: Cur enim, inquit, anima rationalis sentit calorem, eoque torquetur? Sanè, non quia ipsi animæ contrarius sit, sed quia est contrarius corpori, cui ea anima est vnita; vnde per sympathiam cum eo corpore ex vnione promanantem resultat ea sensatio. Cur ergo eodem modo non dicemus, Deum alligare miraculosè dæmones & animas aliquibus corporibus, & ex eâ alligatione prouenire, vt qualitates in eis corporibus existentes sentiantur à dæmonibus & animabus, & eos vehementer torqueant? quam sententiam ait se cum doctissimis viris contulisse, & ab eis approbatam; nec se videre quid possit vllius momenti obijci contra illam, aut quo alio modo difficultas hæc expediri queat.

35 *Displicet ea sententia.*

Fateor in quæstione adeò arduâ quamcumque euasionem apparentem esse probabilem; nihilominùs tamen mihi hæc sententia nullo modo placet; vnde in hac 6. sect. ostendemus aliquid esse quod efficaciter illam impugnet, in octauâ verò cum P.Suario posse commodiùs & clariùs quæstionem explicari, impugnatâ priùs aliâ huic affini sententiâ P.Tanneri.

Refutatur. Non potest esse per veram vnionem.

Argumentor ergo, quia vel illa alligatio est per veram vnionem, vel per solam Dei voluntatem extrinsecam. Si per vnionem veram, ergo ex alligatione animarum cum eis corporibus erit homo verus & realis, quia est anima rationalis vnita materiæ primæ; in quo consistit tota essentia hominis: nam organizatio, imò & formæ partiales si dentur, non sunt de conceptu essentiali hominis; sed naturaliter tantùm requisitæ ad vnionem animæ cum materiâ, iuxta communiorem sententiam. Ponere autem in Purgatorio, non solas animas, sed veros homines, est erroneum; quia resurrectio vniuersalis non fiet vsque ad diem iudicij.

36 *Replica.*

Dicere posset eam vnionem animæ cum corporibus non esse informatiuam; & consequenter non sufficere, vt ex animâ & illis corporibus resultet homo.

Reijcitur.

Sed contrà, quia non possumus concipere aliud genus vnionis formæ substantialis cum materiâ primâ, nisi in genere informatiuo: nam forma non facit continuationem cum materiâ.

Nec per extrinsecam Dei voluntatem.

Si verò dicatur ea alligatio esse per solam Dei voluntatem extrinsecam, tunc prorsus repugnat qualitates illas fieri contrarias animæ, aut illi dissonas: nam Deus solâ suâ voluntate extrinsecâ non potest contrarietatem & repugnantiam rebus tribuere: hæc enim formaliter consistit in ipsis entitatibus naturalibus, quæ non fiunt diuersæ per voluntatem Dei; ergo cùm contrarietas caloris in corpore recepti respectu animæ rationalis proueniat licet inadæquatè; formaliter tamen ab vnione animæ cum corpore tam non poterit Deus facere, vt sine hac vnione calor ille sit contrarius animæ, quàm non potest facere, vt sine eadem vnione fiat homo, aut vt anima rationalis actu informet corpus sine vnione, quæcumque illa sit.

Confirmatur. Non ideò sunt animæ contraria accidentia, quia illa sit vicina corpori.

Confirmatur: Eò quòd anima rationalis sit in eodem loco cum illo corpore, non potest naturaliter accidentia eius corporis vt sibi contraria sentire; aliàs animæ omnium mortuorum naturaliter deberent experiri vt contrarias qualitates omnium corporum, per quæ transirent vel ad infernum, vel ad cælum; ergo nec post alligationem id possunt sentire, quia alligatio, quæ in voluntate Dei extrinsecâ præcisè consistit, non potest facere formaliter contrarias qualitates eas. Imò, licet esset intrinseca ea voluntas, adhuc non posset efficere, vt illæ qualitates à consonis subiecto transirent in dissonas.

Fortasse respondebit, has qualitates, seu ignis 37
acrimoniam, prout ille vocat, non sentiri ab animâ, eò quòd illi sint contrariæ; sed quia sunt contrariæ corpori, cui anima est alligata. *Responsio.*

Refutatur Primò.

Sed contrà Primò, quia corpus cui alligatur est ignis; huic autem non sunt contrariæ, sed connaturales hæ qualitates, scilicet calor intensus.

Secundò.

Contrà Secundò, quia, si anima non est vnita illi corpori, quid ad ipsam, quòd qualitates illæ sint contrariæ corpori, si ipsam non tangunt, vt iam supponitur?

Responsio quorumdam.

Adhuc posset ex meâ doctrinâ responderi huic secundæ impugnationi, animam etiam in corpore non solùm sentire per tactum qualitates in ipso corpore productas, sed etiam existentes in corpore immediato quod tangitur, & ab illius nimio calore animam torqueri: quando enim tango ferrum candens, ille vehemens calor, qui à me statim sentitur, & me torquet, non est totus productus in meâ manu. Quod inde patet, quia separatâ manu in momento, etsi maneat aliquis dolor, non tamen illa vehemens sensatio caloris; potest ergo anima separata sentire dolorem ex qualitatibus in corpore non vnito ipsi animæ.

Reijcitur.

Contrà tamen Primò, quia hoc iam non prouenit ex contrarietate illarum qualitatum cum corpore in quo sunt: nam igni à me tacto non est contrarius calor, sed mihi tangenti; anima autem separata non habet contrarium sibi calorem. Respondeo ergo, concesso eo casu, nego 38
inde inferri aliquid pro præsenti quæstione. *Disparitas ostenditur.*

Disparitas est manifesta, quia tactus torquetur, vel propter nimium calorem in ipso subiecto existentem, qui tunc est ei contrarius: vel quia in corpore vicino excitat tam vehementem sensationem materialem, quæ per semetipsam caussat dolorem ex nimiâ intensione, sicut vehementissimus sonus caussat dolorem in audiente; non quia sonus per se sit in ipsis auribus, sed quia omnes potentiæ materiales, etiam circa obiecta aliàs sibi consona, ex vehementi operatione læduntur, vel propter spiritus vitales, vel propter animales, aut alios humores illuc concurrentes. Quæ omnia non habent locum in animâ purè

spirituali, & à corpore abstractâ: nam in illâ, cognitio quantumcumque intensa de aliquo obiecto in se bono, qualis est ignis, nix, &c. non potest caussare dolorem; aliàs Christus Dominus habens intensissimam cognitionem de istis qualitatibus, deberet ab illis torqueri: sicut naturaliter torquebatur, quando in corpore earumdem qualitatum cognitionem experimentalem materialem per sensus habebat.

39 *Impugnatur efficacius ea sententia. Cognitio illa doloris in animâ nec potest esse spiritualis:*

Et hinc insurgit secunda & præcipua impugnatio huius sententiæ, quia ea cognitio in animâ non potest esse materialis, nec spiritualis; ergo, &c. Non spiritualis, quia hæc, vt paulò antè dixi, etiamsi intensa sit, non caussat dolorem, imò potiùs voluptatem: cognoscere enim etiam intuitiuè ignem, & eius proprietates, est magna perfectio; aliàs etiam Angeli in cælo, Deusque ipse torqueretur cognitione de igne; quandoquidem non requiritur ad istam torturam contrarietas ignis cum animâ rationali, sed solùm cum corpore vicino, quam iam ostendimus esse impertinentem. Nec potest esse materialis, quia, licet diuinitus posset eadem sensatio dolorifera materialis de calore, quam anima habet dum est in corpore, haberi etiam extra illud, Deo diuinitus supplente defectum alterius consubiecti, id est corporis; & tunc proculdubio anima torqueretur (vt sect. 5. contra Suarium ostendi:) at hoc non habet locum in dæmone, qui prorsus non cognoscit sensitiuè materialiter; hic autem auctor eamdem esse dicit rationem de animâ ac de Angelo; non ergo ponit cognitionem materialem in animâ. Deinde, etsi eam ponat, non tamen hîc & nunc assignat illi obiectum, & impertinenter requirit alligationem: nam sine alligatione vllâ, imò & sine præsentiâ ad corpus id fieri posse, ostensum est. Difficultas autem præsens tota non tam est in assignando ipso actu doloris, quàm in explicando obiecto contrario Angelo & animæ separatæ, in cuius cognitione consistat dolor. Ponit ergo dolorem sine obiecto hîc & nunc; quod multi alij antè dixêre, quos P. Suarez suprà refutarat.

nec potest esse materialis.

Vrgetur argumentum.

SECTIO SEPTIMA.

Sententia P. Tanneri.

40 *Sententia Tanneri, dæmones & animas separatas eo modo torqueri, quo torquentur animæ in corpore: declaratur.*

QVI disp. 5. quæst. 6. dub. 6. ait, probabilissimum esse, dæmones & animas separatas eo planè modo torqueri, quo torquentur in corpore animæ. quod sic explicat, vt per potentiam obedientialem ignis in angelicâ voluntate dolorem producat, non ita vt solus ignis illum efficiat: id enim repugnat: nam actus vitalis debet oriri etiam à potentiâ vitali, sed vt inadæquatè simul cum voluntate: nam in tali productione non est vlla repugnantia, solâ præcedente ex parte intellectus apprehensione ignis, vt mali & contrarij. nec obiectum aliud requiritur. Quòd si vrgeas, Obiectum debet præcedere, sed ignis vt præcedens non est malus Angelo, ergo non est obiectum doloris; respondet sufficere, quòd ignis præcedat in actu primo, vt potens illum dolorem caussare: eo enim ipso concipitur vt malus, & consequenter vt valens terminare simplicem apprehensionem de se vt malo, ratione cuius postea sequatur dolor.

Replica respondet.

Hæc tamen sententia, meo iudicio, non potest probabiliter defendi. Et quidem malè dicit eodem modo Angelos torqueri, quo animas in corpore: nam anima non torquetur, eò quòd dolor ipse producatur ab igne; sed quia calor, quæ est qualitas contraria, producitur; ea autem posteà sentitur à potentiâ, in quâ sensatione suprà dixi consistere torturam. Vltimò tandem à solâ animâ producitur alius ille dolor, seu actus fugæ; at in sententiâ Tanneri, nec aliqua qualitas contraria; nec perceptio illius producitur ab igne, sed solus ille dolor; ergo magna est diuersitas inter vnum & alterum modum.

Impugnatur Primò ea sententia.

Secundò displicet valdè, quia committit vitiosum circulum in explicatione eius doloris: ait enim, dolorem esse de igne vt malo, &, ignem esse malum, quia caussatiuus est illius doloris. Per hoc autem non explicatur vllo modo, cur ignis apprehendatur vt malus, & cur ille actus debeat esse dolorifetus. Et, vt clariùs rem percipias; demus ab eodem igne produci diuinitus aliquam delectationem in alio Angelo, rogo, quid diuersum ex parte ignis vnus apprehendit quod non apprehendat alius? Non entitatem ipsam ignis, hanc enim noscit vterque; non vim productiuam alicuius rei in communi, nam respectu vtriusque est productiua vis: non quòd in vno casu producatur dolorifera qualitas, in alio non, quia talem qualitatem non admittis; non quia ipse dolor in vno producatur, in alio non; quia ego contendo hoc argumento non posse talem dolorem produci, quia non habet obiectum; & in prædicto casu etiam ille dolor esset reflexiuus suprà se, & nihil aliud diceret quàm, *Doleo quòd ille ignis sit productiuus mei*. Videtur autem id durum, quia per hoc non declaratur in quo sit malitia illius doloris, & cur etiam altera qualitas, quam vocas delectationem, non debeat etiam dicere, *Doleo quòd ille ignis sit productiuus mei*. Et idem vrgeri posset in omnibus aliis actibus. Secundò, id falsum esse ostendo euidenter, quia nullus actus potest dolere ex eo quòd existat caussa ipsius, aut quòd ipse producatur; esset enim idem dicere ac, *Volo vt non sit hæc nolitio*, seu, *displiceo quod displiceo*: id autem manifestè repugnat: nam licet subiectum possit habere aliquam qualitatem, quam non libenter habeat; ipsa tamen qualitas non potest de se dolere quòd existat, quia in sui destructionem directè tenderet. Ergo necessariò debet assignari aliud obiectum eius doloris, quàm quòd ignis sit productiuus eius doloris; hoc autem non præstatur à Tannero, nec potest, si negetur qualitas dolorifera, vt ab ipso negatur: nam alioquin ignis per se non est malus Angelo.

41 *Impugnatur Secundò ex vitioso circulo.*

Declaratur argumentum.

42 *Confirmatur Secunda impugnatio.*

43 *Obiectio.*

Fortasse posset respondere, dolorem illum esse de carentia visionis beatæ, quæ sine dubio est mala Angelo; ignem autem in tantum apprehendi malum, in quantum cogit voluntatem habere eum dolorem de amissione beatitudinis, & intellectum ad cogitandum de illâ: vellet enim diabolus de eâ re non recordari, & non affligi; est namque etiam in humanis noua pœna obligari ad cogitandum de malo. Contra hanc solutio-

Improbatur.

solutionem illud videtur obstare, quòd ex eâ sequitur confundi duas pœnas damnatorum, sensus, & damni: nam tristitia de carentiâ visionis est complementum pœnæ damni, præter quam debet assignari aliqua alia pœna sensus; ergo ignis non ideò præcisè torquet, quia cogit dolere & cogitare de eo damno. Verùm hæc obiectio facilè solueretur à nonnullis, maximè à P. Molinâ, qui existimant dolorem de amissione beatitudinis non pertinere vllo modo ad pœnam damni, sed ad pœnam sensus: nam qui cum solo originali mortui sunt, habent totum pœnam damni (inquiunt hi) & tamen non habent vllum de illâ dolorem; ergo dolor non pertinet ad pœnam damni; ergo benè per caussalitatem eius doloris explicatur pœna sensus, quam ignis in damnatis caussat.

Soluitur à P. Molinâ.

Posset alicui hæc sententia sic explicata arridere; iudico tamen absolutè, non esse tenendam: nam Theologi & Patres semper videntur (quidquid sit de modo loquendi, an dolor de amissione beatitudinis sit pœna sensus, vel non) duos dolores agnoscere, & de carentiâ beatitudinis, & de igne. Chrysostomus hom. 13. in epist. ad Philippenses id pulchrè declarauit: *Tantum* (inquit) *mihi malum videtur de tantâ gloriâ excidisse, vt gehennam pro nihilo habeant, præ hoc damno & ruinâ.* Vides, illum supponere, dæmones de duobus dolere, & gehennam esse dolorem à dolore de ruina diuersum.

Non esse tenendam eam sententiam ostenditur auctoritate Patrum & Scriptura.

44 Confirmatur Primò, quia si ignis non aliter torqueret, quàm cogendo ad cogitandum vel dolendum de beatitudine amissâ, longè abesset ille dolor ab adustione, & modo, quo omnes concipiunt ignem torquere: concipiunt enim aliquam similitudinem, saltem analogicam, cum vstione hac nostrâ, quæ toto genere distat ab eâ tristitiâ de beatitudine amissa. Vnde ad hanc pœnam declarandam non fuisset necessarius ignis, sed quòd ipse Deus eos cogeret de eâ re semper cogitare per species illius; sicut in multorum opinione Angeli sunt necessitati ad se ipsos semper cognoscendos, &, iuxta alios, etiam ad cogitandum de Deo. Confirmatur Secundò; quia alioquin homines haberent diuersam substantialiter pœnam à dæmonibus: si enim hi solùm de beatitudine amissâ dolerent, cùm homines & eum dolorem habeant, & insuper post diem iudicij habituri sint alium proprium, ex sensatione materiali ignis haberent maiorem. Et licet posset responderi, in dæmonibus compensandum eum dolorem per vehementiorem de pœnâ damni apprehensionem; adhuc tamen est durum, tantùm vnam pœnam dæmonibus & duas hominibus tribuere: omnes enim non solùm æqualitatem quoad grauitatem, sed etiam quoad numerum earum pœnarum agnoscunt.

Confirmatur Primò.

Secundò.

45 Dices, Etiam in dæmonibus erunt duæ, quia vna erit directa de beatitudine amissâ, altera erit reflexa de igne, eò quòd cogat Angelum ad habendum eum secundum dolorem. Sed contrà, quia tunc ab igne torquebuntur diuersâ toto genere pœnâ homines & dæmones; homines ob calorem, dæmones ob amissam beatitudinem. Contrà Secundò, & meliùs, quia ille dolor reflexus de necessitate ad cogitandum etiam est in hominibus. Contrà Tertiò, quia ille reflexus vnam pœnam constituit cum primo, & fortasse non est per actum reflexum; alioquin deberemus ibi infinitos dolores admittere, vnum reflexum supra alterum. quod est absurdum. Denique tota hæc sententia reiicitur, quià clariori & faciliori modo difficultas explicati potest, vt iam ostendo.

Obiectio.

Reiicitur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Reiicitur tota hæc sententia.

SECTIO OCTAVA.

Solutio difficultatis.

PATER Suarez eo cap. 14. à num. 14. meo iudicio claram huius difficultatis tradidit solutionem. Docet ergo, esse possibilem diuinitus qualitatem aliquam spiritualem defœdantem Angelum, illumve malè afficientem; ad hanc autem producendam in Angelo eleuari ignem, & in eius qualitatis dissonæ, vt in Angelo receptæ, cognitione consistere formalissimè pœnam, seu tormentum dæmonum, quam vltimò consequitur fuga ex parte voluntatis. Sententia hæc ex se videtur valdè clara, nec relinquens ampliùs difficultatem: sicut enim homo torquetur à calore aut frigore, quia est qualitas sibi contraria, & quia hic calor producitur ab igne, & frigus à niue, dicitur meritò cruciari igne, aut niue; eodem modo Angelus torquebitur eâ qualitate contrariâ seu dissonâ sibi; & quia eam producit ignis, dicetur meritò ab igne torqueri.

Sententia P. Suarez approbatur, & explicatur.

Confirmatur hæc sententia.

Vt verò hoc meliùs intelligas, sic discurrendum erit: Sicut se habent qualitates materiales ad subiectum materiale, ita possunt se habere qualitates spirituales ad subiectum spirituale. 46
quod videtur ex se notum: atqui inter qualitates materiales aliquæ sunt conformes, & gratæ subiecto, v. g. palato dulcedo, auditui concordans musica, temperatus calor manui, &c aliæ verò sunt contrariæ, & dissonæ, v. g amaritudo fellis, calor vehemens, fœtor, &c. ergo eodem modo debebimus discurrere respectu subiecti spiritualis, non vt illi qualitates materiales sint dissonæ aut conformes, sed vt in genere etiam qualitatum spiritualium aliquæ sint benè afficientes spirituale subiectum; aliæ verò sint malè illud idem afficientes, aliquæ gratæ, ingratæ aliæ. Numquid, quia spiritus differt à corpore, vel in eo quod possit penetrari cum alio indiuiduo eiusdem speciei, vel in eo quòd corpus habet partes, spiritus verò eis caret, ideò iam est incapax spiritus ad habendas qualitates dissonas? ego sanè non video istam consequentiam: sicut ergo potest habere qualitates spirituales carentes partibus sibi gratas, cur non & alias etiam carentes partibus sibi tamen ingratas & dissonas? Idem est, si differentiam corporis à spiritu non in carentiâ partium, sed in penetrabilitate cum alio eiusdem speciei constituamus (vt suo loco dixi;) cur enim sicut res impenetrabilis habet qualitates dissonas & etiam conformes, non etiam res penetrabilis poterit habere qualitates dissonas? aut quid, quæso, facit ea penetrabilitas, vt propterea excludat à se omnem accidentalem formam contrariam? Certè, qui ex penetrabilitate in ordine ad eumdem locum id debuerit inferre, puto haud parum laboraturum.

Declaratur magis hæc sententia. Possunt esse qualitates spirituales contrariæ subiecto spirituali.

47 *Obiectio.*

Primò tamen potest obiici, qualitates materiales non esse alio modo dissonas homini, nisi quatenus auferunt debitum temperamentum, v.g. nimius calor, quia aufert frigus, & nimium frigus, quia aufert è contrario calorem; hoc autem non potest in spiritibus reperiri, ergo. Respondeo Primò, mihi esse certissimum, non fieri eum dolorem ob carentiam frigoris: nam manus positiuum percipit calorem, non verò negationes; & ille positiuus calor, quia talis, est doloriferus; vnde etiamsi relicto frigore in manu poneretur calor ille intensus, absque dubio torqueret eodem modo, nisi fortè frigus impediret, ne perciperetur ita ille calor. Nec tactus percipit in calore vim quâ frigus expellit, sed ipsam entitatem caloris. Vnde si è contrario Deus auferret & frigus & calorem, certissimum est, nullum omnino sentiendum dolorem; ergo non ratione expulsionis, sed ratione sui immediatè sentitur vehemens illud frigus.

Soluitur Primò. Qualitas non est præcisè contraria, eò quòd expellat conformem.

48 *Confirmatur solutio. Conformitas qualitatis non desumitur ex expulsione aduersæ.*

Confirmo Primò hoc euidenter: Qualitates illæ, quæ sunt conformes, non habent id ex eo quòd expellant dissonas, alioquin daretur ibi grauis & vitiosus circulus, *Hæc qualitas est bona, quia expellit illam; & illa est mala, quia expellit hanc*; ergo debet explicari ea conformitas immediatè per se independenter ab expulsione alterius: ergo pari ratione poterit esse qualitas ex se dissona malè afficiens subiectum independenter ab expulsione alterius debitæ aut perficientis. Quam doctrinam tangemus, Deo dante, probantes, peccatum posse consistere in positiuo; id quod non benè nec consequenter videtur negatum à P. Suario: nam hic docet, per se eam qualitatem physicam independenter ab expulsione oppositæ esse malam subiecto; quod de peccato à fortiori dici poterat & debuerat.

Confirmatur Secundò.

Confirmo Secundò euidenter idem intentum: nam amaritudo fellis non priuat palatum vllo bono sapore: quando enim gustatur fel, non erit ibi sapor dulcis, qui expelleretur; & tamen est ingratissima palato, torquetque haud leuiter hominem. Idem est de fœtore: nam independenter ab omni priuatione boni odoris est per se molestissimus olfactui. Idem in discordi sono; idem in visu aliquarum rerum horribilium. Et sanè in solo tactu potest habere apparentiam obiectio: nam in aliis sensibus apertè constat, independenter à contrariis expulsis dari obiecta dissona.

Soluitur Secundò.

Secundò respondeo, Esto id ita sit, quòd dolor omnis in nobis solùm sit ob expulsionem contrariæ qualitatis conformis, cùm iam ostenderimus, & hoc omnes fateantur, posse esse qualitates spirituales conformes, & gratas subiectis spiritualibus; quare non possumus dicere, esse alias etiam spirituales eis contrarias, per quas illæ gratæ expellantur, sicut per calorem nimium expellitur debitum frigus? & tunc erunt hæ aliæ contrariæ, licet non ratione sui, saltem quatenus expellunt conformes, eodem omnino modo quo de materialibus discurrimus.

49 *Obiectio Secunda. Contrarietas non desumitur ex dissolutione partium.*

Secundò obiicies, Non fit aliter dolor, nisi quia qualitates illæ productæ dissoluunt vnionem partium: calor enim separando partes corporis, & frigus constringendo dissoluit aliquam vnionem: atqui in Angelo nulla potest esse talis separatio; ergo nullus potest esse dolor. Respondeo maiorem esse falsam.

Respondetur, ob varias rationes maiorem falsam esse. Prima ratio.

Primò, quia est improbabile, vehementem dolorem, qui in momento sentitur à re calidissimâ, vllas actu dissoluisse partes, aut non, nisi eam dissolutionem perceptam fuisse. Idem dico à contrario de frigore; alioquin eumdem dolorem in specie sentiret quis, siue ea diuisio fieret ab alio agente, siue ab igne, quia eadem tunc esset separatio. quod planè est incredibile.

Secunda.

Deinde cùm ab humore vel ab haustu dilatantur partes, deberet etiam sentire dolores ignis comburentis, quia maior fit ibi rarefactio, quàm tangendo ferrum candens.

Tertia.

Tertiò in aliis sensibus constat euidenter id falsum esse, vt paulò antè ostendi: nam fel non magis disiungit aut congregat partes quàm mel; & tamen illud torquet, hoc delectat. Idem dico de fœtore & aliis qualitatibus contrariis reliquis sensibus, musicâ, &c.

50 *Obiectio Tertia. Soluitur.*

Obiicies Tertiò cum Tannero suprà, Per hanc sententiam inducitur nouum genus entis antè inauditum. quod est absurdum. Respondeo, Siue fuerit auditum, siue non anteà, solùm debere considerari, an benè inducatur, & an discurrendo, ex his, quæ de facto videmus, meritò inueniamus ea quæ non videmus; cùm autem hoc valdè benè præstetur in hac sententiâ Suarij, non est cur eius nouitas nos deterreat.

Possunt esse aliquæ qualitates independenter ab vllo effectu gratæ animali, aliquæ ingratæ.

Constet ergo, non posse negari qualitates aliquas per se independenter ab vllo alio effectu, quem caussent, esse gratas animali, ingratas & molestas alias; vnde eodem modo de spiritualibus respectu subiectorum spiritualium discurrendo, facillimè explicata manet dæmonum pœna. Nam obiectiones, quæ possunt fieri ex eo quòd res materialis non potest assumi, nec quidem vt instrumentum, ad producendum aliquid spirituale in subiecto spirituali, suppono ex Physicis solutas.

Quæstio, quomodo dæmones torqueantur ab igne extra infernum. Soluitur.

Rogabis, quomodo dæmones torquentur ab igne, quando sunt extra infernum. Respondeo posse dici, Deum diuinitus supplere præsentiæ defectum, vel certè tunc temporis non caussari actu eam qualitatem ab igne, sed à solo Deo miraculosè. quod & tradidit Ægidius apud Suarium cap. 16. in fine. In quo non video vllam difficultatem, licet id Patri Suario non placeat, & magis inclinet in actionem in distans. vtrumque mihi videtur probabile, nec indiget maiori explicatione.

SECTIO NONA.

Vtrùm dæmones habeant aliquam saltem leuem delectationem.

51 *Ob vehementiam doloris, & vtriusque pœnæ molestiam, non videtur posse esse delectatio aliqua in dæmone. Probatur auctoritate Aristotelis. Confirmatur.*

Ratio dubitandi esse potest, quòd vehementia doloris, & vtriusque pœnæ, sensus & damni, non videatur vllo modo relinquere locum vlli delectationi. Aristoteles enim 7. Ethicor. cap. vlt. docet, magnam & vehementem lætitiam non relinquere locum tristitiæ: quod eodem modo è contrario dici potest de vehementi tristitiâ respectu alicuius voluptatis; confirmarique potest, quia Beati nullam nec leuem habent tristitiam; ergo neque damnati è contrario vllam habent delectationem.

Ex alterâ verò parte videntur passim multa deside-

Contraria pars etiam suadetur.

desiderare dæmones, quæ apprehendunt vt bona, sibique conuenientia; illa autem sæpè assequuntur; ergo tunc habebunt delectationem aliquam, quia ex consecutione boni optati naturaliter resultat aliqua delectatio, qualiscumque ea sit.

Sententia Okami, Gabrielis, & aliorum, dæmoni nullam superesse delectationem probatur.

Duplex est in hoc puncto sententia: vna Okam, Gabriel, Zumel, Molinæ, Vasquez, & aliorum apud Suarium cap. 15. negantium dæmoni vllam prorsus delectationem. Horum fundamenta iam sunt tacta; adducitur tamen ab aliquibus aliud, quòd scilicet Deus decreuerit in pœnam peccatorum non concurrere cum
52 damnatis ad vllam lætitiam. Secunda sententia docet, aliquam leuem delectationem posse in illis esse; pro quâ stare D. Thomam ostendit fusè Suarez ibi. Et sanè hac 1. p. qu. 64. art. 3. ad 2. ita clarè eam videtur supponere, vt desiderari nihil amplius possit; & in ipso argumento Augustinum pro eâ citauerat.

Secunda sententia D. Thomæ & Suarij probabilior priori opposita.

Probatur à Suario.

Eamdem etiam puto probabiliorem cum Patre Suario, qui eam Primò probat: nam sæpè in Scripturis videtur insinuari, dæmones gaudere cùm inducunt homines in peccata: de diabolo enim frequenter intelligitur, quod sub nomine inimici repetit Dauid, *Ne quando supergaudeant mihi inimici mei*, Psalm. 33. item 40. & alibi: & ob eamdem caussam Patres solent dicere, homines, dum malè operantur, recreare dæmones. Denique locum habere eam lætitiam paruam cum pœnâ illâ quantumuis magnâ, manifestum videtur: nam si, licet ea grauissima sit, possunt tamen aliquid optare sub ratione boni sibi conuenientis, quod desiderium non potest illis vllo modo negari; & manifestè in Scripturâ passim repetitur, eos inhiare nostræ
53 neci, *Circuit quærens quem deuoret*, & iis similia, &c Certè negari etiam non potest, eos, adepto eo obiecto quod desiderabant, inde gaudium aliquod habere, placereque ipsis quod obtinuerint intentum, idque ex natura rei: non potest etiam maximo dolore impediri, si non impeditur attentio ad optanda talia bona. Et hinc respondetur rationi in contrarium factæ.

Confirmatur.

Ratio prima in contrarium hinc soluitur.

Rationi Secunda in contrarium respondetur. Aristoteles explicatur.

Quod verò secundò dicebatur à Deo impediri tale gaudium, non habet sufficiens fundamentum, ideò facilè negatur. Ad Aristotelem dico, fortè in nobis doctrinam ipsius habere aliquando locum, eò quòd, dum sumus in corpore, habemus exiguam vim attendendi; ac propterea occupati magnâ aliquâ tristitiâ, non solùm lætari, sed nec attendere ad alia possimus; at si dolor relinquat nobis locum aliquid appetendi, videtur eo ipso necessariò sequi lætitiam, si rem optatam consequamur.

Ad instantiam de beatitudine respondet Suarez.

Ad instantiam è beatitudine respondet benè Suarez, non valere argumentum omnino è contrario: sicut enim non est bona consequentia, *Beatitudo nullum patitur errorem, ergo pœna inferni nullam patitur scientiam*; ita nec est bona, *Beatitudo nullum admittit dolorem, ergo infernus nullam delectationem.* Disparitas esse potest, quia miseria illa non tollit capacitatem aliquid appetendi, & consequenter nec tollit gaudendi aliquo modo; at in cælo propter conformitatem cum voluntate diuinâ non possunt habere aliquem dolorem, nec occasionem illius.

Fortè aliquis haud improbabiliter secundò 54
diceret, displicentias aliquas in peccatis aliorum, & quæ leuissimè tamen affligant, non repugnare etiam statui Beatorum, ideoque dicet Angelos contristari aliquo modo de nostris peccatis. de quo me vide infrà disp. 53. à num. 2. de beatitudine.

Responsio Secunda probabilis.

Aduertendum tamen est, post diem iudicij, quando nihil erit quod optent dæmones, quodque succedat illis iuxta suum desiderium, cessaturam etiam eam leuem lætitiam, quam de facto habent ex victoriâ contra homines; nisi quis dicat, recordatione victoriarum obtentarum eos etiam tunc suo modo læaturos.

Notandum, post diem iudicij nullam in eis delectationem reperiendam.

SECTIO DECIMA.

De loco pœnarum, & quomodo illi sint alligati dæmones.

Hac de re fusissimè agit Suarez cap. 16. per totum; quia tamen inter Catholicos, imò omnes ferè hæreticos, de illâ conuenit, breuissimè eam expedio.

Assertio. Datur locus qui vocatur infernus.

Replica refellitur.

Igitur Primò dicendum est, dari locum aliquem qui vocetur *infernus*, vbi dæmones & damnati puniantur, quia tam vetus quàm nouum Testamentum plenum est locis id asserentibus: & licet (sicut suprà dicebamus agentes de igne) vnus aut alter locus possit explicari allegoricè, & nomine *inferni* intelligi sepulchrum; in tot tamen locis, vbi specialis damnatorum pœna declaratur, non habet locum talis expositio: nam etiam in eo sensu de iustis & sanctis deberet idem dici; nam etiam illi ad se-
55 pulchrum veniunt. Dices etiam, Iacob Patriarcha Genesis 37. de se dixit, *Descendam ad filium meum* Ioseph *lugens in infernũ*. Respondeo ibi non posse intelligi sepulchrum: non enim ad idem sepulchrum cum filio, quem à ferâ deuoratum credebat, se descensurum putabat; intelligitur ergo ibi limbus Patrum, qui etiam potest quodam modo dici infernus: est enim (vt statim dicam) in loco subterraneo; licet hoc nomen iam pro damnatorum tantùm domicilio seu carcere vsurpetur. Sunt igitur circa centrum terræ quatuor receptacula: quæ omnia, cùm respectu nostri sunt inferiora, dici etiam possunt *infernus*; ea autem sunt, Limbus Patrum, vbi expectarunt aduentum Christi, & propter hunc dicitur in Symbolo de Christo, *Descendit ad inferos*; Purgatorium; Limbus in solo originali decedentium; locus damnatorum, qui iam per excellentiam dicitur infernus. Vide Suarium suprà, & apud illum Patrum & Conciliorum & Scripturæ loca pro eâ veritate de eo loco pro damnatis omnibus designato.

Obiectio ex Genesis 37. cap. Soluitur.

Quatuor loca circa centrum terræ dici possunt infernus.

Assertio. Infernus est in extremâ terræ concauitate.

Probatur.

Quòd verò ille sit in infimâ concauitate terræ, iuxta centrum mundi, non est quidem in Scripturâ & Conciliis definitum; ipsum tamen verbum *infernus*, quasi infra nos, & verba Scripturæ, *Descendunt in infernum*, satis apertè id demonstrant: non enim, vt aliqui somniarunt, infernus est ex alterâ parte huius hemisphærij; nam ibi sunt Antipodes, & locus ille non est inferior nostro potiùs, quàm noster respectu illorum. Neque etiam audiendi sunt alij,

alij, qui vel vallem Iosaphat, vel aliam iuxta Ierusalem dictam *gehennam* putant esse infer-
56 *Probat Suarez Secundò ratione.*
num: illæ enim sunt obuiæ omnibus, habitabiles, deliciosæ, &c. Ratione probatur à Suario: quia conueniens fuit primò, vt Angeli & dæmones, qui intra hoc vniuersum peccauere, etiam intra illud punirentur; ergo infernus debuit esse intra mundum: alioquin verò pro maiori pœnâ debuit esse carcer ille in sordidissimo loco, magis à cælis, sole, stellis, distanti, vt obscurior & tristior esset; ergo debuit esse in imo terræ; vnde inter ea quatuor loca, quæ ibi diximus esse, infernus est profundissimus.

Si infernus est in mundo, debet esse in profundissimo loco.

Ego quoad vltimum hoc, quòd, si infernus intra mundum sit, debeat esse in eo profundissimo loco, non dubito bonam esse rationem. Dices, Ergo damnati, dum eò descendunt, debent transire per Purgatorium, & alios Limbos. quod videtur absurdum. Respondeo Primò, non esse inconueniens in consequenti, imò vt aspectu eorum qui benè vsi sunt gratiâ Dei liberoque arbitrio torqueantur damnati, commodus videtur ille transitus. Secundò respondeo negando consequentiam: nam potest esse via aliqua ad illum, quæ non sit intra Purgatorium, sed inter illud & Limbos duos.

Obiectio. Soluitur Primò. Secundò.

Quòd infernus debuerit esse intra hoc vniuersum, non benè probat Suarez.

Quoad secundum verò, quòd infernus debuerit esse intra hoc vniuersum, congruentia allata est sufficiens, vt probetur fuisse institissimè intra illud collocatum; at vt debuerit, non mihi placet: nam potiùs quis diceret magis videri expediens, sicut delinquentes mulctantur exilio, ita extra vniuersum esse aliquem locum, vbi velut in exilio simul cum aliis pœnis torquerentur damnati, vt qui hoc mundo abusi sunt, extra illum eiicerentur; sicut Angeli in cælo peccantes, extra illud pulsi sunt. Verùm hæ sunt congruentiæ, & in illis facile est statim pro vtrâque parte aliquid inuenire, vt sæpè in similibus materiis monui.

57 *Obiectio.*
Obiicies aliquas apparitiones, in quibus damnati nonnulli videntur habere locum pœnæ, vbi crucientur extra infernum, ibi scilicet vbi peccauêre. Respondeo, fortè ad tempus

Respondetur ei.

breuissimum, vt aliis apparerent, ac commonefacerent id illis à Deo mandatum; nec crediderim animas, non solùm post diem iudicij, sed nec vsque ad illum, permitti extra infernum, etiamsi foris dicantur retinere suos omnes dolores.

Quæstio, an omnes dæmones in inferno detineantur, & an possint inde exire. Torquentur semper vbicumque sint. Probatur. Ante diem iudicij non omnes dæmones sunt intra infernum. Probatur auctoritate Pauli, Petri, Iobi.

Quoad dæmones attinet, vtrùm omnes ibi detineantur, & an liceat illis inde exire, &c. maior est difficultas. Primò certum est, eos semper torqueri, vbicumque sint. De animabus enim definitum est, eas statim post mortem in mortali cruciari in inferno: non sunt autem peioris conditionis illæ quàm dæmones; ergo & hi cruciantur semper. Idem constat ex communi Ecclesiæ sensu. Verùm autem, quando sunt foris, ille cruciatus fit ab igne, dixi suprà. Secundò certum, ante diem iudicij non omnes dæmones esse intra infernum, sed multos foris apud nos ad tentandos homines, vt Paulus ad Ephes. 6. apertè supponit, & Petrus Epistolâ 1. cap. 5. & ante Christum in libro Iob sæpè diabolus dicitur perambulasse terram; estque res extra controuersiam: cur verò in Apocal. dicatur draco ligatus, dicam statim. Aliqua verò dubia nunc occurrunt explicanda.

Primum, an statim post peccatum in cælo commissum omnes ad vnum detrusi sint ad inferos. 58
Respondeo, probabilius esse fuisse, vt & pœnam & locum sibi deputatum experirentur omnes.

An post peccatum commissum statim omnes sint detrusi ad inferos.

Secundum dubium est, an aliqui semper sint in inferno, siue hi, siue illi. Respondeo, probabile multos ibi semper manere; non, vt aliqui putant, ad accendendum ignem, aut torquendos homines, quia ignis à Deo ibi conseruatur, & eleuatur ad eam pœnam, sed ad torquendos saltem aspectu, blasphemiis, &c. possunt enim & signa aliqua formare, quæ ab animabus percipiantur. Deinde, quia, cùm infernus sit proprius eorum locus, non est credendum, omnibus licere egredi inde, & quando volunt redire sed solùm ex dispositione diuinâ cum aliquâ subordinatione, etiam inter se, prout necessium est ad tentandos homines.

An aliqui semper sint in inferno.

An aliqui dæmones exiuerint vel exituri sint ex inferno. Sententia Dominici Cani. Reiicitur à Suario.

Tertium dubium est, an aliqui numquam inde exiuerint, nec exituri sint, nisi in die iudicij. Hoc planè est incertum. Fortasse Lucifer & alij ex his qui peccarunt grauiùs, priuantur eâ quali qualì libertate. Ita Dominicus Canus apud Suarez cap. 17. qui tamen eam reiicit, eò quòd satan, qui censetur esse Lucifer, iuxta probabiliorem sententiam, in Apocalypsi cap. 12. describitur in hoc mundo spiritualiter pugnaturus: & Paulus Ephes. 6. docet aduersus principes nobis esse luctamen, &c. Verùm ego puto, Paulum ibi non intellexisse Luciferum; quia Paulus omnes nos supponit pugnare aduersus eos principes; Lucifer autem in personâ non potest omnes tentare: sufficienter ergo respondetur, si dicatur vel ipsum per suos tentare. quo pacto ad locum Apocalypseos responderi potest, vel omnes etiam inferiores diabolos vocari *principes tenebrarum*, quia omnes dominantur in peccatores. Ideò non tam falsam crederem Cani doctrinam; probabilius tamen videtur quod ipse Suarius docet, iam hunc, iam illum exire, & nullum esse incapacem exitus, nisi forte Lucifer ipse ad tempus; quia ita videtur innui Apocal. 20. dum draco dicitur ad tempus ligatus; nisi iam dicatur ligatus, quia tempore legis gratiæ nocere minùs potest.

59 *Suarij ratio non conuincit.*

Probabilior tamen est eius sententia.

An qui post hominem creatum ex inferno exierunt, numquam redierint. Probabile est, quòd aliquoties illuc descendant.

Quartum, an è contrario aliqui, à quo post hominem creatum exierunt inde, numquam illuc redierint, nec ante diem iudicij redituri sint. Respondeo, & hoc valdè esse incertum. Videtur tamen quemlibet debere aliquoties illuc descendere: nam cùm ob tentandos homines ab ipso Lucifero supremo eorum capite huc mittantur, necessarium est, vt aliquando ad ipsum, sui muneris rationem reddituri, redeant.

An dæmones & animæ possint in inferno locum mutare. Responsio quoad animas. Quoad dæmones.

Quintum dubium, an dæmonibus & animabus liceat intra ipsum infernum mutare loca; an verò in vno semper debeant manere. De animabus incertum; quia verò etiam ea alligatio pertinet ad augendam pœnam, non videntur in eâ omnes futuræ æquales, sed magis vel minùs esse alligandæ pro maiori vel minori culpâ; quoad dæmones verò, ante diem iudicij, cum possint inde exire, probabile etiam est posse eos ibi discurrere huc illucve. Post diem verò iudicij, quia omnes recludentur in inferno, eadem est de illis ac de hominibus difficultas; cui respondendum, vt in puncto de animabus dixi.

Sextum

60 Sextum dubium, an dæmon, qui à iusto in tentatione semel victus est, eo ipso quasi in pœnam detrudatur in infernum, non amplius inde exiturus. Ita affirmat Origenes homil. 15. ad cap. 12. Iosue. Verùm contrarium videtur esse certum; quod ex diabolo Christum tentante manifestè suadetur: semel enim & bis victus adhuc mansit, tertiò tentaturus. Ratio est, quia dæmon facit quantum potest in eâ tentatione; ergo non est cur Lucifer ei succenseat, & in pœnam ipsum statim recludat. Non vtor argumento Suarij, quia scilicet minueretur eorum numerus ad tentandum, essétque in damnum Luciferi: potest enim responderi, quia iusti homines pauci sunt, paucos esse qui eam pœnam mererentur & habere Luciferum innumeros alios, quos substituere posset. Sufficiat prima ratio, cur à Lucifero non detineatur. Cui adde aliam, si vis, quòd non videatur in hoc Lucifer omni modo habere auctoritatem, vt pro libitu queat detinere omnes, aut emittere. sed de hoc paulò pòst. Quòd verò Deus eos dæmones in tentatione victos non recludat, est certo certius, quia quòd vincantur, non est culpa; ea enim in tentatione consistit; at quia tentant, non punit reclusione, ergo multò minùs, quia vincuntur.

An dæmon à iusto victus ad infernum se recipere debeat. Affirmat Origenes. Contrarium tamen suadetur. Suarij ratio non convincit.

Certum est, quòd Deus dæmones in tentatione victos non recludat.

DISPVTATIO VIGESIMASEPTIMA.

De his quæ dæmones circa homines efficiunt, & de eorum republicâ.

SECTIO PRIMA.

Quid dæmonibus circa homines in hac vitâ liceat.

1

Damnati non indigent dæmone tentatore.



NON loquor de damnatis: nam illi, quia iam sunt in malo obstinati, non indigent dæmone tentatore. Pro igne verò non est necessarius dæmon: qui ignis à solo Deo conseruatur, vt paulò antè dixi. Sermo ergo est circa homines in hac vitâ. In quo etiam puncto non loquimur de naturali dæmonum vi: constat enim eum naturâ suâ habere vires, vt possit homines non solùm tentare, sed occidere, torquere, &c. sicut potest vnus homo alterum; & incomparabiliter meliùs, tum quia multò fortior est, tum quia spiritus non potest quidquam ab homine repati: vnde liberiùs, physicè loquendo, actionem exercet. est ergo punctum difficultatis, quid à Deo ei permittatur.

Quid possit dæmon suis viribus naturalibus.

Nomine permissionis potest intelligi facultas positiua ad aliquid faciendum licitè. In hoc sensu dubium non est, Deum hoc modo non permittere dæmoni tentationes: nam cùm in eis grauissimè peccet optando semper malum hominis, seu peccatum, & ad illud directè inducendo; non potest Deus dare illi positiuam licentiam, vt tentatio illa licita ipsi sit. Potest tamen Deus, tamquam Dominus vitæ & necis, dare licentiam dæmoni circa aliquam actionem exteriorem, læsionem v.g. morbum, aut quid simile, sicut fortasse circa Iobum, vt eum leprâ inficeret: in quâ effectione secundùm se consideratâ, & suppositâ Dei licentiâ, diabolus non peccauit, nisi ex nequitiâ suâ adiungendo malum finem, ob quem eam procurauit lepram: sicut si Deus homini daret licentiam vt alterum percuteret; ipse autem percutiens apponeret malum finem illi actioni, quam alioquin licitè ex se poterat exercere.

Quid ei à Deo permittatur.

2

Non dat ei Deus facultatem positiuam ad aliquid faciendum licitè. Potest ei dare licentiam circa aliquam actionem exteriorem.

Ad tentationes ergo dæmonum redeuntes, dicimus, Deum solùm permissiuè ad eas concurrere, sicut dicimus eum concurrere ad omnia alia peccata, non impediendo illa, cùm possit: ita dicimus, Deum, cùm possit impedire dæmones ne hominem tentent, non tamen impedire, sed præbendo illis concursum generalem, vt, si velint tentare, possint; si autem nolint, non tentent. Porrò homines tentari à dæmone, est certò certius, nec oportet in eo puncto hærere. satis id S. Petrus declarauit, *Circuit quærens quem deuoret*, &c. & apud Iobum de se ipse ait, *Circuiui terram, & perambulaui eam*, &c.

Deus solùm permissiuè concurrit ad tentationes.

Homines à dæmone tentari certum est ex Scripturâ.

3 Obijci potest Anselmus ad cap. 15. Matthæi vbi ait, eos qui dicunt, tentationes immitti à diabolo, & non à concupiscentiâ, arguendos Christi verbis, *De corde exeunt*, &c. & Cyprianus apud Suarium num. 23. qui videtur sentire, in lege gratiæ diabolum non posse iam baptizatum tentare. Facilè tamen respondeo, Anselmum solùm velle volitiones & cogitationes malas, vt tales, à voluntate fieri, quæ dat consensum, quo non negat suggestionem dæmonis. Ad Cyprianum fuse ibi Suarez, & concludit, Cyprianum non negasse dæmoni omnimodam potestatem in iustos, sed tantam quantam in alios, eúmque maximè egisse de potestate ad corpora obsidenda.

Obijcitur Anselmus, & Cyprianus.

Respondetur Anselmo, & Cypriano.

Verùm dubitari posset, cur Deus sciens hominem debilem esse, permittat illum à tam potenti hoste tentari. Respondetur, Deum habere iustissimas caussas, cur id faciat. Prima, vt in multis occasionibus appareat efficacia gratiæ, dum homines fragiles ea roborati fortissimos dæmonum superant incursus. Secunda, vt misericordia Dei in hos potiùs quàm in illos elucescat, illos tenendo ne cadant, hos permittendo cadere. Tertia, vt homines ex tentationibus maiorem habeant occasionem meriti. Quarta, vt sint magis semper soliciti. Quinta, vt ad Deum frequentiùs recurrant. Similes multæ inueniri possunt rationes; quæ tamen solùm probant, Deum iustè potuisse id permittere; nam, si voluisset contrarium, habuisset fortè tot aut fortè plura motiua.

Cur Deus hominem tam debilem permittet tentari à tam potente hoste. Caussa prima cur id faciat. Secunda. Tertia. Quarta. Quinta.

Aduertendum tamen est, post originale iam esse nouam caussam, ob quam Deus permittat nos tentari, ipsum scilicet peccatum; quomodo etiam quodlibet actuale peccatum potest esse caussa, vt Deus in pœnam illius permittat nos secundò & tertiò, &c. tentari.

Post originale est noua caussa, cur nos tentemur.

4

Rogabis Primò, quomodo Deus dicatur etiam tentare, cùm dixerimus tentationes esse malas.

Cur Deus dicatur tentare.

malas. Respondeo, tentationes duplices posse esse: vel ordinatas ad malum, & cum animo vt illud fiat, apponendo etiam actiones ex se malas; qualis est exhortatio ad malum exemplum, & similes. Has dicimus non posse à Deo nec quidem amari, sed solùm permitti. Alias verò esse ex se bonas; quales sunt labores & afflictiones, quas Deus potest positiuè permittere, non animo vt fiat peccatum, sed vt magis mereamur, magis probemur, &c. hoc modo tentauit Deus Abrahamum, præcipiendo illi sacrificium filij, quod, Deo dante ius in vitam filij, licitum erat. Iuxta hanc item explicationem intelligenda sunt Scripturæ loca, quæ dicunt, Deum tentare; iuxta primum verò modum tentationis intelligenda alia quæ è contrario dicunt, Deum neminem tentare.

An omnes tentationes, quæ in nobis sunt, veniant à dæmone.

Rogabis Secundò, an omnes tentationes, quæ in nobis sunt, veniant proximè à dæmone. Dico *proximè*; nam remotè, quatenus primò dæmon tentauit Heuam, & inde quasi omnes secutæ sunt, etiam quæ sunt à concupiscentiâ, non est dubium, esse à dæmone. Quæro ergo, an, quandocumque quis peccat, illa tentatio seu cogitatio ad peccandum inclinans sit aut excitata à dæmone, aut saltem, si ex carne ipsâ excitata est, vtrùm sit à dæmone aucta, ita vt semper sit caussa consensus. In hac difficultate

5

Independenter ab vllâ tentatione dæmonis potest quis peccare.

Dico Primò, Independenter ab vllâ tentatione dæmonis potest quis peccare: nam etiamsi omnes essent in inferno, possem ego irasci in illum qui me vexat, possem comedere carnes die Veneris, & sic de aliis peccatis. Ratio est manifesta, quia voluntas est ex se libera, &, proposito obiecto indifferenti, potest se ad hanc vel illam partem determinare pro libitu. in quâ resolutione nulla est difficultas.

Non possumus ex tentationibus deprehendere diabolum ibi aliquid efficere.

Dico Secundò, Vix nos possumus, per se loquendo, ex tentationibus deprehendere ibi diabolum aliquid efficere: quod enim homo famem habeat die Veneris, naturale est; & quòd viso cibo excitetur illi appetitus, etiam naturale est: neque inde potest de diabolo quidquam inferri. Idem dico in ordine ad alias tentationes iræ, luxuriæ, &c.

Dubium est, an omnes tentationes à dæmone veniant.

Dico Tertiò, Ob rationem præcedentem valdè dubium est, an omnes tentationes à diabolo veniant: &, absolutè loquendo, puto probabilius, multas de facto non venire, sed sæpè voluntatem consensisse, antequam diabolus possit quidquam aduertere. Ita D.Thomas 1. par. qu. 114. art. 3. estque Chrysostomi, & aliorum apud Suarium num. 18. Et fortè ex his, quæ nos diximus suprà de secretis cordium, putaret quis certam omnino esse hanc secundam conclusionis partem: nam nos sæpè multa mente volumus, quæ diabolus non cognoscit. Iam ego v.g. volo cogitare de tali & tali obiecto, ad quod nullo modo determinor ab aliquâ propositione externâ, è quâ diabolus dignoscat actum; sed quia species sunt aliquo modo connexæ, & ex duabus excitatis, ego per voluntatem liberam diabolo ignotam applicui intellectum ad vnum potiùs quàm ad aliud; tunc autem si in eo obiecto cogitato appareat aliqua ratio boni, ratione cuius voluntas hîc & nunc vel habet complacentiam in eo obiecto, etiamsi moraliter malum sit; vel indignatur alteri cuius recordatur, vel variè reflectendo supra se superbit. Vix potest explicari in talibus peccatis, quomodo potuerit diabolus agnoscere, me de eo obiecto cogitare; multò autem est difficilius, quomodo ab ipso hîc & nunc sint excitatæ tales species; ergo non omnes tentationes ab eo proueniunt. Idem est, quando quis audiens concionem v.g. ad quam diabolus non impulit, sed potiùs fortè auertere conabatur, ex vno verbo ex se bono audito aliud cogitat, vnde ad peccatum mouetur: non enim potest dici, vel quòd diabolus præuiderit eam cogitationem in hoc surrecturam, multò minùs quòd instigauerit concionatorem, vt tale verbum diceret. Et similes possunt multi casus excogitari, vbi præter expectationem dæmonis tales insurgunt tentationes, aut (ne faciamus quæstionem de nomine) committuntur peccata sine vllâ tentatione ab extrinseco.

Sic sentit D.Thomas, Chrysost.

6

Sæpè aliunde quàm à diabolo oritur tentatio.

Confirmatur exemplo de concione.

7

Ratio vniuersalis conclusionis.

Ratio vniuersalis est, quia diabolus, etsi valdè sit attentus, & optet vt nos in omnibus delinquamus; non tamen potest omnia in futurum præuidere, nec ita infallibiliter de cogitationibus diuinare, vt statim sit paratus omnes cogitationes insurgentes fouere, aut omnes excitare de nouo. Fateor, quando res diu est præcocta & præmeditata, tunc semper dæmonem ex indiciis multis deuenire in cognitionem eius rei quam homo animo voluit, & tunc posse vrgere fortiter illum vt consentiat, in aliis etiam multis occasionibus ipsum per se mouere, aut excitare tentationem.

Quo pacto fiant tentationes internæ

Si verò modum quæras quo id faciat; respondeo, Si tentatio sit interior, fit excitando species materiales per humorum commotionem, vt producatur in phantasiâ cognitio de eo obiecto, & hinc in intellectu, ac per eam cognitionem voluntas quasi trahatur ad amandum illud; immediatè enim non potest ipse caussare cognitionem, multò minùs potest ipsum actum peccati efficere, pro vt somniarunt aliqui hæretici: nam si ipse in nobis peccatum produceret, non nos peccaremus, vtpote libertate carentes, sed solus ipse, ideoque solus ille deberet puniri.

quomodo externa.

Si verò tentatio sit externa, potest in primis imitari iam hoc iam illud obiectum, ex cuius visione in nobis insurgit tentatio, potest item formare voces, quibus ad peccatum inducat. Hic tamen modus tentandi valdè rarus est.

Alius modus dæmonis tentandi homines.

Potest item per alium hominem illum commouendo, vt mihi det occasionem iræ, vt mihi persuadeat malum, vt suo exemplo me prouocet: quo casu duos tentat dæmon, vnum immediatè, illum qui dat occasionem; & mediante illo alterum: vtrumque enim finem potest simul intendere, quia in vtroque inuenit peccatum quod ipse auidissimè quærit.

Tertius modus.

Potest item solùm tentare alterum, qui commouetur ad peccatum: nam aliquando agnoscit alium ex bonâ actione meâ sumpturum peccati occasionem; tunc me ad eam actionem inclinat, non vt me tentet, quia in eâ ego non pecco, sed vt alius cadat. hoc ipsum idem in vnico homine respectu diuersarum actionum contingit: inducit enim illum ad aliquod opus ex se bonum, è quo suspicatur hîc & nunc malum aliud graue occasionem sumpturum; inducit ergo ad bonum, vt eliciat malum: non enim multum curat, si fiat vnum aut alterum bonum opus, dummodò tandem

dem peccatum graue eliciat. Dico *graue*, quia vix ille vel indirectè inducet ad opus aliquod bonum, vt solùm posteà vnum veniale consequatur, nisi speret ex illo veniali secuturum posteà aliquod mortale: plus enim putat se amittere in vno opere bono, quàm in veniali lucretur: nam gratia per illud non minuitur, multò autem minùs amittitur tota. Probabiliter autem reputat maius malum suum, dari illi homini occasionem augendi coronam gloriæ pro totâ æternitate, quàm vt leuem culpam facilè condonabilem committat.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm ad dæmones pertineat infligere hominibus pœnas.

An pœna inferni infligantur à dæmonibus.

8 CIRCA primum duo possunt quæri. Primum, an pœnæ inferni infligantur à dæmonibus. Sed huic respondimus suprà negatiuè, & dæmones solùm vel exprobrando hominibus sua peccata, vel alio modo accidentariam tantùm eorum pœnam posse augere: deferunt etiam animas damnatorum ad infernum, & fortè eas detinent ibi ne moueantur.

An pœna huius vitæ infligantur à dæmonibus.

Secundò quæri potest de pœnis huius vitæ, vtrùm infligantur hominibus à dæmone. Pro quo aduerte, dæmonem dupliciter posse dolores infligere, vel vt inducat ad peccatum iræ, blasphemiæ, impatientiæ, &c. vel vt peccata præcedentia puniat etiam in hac vitâ. Hoc posito, dico, Deum posse non solùm dæmoni permittere, vt eos dolores infligat, etiamsi homo non peccauerit, sed etiam positiuè id mandare, non quidem vt id faciat animo inducendi in peccatum (hoc enim esset illi mandare peccatum) sed vt simpliciter hominem affligat, Deo ipso bonum in eâ afflictione finem intendente.

Potest Deus immittere afflictionem in hominem, etsi is non peccauerit;

9 Potest enim Deus illum eumdem dolorem positiuè immittere in hominem, etiamsi hic non peccauerit: nam, vt supremus Dominus habet ius taliter hominem torquendi, potestque multa habere iustissima motiua, vt sæpè diximus: si ergo potest per se eos dolores immittere, à fortiori poterit etiam positiuè vti instrumento dæmonis: nam licet fortè dæmon ei executioni apponat malum finem, vt paulò antè diximus, hoc tamen est præter intentionem Dei; & fortasse hoc modo Deus non solùm permisit, sed etiam licentiam positiuam concessit satanæ ad caussandam lepram in Iobo, cæcitatem in Tobiâ.

& mandare dæmoni vt affligat homines ob peccata.

Hinc constat, maiori iure Deum posse mandare dæmoni, vt affligat homines in pœnam peccati: nam & tunc eodem iure gaudet Deus in illum, quo in non peccatorem, vt diximus, & adhuc nouo & speciali titulo ratione peccati; imò præcipere etiam potest dæmoni motiuum infligendi: est enim in se licitum, velle pœnas illas infligere in executionem iustitiæ vindicatiuæ. Hæc quoad potentiam Dei vtendi dæmone tamquam ministro.

Sæpè Deus vtitur ministerio dæmonum in pœnis infligendis.

Dicendum nunc quid de facto fiat. In quo certum est, sæpè dæmonum ministerio Deum vti in infligendis eis pœnis. quod ex libro Iob & Tobiæ manifestè constat. Nam illum diabolus spoliauit bonis, oppressit filios & filias, &c. & occidit septem primos Saræ maritos; &c. Quod facile etiam in multis aliis locis probari potest; sed in re omnino certâ hæc sufficiant.

An omnes pœna huius vitæ fiant ministerio dæmonum.

Potest autem id in dubium verti, an omnes pœnæ, quæ in hac vitâ infliguntur, semper fiant ministerio dæmonum, an interdum bonorum Angelorum. Quæstio est problematica; probabile tamen, sæpè Deum vti bonis Angelis, vt in subuersione Sodomæ & Gomorrhæ communiter docetur: & multi ita sentiunt de Angelo qui occidit primogenita Ægypti. Ratio est, quia vtrumque est licitum: & licet punitio committi soleat infimis personis, sæpè tamen etiam honestissimis. Sic Salomon per Banaian supremum militiæ caput curauit Ioabum puniri, seu occidi; & alibi passim quid simile contingit; cur ergo Deus id non aliquando faciet, etiam per Angelos, quod & ipse per se, si vellet, sine vllâ indecentiâ facere potest? 10

Sæpè dæmon non per se immediatè pœnas exequitur.

Circa pœnas verò aduerte, dæmonem non sæpè per se immediatè illas exequi, sed id vel per bestias; vt creditur adduxisse leonem ad occidendum inobedientem Prophetam; & vrsos contra pueros, qui illuserunt Eliseo; vel per homines eos incitando ad occidendum alium, aliámve inferendam vim. Quo casu, licet Deus positiuè dedisset licentiam vt occideret, non tamen vt id faceret instigando alium, quia ille instigatus tunc peccauit; ergo quòd eo medio vsus sit diabolus, fecit ex permissione diuinâ, non ex positiuâ licentiâ.

An diabolus ex peccato habeat ius in peccatorem.

Vltimò dubitari potest, an diabolus ex peccato habeat ius in peccatorem. Respondeo, ex naturâ rei non habere, quia nec dæmon offenditur per peccatum, nec homo est ex se illi subiectus; ergo illud ius solum est ex permissione diuinâ ad eam punitionē, iuxta paulò antè dicta.

SECTIO TERTIA.

De republicâ & ministeriis dæmonum.

Quomodo quæstio præsens intelligi debeat.

RESTAT, vt de republicâ dæmonum nonnihil dicamus, & quidem non ago de inæqualitate naturali & ordine in perfectione propriâ: si enim qui cecidêre, fuêre inter se diuersi, eamdem diuersitatem semper retinebunt. Sermo ergo est de morali coordinatione, an vnam rempublicam constituant, habeantque vnum supremum caput, & vnde id proueniat. 11

Assertio Prima. Dæmones habent vnum supremum caput. Probatur ex Scripturâ.

PRIMÒ DICENDVM EST, ex communi omnium ferè Theologorum, eos habere vnum supremum caput. qui videtur fuisse sensus omnium Iudæorum; ideò Matth. 12. dixerunt, *In Beelzebub principe dæmoniorum eijcit dæmonia:* vbi & principatum & virtutem ad eliciendos dæmones inferiores illi tribuerunt; & Christus ipse insinuauit supponendo regni ius in Beelzebub, *Quomodo stabit regnum eius?*

Assertio Secunda. Principatus non conuenit Lucifero ex solâ maiori perfectione naturali. Probatio Suarij non vrget D. Thomam.

SECVNDÒ DICENDVM EST, hunc principatum non conuenire Beelzebub, seu Lucifero, ex solâ maiori perfectione naturali, vt fusè Suarius cap. 21. contra S. Thomam ostendit. Primò, quia, si Angeli creati fuissent in purâ naturâ, sequeretur, tunc etiam Luciferum futurum eorum principem. quod videtur absurdum. Huic tamen argumento respondebit diuus Thomas concedendo sequelam, negandoq;

fore tunc maius absurdum in eâ prælatione Luciferi quàm iam sit. Quod P. Suarius non probat, licet alias adducat rationes, probantes in vtroque casu non futuram eam prælationem. quod aliud longè argumentum est.

12 *Probatur Secundò melius.* Meliùs ergo Secundò argumentatur, quia in aliis speciebus & rebus perfectioribus non datur talis superioritas ex solâ maiori perfectione; alioquin etiam nunc Angelus esset hominis caput, quia est illo perfectior. Nec obest quòd D.Thomas dicit, cælos, quia perfectiores, influere in inferiora: non, inquam, obest, quia (vt benè Suarius notat) dubius valdè est ille influxus omnium cælorum; & licet concedatur, ex solâ actione physicâ prouenit, quæ est disparata in ordine ad prælationem. Addo ego, cælos non esse perfectiores homine, leone, &c. sed incomparabiliter imperfectiores; ergo non benè inde trahitur instantia, cùm potiùs possemus nos contra D. Thomam argumentari, Homo est perfectior cælo, & non habet ius dominij in illud, ergo maior perfectio non dat tale ius.

Probatur Tertiò. Tertiò, nam ea prælatio ex naturâ rei non potest prouenire, nec quia vnus Angelus ab alio pendeat: nec secundò, quia vnus sequatur alterum vt regulam moris; nam omnes sequuntur naturale dictamen: nec tertiò, quia obedire ei teneatur inferior; hoc enim negatur à me, nisi aliunde probetur. Nec Quartò potest ea potestas poni in eo, quòd physicè diabolus tamquam perfectior in naturâ possit eos cogere siue iure, siue iniuriâ, hoc, inquam, dici non potest: nam, vt benè Guilielmus Parisiensis apud P.Suarium, possent tunc omnes simul conuenire, & vi ipsum Luciferum cohibere, aut includere.

Esto Lucifer esset nobilior ceteris, posset ab illis simul detineri.

13 *Hanc rationem proximam non benè reiecit Suarius.* Hæc ratio non placuit P.Suario: putat enim, eo ipso quòd Lucifer sit diuersæ speciei, non posse omnes inferiores Angelos etiam simul sumptos illi resistere, aut detinere corpus, quod ab ipso mouetur: nam licet multitudo agentium iuuet ad perfectiorem effectum intra eamdem speciem; non tamen vt resistatur alteri agenti ex se essentialiter perfectiori, & in superiore specie constituto.

Confirmatur ratio Guilielmi. Mihi tamen optima videtur ea Guilielmi ratio; & arbitror à P. Suario non reiici, consequenter ad principia propria etiam in hac materiâ de Angelis: ipse enim expressè ait, virtutem Angeli etiam superioris esse limitatam in ordine ad mouenda corpora, ideoque tam magnum posse esse corpus, vt non possit sursum ab Angelo eleuari. Vnde euidenter argumentor, Illa multiplicatio resistentiæ & grauitatis licet tota sit eiusdem speciei, efficit vt virtus superior Angeli non possit totum corpus illud eleuare, licet possit mediam partem illius: ergo à fortiori multiplicatio resistentiæ ex parte ipsorum Angelorum efficiet, vt ab altero Angelo etiam specie perfectiore non possit superari. Patet consequentia à fortiori, quia, vt diximus, plus excedit Angelus inferior grauitatem vnius indiuisibilis materialis aut arenulæ, quàm Angelus superior excedat inferiorem; ergo, si arenæ multiplicatæ resistent Angelo, à fortiori Angeli multiplicati resistent alteri Angelo perfectiori. Ergo tot Angeli poterunt detinere vnum corpus, vt superior non possit illud naturaliter mouere.

Refellitur Suarez ex suis principiis.

14 *Ratio pro argumento.* Et ratio videtur esse manifesta, quia sine dubio, quò maior est resistentia, etiamsi sit inferioris ordinis, maiorem per se requirit virtutem vt vincatur. Quod ex terminis patet: vnde licet homo sit superioris ordinis quàm canis, non propterea poterit quoscumque simul sumptos superare; nec leo poterit omnes etiam mures simul sumptos vincere; ergo nec Lucifer posset detinere vnum Angelum in loco, si ceteri eum traherent: imò nec ipse posset se mouere, si omnes ei impetus diuersos imprimerent, quia ad eos omnes simul expellendos, aut contra eos operandum, maior virtus requiritur, quàm vt contra vnum. Potest fortasse P. Suarius ex solâ superioritate specificâ probare, vnum contra vnum fortiorem esse superiorem; at tantæ esse perfectionis, vt simul omnes possit (licet fortè id alicui creaturæ non repugnet;) de facto tamen conuenire Lucifero non dicitur, nisi purè diuinando. Constet ergo bonam esse eam rationem Guilielmi.

Replica Suarij refellitur.

Confirmatur conclusio. Vrgeri autem potest eadem pars, quòd scilicet ea potestas non consurgat ex maiori vi physicâ. Nam Lucifer alias qualitates, siue contrarias, siue conformes, non potest in Angelis producere; per motum autem localem parum declaratur eius imperium, quia non posset, nisi manendo iuxta alium, eum tenere in loco; tunc autem ceteri possent ire quò vellent, præterquam quòd ea ligatio est valdè exigua materia dominij aut iurisdictionis.

15 *Probatur vlterius conclusio, ex maiori perfectione non venire dominium.* Quartò absolutè probatur, ex maiori perfectione non prouenire dominium, quia alioquin quilibet Angelus esset subditus superiori; vnde infimus tot haberet superiores, quot habet Angelos perfectiores se. quod sine dubio est absurdum.

Probatur Quintò. Quintò, post diem iudicij cessabit omnis potestas Luciferi, vt Glossa ait ad locum 1.Cor.15. & videtur indicari ab Augustino lib. 83. Quæstionum, qu. 69. suffragaturque ratio: nam tunc cessabunt omnes tentationes, ministeria, &c. at tunc retinebit perfectionem naturalem maiorem, ergo in hac solâ non consistit superioritas.

Assertio Tertia. Ea prælatio habet inadæquatum fundamentum in maiori excellentiâ. DICENDVM ergo TERTIO, eam prælationem habere inadæquatum fundamentum in maiori excellentiâ; vt sicut quando rationales personæ in vnam conuenturæ sunt rempublicam, connaturalius est illum præesse, qui est omnibus aliis aptior. quod constare videtur ex ipsis terminis, ita ex hoc capite bona congruentia desumitur, vt, datâ eâ formâ reipublicæ, ita fiat: quòd verò

16 *Quæstio, cur dæmones debuerint coalescere in vnam rempublicam.* dæmones debuerint in rempublicam coalescere, potuit ex diuinâ ordinatione id præcipiente; vel quia per se est rationi conforme, vt etiam mali vnum habeant caput, licet fortè ipsi abutantur eâ iurisdictione; vel quia ad probandos homines ita expediebat, non quòd Deus intenderet homines peccare, sed probare, eo modo quo diximus suprà à Deo esse posse tentationes; vt ergo id sine tantâ turbatione fieret, potuit Deus velle eos in vnam rempublicam conuenire; vel denique ad vitanda grauia peccata, quæ, si cuilibet dæmoni liceret alteri contraire, sequi possent; vel denique habere potuit alios multos fines;

nes; mihi enim sufficit ostendere obiectum quasi materiale volitum, scilicet constituere rempublicam, esse ex se bonum: tunc enim Deo id licebit facere, fines autem benè sciet, quos debeat apponere; in eâ autem republicâ probabile est Deum præfecisse illis Luciferum. Addi potest congruentia, quia, sicut in peccato seducti sunt ab illo, ita Deus meritò ipsos in pœnam eidem subiecit.

Congruentia pro assertione.

Replica reiicitur.

Neque obest, quòd Lucifer grauiùs peccauit, vnde potiùs debebat fieri subditus aliis: hoc, inquam, non obest, quia in aliis pœnis ipsi compensatur abundè; in hoc autem puncto omnium aliorum punitur stultitia, quòd Deum præ Lucifero secuti sint. Et in hac sententiâ videtur fuisse D. Thomas, qui qu. 109. art. 2. in corp. in diuinam sapientiam id etiam refundit. Ex quo capite intulimus suprà, eum ceteros seduxisse.

17 *Assertio Quarta. Facilè consenserunt dæmones in Luciferi principatum. Probatur Primò. Secundò.*

Dicendvm Qvartò cum eodem D. Thomâ, consensisse facilè ipsos dæmones in eum Luciferi principatum; quia cùm omnes conueniant in odio erga Deum & homines, facilè consenserunt in subiectionem erga illum, quem ad eum finem consequendum iudicant & potentiorem & aptiorem. Prætereà, cùm experti essent se à Lucifero seductos, facilè poterant suspicari, ipsum posse multa sibi suggerere ad decipiendos homines, quæ soli non assequerentur. Hæc tamen ratio in nostris principiis, quòd seducti non sint, sed exemplo solo moti, non videtur subsistere. Tertiò, vt de Deo se quodammodò vindicarent, Luciferum quasi suum Deum, vero Deo spreto, colere voluerunt, ei obediendo, non Deo. Vnde ex hoc capite fit mihi satis probabile, etiam Deo nihil præcipiente, sed solùm permittente, ipsos illum in suum principem elegisse.

Tertiò.

Assertio Quinta. Præter Luciferum sunt alij superiores subordinati.

Hinc dicendvm Qvintò, præter ipsum Luciferum esse alios subordinatos superiores particulares, ab ipsomet Lucifero designatos: si enim semel ipse fuit caput illorum, habuit eam potestatem delegandi alios loco sui. Neque in hac designatione, concessâ semel superioritate in Lucifero, vlla est difficultas, aut necessarium est aliam caussam designantem quærere.

An ita sint distributi dæmones, vt vnus sit ad tentandum in vno vitio, alter in altero.

Illud posset in dubium reuocari Primò, an ita distributi sint dæmones, vt vnus sit ad tentandum in vno vitio, alter in altero. Sic videntur sensisse Origenes & Hieronymus apud Suarium num. 27. Verùm res est incerta, & oppositum videtur probabilius, scilicet quemlibet dæmonem vbi est tentare ad omnia vitia; sicut è contrario vnus Angelus custos excitat ad omnia opera virtutis.

18 *An cuilibet homini adsit vnus dæmon. Obiectio. Respondetur Primò.*

Secundò dubitatur, an cuilibet homini adsit vnus dæmon. Respondetur ex communi consensu affirmatiuè. Vide Suarium num. 30. Dices, Non sunt tot dæmones ex inferiori ordine, quot sunt homines; ergo non potest habere quilibet suum tentatorem.

Respondeo Primò negando consequentiam: nam etiam ex ordine supremo facilè se applicabunt ad tentandum ex odio in Deum & homines. Secundò dico antecedens esse dubium; maximè si loquamur de hominibus vnâ vice existentibus: fortasse enim plures ceciderе Angeli ex infimo choro. Dico *de hominibus vnâ vice seu simul existentibus*: nam, mortuo homine, dæmon illius tentator potest alium qui nascitur tentare.

Secundò.

Tertiò dubitatur, quando incipiant assistere, & quando cessent. Communiter dicitur à puncto conceptionis, quod mihi dubium est, an non sufficiat à natiuitate: si enim contra prolem aliquid etiam est moliendum, nónne sufficit dæmon tentans matrem? Cur autem Angeli boni ab eo puncto incipiant, dixi suo loco: quoad cessationem verò dicendum, si homo in gratiâ decedat, à puncto mortis diabolum recedere, quia iam homo ille est in statu incapaci peccati: quòd si ad Purgatorium anima ferenda sit, probabilius est id fieri ministerio bonorum Angelorum; si verò in peccato moritur, tunc non eam deserunt, quousque in inferno eam collocant.

Quando incipiunt assistere, & quando cessent.

Quartò dubitatur, an in vitâ aliquamdiu abscedant dæmones. Duplex est ibi sensus: vnus, an aliquando cessent tentare: & in hoc nulla est difficultas, quia experientia ostendit, nos non tentari actu semper. Alius sensus est, an physicè, seu localiter, inde discedant. Res est incerta: quod enim aliqui dicunt eos abscedere, quando vincuntur, iam est suprà refutatum; quòd verò Deus misertus hominis id mandet, non videtur esse ad rem: sufficit enim, si eum impediat, ne nos tentet. Probabile tamen est abesse, quando vident nullam occasionem esse tentandi proximam: possunt enim pro libitu huc illùcve excurrere; nec constat eos esse tunc specialiter impeditos. Fortasse etiam ex voluntate Luciferi, aut alterius sibi prælati, aliquando recedunt ob aliud maius commodum, quod inde expectant.

19 *An in vitâ aliquamdiu abscedant dæmones. Duplex sensus quæstionis explicatur.*

Probabile est, dæmones à nobis abesse, dum nullam vident occasionem tentandi.

Vltimò dubitatur, an, præter priuatos dæmones assignatos cuilibet personæ, sit etiam vnus aliquis specialiter deputatus pro totâ vnâ Religione, vel prouinciâ, republicâ, monasterio, &c. cui ceteri ibi teneantur obedire. Respondetur, probabilissimum esse ita contingere: sic enim magis Lucifer imitatur regimen Dei, quod ipse maximè affectat. Conducit etiam id, vt meliùs inter se conueniant omnes dæmones, qui diuersas eas personas tentant. Tunc autem etiam illi, qui præsunt immediatè, solent vel hunc vel illum tentare, aliquando dirigendo alios, prout credunt magis expedire ad inducendos homines in peccata: cui fini tam sunt ipsi toti intenti, quàm deberemus nos ad illis resistendum esse parati.

20 *An sint dæmones speciales pro totâ Religione, prouinciâ, republicâ, &c. Soluitur quæstio.*

Deus nos ab eorum laqueis expeditos sanctorum Angelorum societate æternùm iubeat gaudere. Et hæc tam de bonis quàm de malis Angelis dixisse sufficiat.

TRACTATVS
DE
OPERE SEX DIERVM.

Vbi ſtatus innocentiæ exactè declaratur.

1 ICET *D. Thomas hunc tractatum inter quæſtiones de Angelis poſuerit, communiter tamen ab omnibus ſeorſim, & poſt diſputationem de illis, traditur; quem ordinem nos etiam ſequemur. Aduerto tamen, à me in Philoſophiâ multa eſſe tractata quæ huc videntur ſpectare; nihil ex ibi dictis repetam hîc, ſi nouum aliquid occurrerit, inſinuabo breuiter. De cetero, non eſt animus varia teſtimonia & explicationes ac ſenſus locorum Scripturæ coaceruare, ſed ſuccinctè & ſcholaſticè rem expedire.*

DISPVTATIO VIGESIMAOCTAVA.

De his quæ communia ſunt toti operi ſex dierum.

VIA multa omnibus diebus communia occurrunt tractanda, ſingularem de illis diſputationem inſtituo; de ſingulis diebus in particulari poſteà acturus.

SECTIO PRIMA.

Quædam ſuppono.

QVIA de creatione cæli & terræ agendum nobis eſt, breuiter aliqua de creatione in communi præmittenda erunt.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid denotet τὸ ex nihilo *in definitione creationis.*

CREATIO definitur communiter, productio rei ex nihilo. Circa quam vltimam particulam obſeruo, per eam non denotari debere præcedere carentiam ipſius rei ante eius productionem non ſolùm realiter, ſed nec naturâ; imò hoc vltimum repugnare in terminis, ſcilicet vt in eodem inſtanti reali, in quo eſt aliqua res priùs naturâ, detur negatio illius, in Phyſicis & alibi probaui. Nunc aduerto, haud ita benè ab aliquo probari, mundum, vllámve aliam creaturam, non potuiſſe eſſe ab æterno; eò quòd creatio debet ſupponere priùs nihilum ſui, quia creatura fit de non creaturâ; non poteſt autem priùs naturâ illud nihilum præcedere, ob rationem immediatè à nobis traditam; ergo tempore, ergo realiter: atqui, ſi realiter præceſſit carentia creaturæ, non potuit hæc eſſe ab æterno. Aduerto, inquam, haud ita benè hæc dici; fit enim vna quæſtio de nomine circa illam vocem *ex nihilo*, & datur illi ſignificatio ſingularis, vt inde probetur poſteà intentum. Vt ergo quæſtioni de voce omne filum præcidamus, ſi in eo ſenſu accipit hic auctor τὸ *ex nihilo*; tunc dicam, non eſſe de ratione creationis rigoroſæ vt fiat ex nihilo, ſed ſolùm, vt non fiat ex præſuppoſito ſubiecto, & contingenter exiſtat.

Creatio non requirit præuiam rei carentiam.

2

Ex eo quòd creatio debeat ſupponere nihilum ſui, mundum non potuiſſe ab æterno eſſe, malè quidam probat.

Secundò, contra eam rationem, quòd creatura fiat ex non creaturâ, vrgeo obiectionem quam ipſe auctor ſibi opponit, ſequi ſcilicet inde, etiam Filium & Spiritum ſanctum præſuppoſuiſſe ante ſe realem carentiam ſui, & conſequenter non eſſe ab æterno. quod eſt hæreticum. Sequela verò probatur, quia etiam filius producitur de non filio, ergo præceſſit *non Filius*: atqui ſolùm naturâ non potuit præcedere carentia Filij; quia, vt paulò antè dixi, in eodem inſtanti reali quo datur forma, non poteſt eſſe pro vllo priori vera carentia illius; quæ ratio etiam in diuinis locum habet; ergo realiter præceſſit negatio Filij. quod eſt hæreticum. Huic obiectioni reſpondet auctor negando ſequelam; quia cùm de eſſentiâ filij ſit exiſtentia, non poteſt in ipſo nuda eſſentia ſecundùm ordinem naturæ prior eſſe exiſtentiâ; ac proinde nec eius productio habere poteſt pro termino *à quo* non eſſe Filium, ſed potiùs eſt nuda & ſimplex emanatio ſine termino *à quo*; vnde dicunt Patres, Filium non eſſe ex non entibus,

Reijcitur ſecundò illa probatio.

3

Reſponſio auctoris illius ad obiectionem.

Refutatur responsio. entibus, sed ex essentiâ Patris. Hæc tamen solutio non videtur sufficiens: nam licet Filius non sit purè de nihilo, quia est de essentiâ Patris; sine dubio tamen est suo modo de non Filio: nam essentia eo modo quo concipitur vt prior, vel vt principium *quo*, respectu Filij, non est propriè Filius. & quo ad hoc eadem planè ratio est in creaturis: nam quando in instanti, quo anima rationalis v. g. creatur, & producitur intellectus distinctus (suppono nunc distingui) vel ponamus exemplum certum in omni sententiâ, quando Angelus in primo instanti fuit productus, producta est etiam gratia: de huius autem productione non potest tunc dici, *Gratia est producta de nihilo*; & tamen certum est, priùs naturâ non concepi am ibi gratiam, & suo modo debere dici; *Producta est de non gratiâ, seu de non grato*, hoc est de subiecto. quod consideratum secundùm eam rationem, quæ in eo præsupponitur vt caussa ad gratiam, non concipitur habere gratiam. Et idem dico de creaturâ ab æterno, non posse dici nisi secundùm quid, & quasi ratione nostrâ præcessisse nihilum illius, etiamsi realiter non sit producta è præsupposito subiecto; ergo adhuc retinet suam vim obiectio suprà posita contra eam doctrinam.

4

Responsio ad nostram obiectionem: ea reijcitur. Dices Primò, si est bona, tunc nimium probat, scilicet Verbum esse creaturam; quia fit ex præsupposito subiecto. Respondeo; Verbum non fieri ex subiecto, produci tamen ex essentiâ diuinâ, quæ magis est intrinseca Verbo, cùm identificetur illi, quàm subiectum sit intrinsecum formæ ex illo eductæ; ideò Verbum generatur, non creatur; quia semper priùs naturâ præsupponit aliquid sui, quod non habet Angelus, materia prima, ceteraque quæ rigorosè creantur.

5

Responsio alia reijcitur. Dices Secundò, Ergo saltem Filius erit creatura, eo sensu quo forma quæ generatur ex materiâ dicitur creatura; quia etiam eo modo, sicut forma producitur de non formâ, ita Filius producitur de non Filio. Respondeo negando consequentiam: nam formæ essentia est verè producta, & subiectum verè creatum; at natura, seu essentia Filij, de quâ quasi è subiecto ratione nostrâ generatur, non est quid productum, nec creatum, sed ens à se; vnde & Filius nec dicitur, nec est creatura: at hoc totum independens est à puncto præsenti, in quo versamur: nam etiamsi ab æterno fuisset productus equus, licet conuenisset cum Verbo in eo quòd non præcessisset nihilum illius, sicut nec Verbi; at materia prima equi, quæ est subiectum & forma ipsa, verè fuissent productæ, & consequenter essent veræ creaturæ, vna in sensu rigoroso & philosophico, altera in communi & Theologico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Solæ res independentes à subiecto sustentationis creantur.

CVM dixerimus *τὸ ex nihilo* solùm significare negationem concursus subiectiui, non verò prioritatem aliquam carentiæ ipsius rei creatæ, manifestè inde sequitur, solas eas res, quæ sunt independentes à subiecto vt à caussâ materiali, propriè creari; ideoque formas omnes materiales initio mundi non creatas propriè, sed eductas fuisse, quia etiam tunc productæ sunt dependenter à subiecto, vt à caussâ materiali; ita enim earum natura exigit. *Quænam propriè creentur.* 6

In quo puncto P. Suarez in Metaphysicâ disp. 15. sect. 3. concedens formam cæli dependere verè & realiter, vt à caussâ, à suâ materiâ primâ; nihilominùs tamen addit, materiam cæli eadem actione quâ producitur informari, quatenus eâdem actione forma cæli producta est, non verò præcedere neque naturâ, non solùm sub verâ priuatione, sed neque quasi sub priuatione; vnde non admittit formam cæli educi, assignat autem differentiam inter formam corporum incorruptibilium & formam elementorum, licet hæc etiam in eodem instanti reali cum suâ materiâ creata sit initio mundi. Differentia verò ea est, quòd formæ illæ sint debitæ materiæ, id quod non habet forma elementi. Hæc doctrina non omnino placet. *P. Suarez sententia de influxu cæli in suam formam.*

Non placet Primò. Primò, quia si materia cæli influit materialiter in formam suam; ergo repugnat, vt per eamdem actionem & forma & materia producatur: nam eius actionis, quæ est productio formæ, debet etiam materia esse principium: actio enim & passio in sententiâ P. Suarez sunt idem realiter, & materia est caussa passionis, ergo & actionis; ergo, si simul ipsa materia per eam actionem producitur, materia erit principium actionis, quâ ipsa primò producitur. quod omnino repugnat: esset enim caussa sui quoad primum esse. 7

Non placet Secundò. Secundò, si materia est caussa formæ, non potest non esse prior naturâ quàm forma, quia omnis caussa est prior suo effectu; pro eo autem priori non consideratur cum effectu, sed quasi cum priuatione seu carentiâ illius, seu præscindens ab effectu. Assignata verò differentia, quòd scilicet materia cæli pendeat naturaliter ab eâ formâ, ideoque non posset concipi vt existens sine illâ, quod non habet forma corruptibilis; hæc, inquam, differentia non soluit obiectionem à me factam. *Rationes P. Suarez non subsistunt.*

Primò. Primò, quia fortè est probabilius, eam materiam esse eiusdem rationis cum nostrâ, & tunc non pendebit naturaliter ab eâ formâ in particulari.

Secundò. Secundò, quia, datâ eâ dependentiâ, adhuc non sequitur, in priori naturæ debere concipi formam, sed vt summùm connexionem cum illâ & exigentiam vt sit: nam ea dependentia materiæ à formâ non est à priori, sed à posteriori. Et quoad hoc, euidenter est eadem ratio de formis elementorum & in omnibus alijs generationibus: sicut enim dicitur ea materia dependere determinatè à formâ cæli; ita ego dico nostram materiam dependere ab aliqua formâ sublunari hac vel illâ; & tamen, non obstante eâ dependentiâ, materia nostra est, seu concipitur in priori naturæ, non solùm sine hac formâ in particulari, sed sine vllâ, cùm tamen pendeat ab aliquâ, vt dictum est; ergo etiam materia cæli poterit esse in eo priori sine hac determinatâ formâ, licet ab eâ pendeat. Sicut enim se habet præcisio ab hac respectu dependentiæ ab hac; ita se habet præcisio ab omni formâ respectu dependentiæ ab aliquâ disiunctiuè. 8 *Eadem ratio de formis elementorum quæ de alijs.*

Tertiò. Omnis caussa est Tertiò, quia eo ipso quòd P. Suarez, non obstante eâ dependentiâ, facit

prior naturâ suo effectu, etiamsi ab eo pendeat à posteriori.

facit illam materiam caussam ipsius formæ, debet necessariò eam constituere priorem; sicut anima est prior suis potentijs, etiamsi ab illis naturaliter & determinatè dependeat. Constet ergo, eamdem planè quo ad hoc rationem esse de formâ incorruptibili, quæ est de corruptibili; & consequenter, non fuisse etiam initio mundi verè & propriè creatam vllam formam, etiam incorruptibilem materialem, quæ verè & realiter à materiâ dependeat, nisi recurrere velimus ad extraordinarium miraculum, dicamusque non fuisse tunc eas formas productas dependenter à materiâ primâ, vt à subiecto: quod
9 licet diuinitus non repugnet, non est tamen sine caussâ vrgenti dicendum de facto contigisse. Hinc dico, si semel concedatur, vt concedendum dixi, formas omnes materiales verè ex subiecto etiam initio mundi productas; item vnionem earum cum materiâ generatam fuisse, ad quæstionem de voce purè spectare, vtrùm ea productio totius cæli dicenda sit creatio rigorosa, ratione solius materiæ, quæ est primum in eâ productione, & à quo cetera pendent. P. Vasquez disputat. 171. cap. 1. benè ait, compositum vt compositum non creari, quia forma & vnio non creantur: quem modum loquendi & Suarez hîc lib. 1. cap. 1. & suprà in Metaphysicâ seruat, & recentiores communiter; Tannerus verò dubio 1. illum respuit, quia totum compositum simul tempore productum est. Verùm hic est nouus abusus vocis *alioquin*; quia gratia simul tempore cum Angelis fuit producta, etsi educta ex Angelis ipsis, dicenda esset rigorosè creata. quod est contra communem modum loquendi. Ex potentijs quoque animæ, quæ simul cum ipsâ animâ producuntur, non tamen propterea verè creantur, sed educuntur, potest desumi efficax pro nobis instantia; item ex quantitate simul
10 cum materiâ productâ. Constet ergo, compositum dici creatum solùm denominatiuè ab vnâ parte; sic homo dicitur mortalis, non quia anima sit mortalis, sed quia vnio perire potest, sic dicitur corporeus ab vnâ etiam parte: in rigore autem Philosophico totum vt totum non creari, naturaliter loquendo; nam diuinitus illud creari posse ostendi in Physicâ; id tamen non sufficere, vt sine alio fundamento dicamus, Deum de facto fecisse tale miraculum, paulò antè insinuaui.

Compositum vt compositum non creatur.

Tannerus abutitur voce creationis.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltimæ suppositiones.

Actio creatiua est modus.

INTER quas prima sit, actionem creatiuam esse modum realem distinctum, per quem materia creatur; præter illam autem dari etiam actionem aliam quâ forma educitur; tertiam item, quâ vnio ipsa producitur. de quibus suis locis.

Non datur processus in infinitum in caussis efficientibus.

Quid circa hoc D. Thomas.

Secunda, in caussis efficientibus non dari processum in infinitum, sed necessariò deueniendum esse ad aliquam omnium primam, à quâ ceteræ promanent: ex quo principio in primo tomo Dei existentiam cum communi sententiâ probaui. Nunc obseruo Primò, à D. Thomâ quæst. 46. art. 2. ad 7. ex parte negari illud principium: ait enim, saltem per accidens, in caussis efficientibus posse abiri in infinitum, vt si ab æterno fuissent infiniti homines. quâ doctrinâ valdè debilitatur argumentum, quo ipse D. Thomas probat Dei existentiam: nam si per accidens non repugnat 11
ille processus in infinitum; quare repugnabit per se? Certè in præsenti non video vllam quo ad hoc differentiam. sed de hac difficultate alibi.

Repugnat processus in infinitum in excessu in perfectione.

Secundò, circa idem principium obseruo, quod eo loco Physicæ fusiùs notaui, principium hoc, quòd repugnet processus infinitus, in caussis eadem vi applicari, ad repugnantiam infiniti processus in excessu in perfectione, ideoque necessariò deueniendum ad primam omnium perfectissimam; quod tamen communiter negatur ab omnibus; quâ verò consequentiâ id fiat, haud facilè posse ostendi.

Deus immediatè produxit omnia.

Tertiò suppono, etsi diuinitus non repugnet aliqua creatura, quæ etiam vt caussa principalis creare possit, de quo in Physicâ; de facto tamen Deum solum creasse omnia non solùm mediatè, sed etiam immediatè: quod mediatè omnia produxerit, colligitur ex præcedentibus: nam illa creatura debuit à Deo creari; non enim potuit se ipsam creare; ergo saltem mediatè ad Deum in eo sensu omnia reducenda sunt. id quod nec Hæretici vlli negarunt: nam licet aliqui duos posuerint Deos, vnum bonum, alterum malum, & ab hoc dixerint prouenisse omnes creaturas; hunc tamen ipsum à
Deo bono produci dixerunt. Nostra autem 12
suppositio plus adhuc dicit, scilicet, ipsum immediatè produxisse non solùm vnam creaturam, sed omnes Angelos, cælum, terrãm, elementa; & quidem, quoad ea quæ creantur, ita immediatè, vt nullius habuerit consortium: sic enim videtur ex eo loco Genesis 1. deduci: *In principio creauit Deus cælum & terram.* & definitum est in Concil. Lateranensi cap. Firmiter. *Vtramque spiritualem & corporalem creaturam de nihilo condidit.* quod sine dubio denotat immediatè ab ipso solo ea esse producta. Idem etiam communis sententia Patrum docet contra diuersos errores antiquorum Philosophorum & hæreticorum; quos videre poteris apud Suarez num 17. & Tannerum suprà. Dixi *quoad res quæ creantur:* nam concursus materialis ipsius subiecti in formas substantiales, quæ eductæ sunt, non negatur ibi; imò debemus illum concedere, vt paulò antè docui.

Mundus est ex se bonus.

Quarta & vltima suppositio sit, mundum hunc ex se bonum esse, & à Deo non in pœnam creaturarum, quæ ante illum peccauerint, productum, vt Origenes somniauit, sed ex primâ intentione ipsius Dei, & directè. quod vel inde suadetur, quòd ipsi omnia placuerint. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona.* 13
Si enim ea vt mala, & ad puniendos alios creasset, non ita illa laudasset. Hic Origenis error impugnatus fuit statim ab initio sui ab omnibus alijs Ecclesiæ Patribus. Vide Suarium à num. 8.

SECTIO

SECTIO SECVNDA.

An mundus fuerit aut potuerit esse ab æterno.

HAC de re fusè ad octauum librum Physicorum disputaui, hîc addam nonnulla breuissimè quæ ibi desiderantur.

SVBSECTIO PRIMA.

Mundus non fuit ab æterno.

ARISTOTELES lib. 8.& 2. de Cælo, alibique, falsò nixus principio, *Ex nihilo nihil fieri*, putauit hunc mundum non fuisse in tempore productum, sed ab æterno exstitisse. quod principium si rigidè teneatur, etiam respectu Dei vim habet, vt scilicet nec Deus ex nihilo quidquam faciat; coget etiam dicere, mundum non solùm esse ab æterno, sed à se ipso, & improductum; quia ea quæ creantur, producuntur ex nihilo sui, etiamsi ab æterno existant, vt sect. 1. dictum est, vt vel hinc appareat eius principij falsitas.

Mundus habuit initium.

14 Porrò mundum initium sui habuisse, constat Genes. 1. *In principio creauit Deus*, &c. nam licet ea verba habeant alias explicationes, quas Suarez refert cap.2 à num. 23. naturalis tamen & genuina est, mundum hunc verè incepisse in tempore, seu ante illum Deum realiter extitisse. Hocipsum denotant ea loca, quæ supponunt Deum ante mundum fuisse: vt Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Ioan.17. *Clarifica me Pater claritate quam habui priusquam mundus esset.* estque hæc veritas definita in Concilio Lateranensi sub Innocentio Tertio, & in Sextâ Synodo, actione 11. & res est inter omnes certissima, vno excepto Aristotele, & Auerroë: qui vltimus 8. Physic. Commentar. 15. conatur suum errorem fulcire Primò, quia à voluntate antiquâ non potest prodire actio noua, ergo neque à Deo, qui ab æterno fuit, prodire mundus in tempore potuit.

Auerroës malè probat mundum fuisse ab æterno.

Refutatur benè à Suario.

Respondet Primò benè Suarius, voluntatem Dei, etsi antiquam, durasse semper;& ideò rectè potuisse creare; quia æquiualenter semper fuit noua. Secundò addit etiam, à voluntate, quæ Physicè iam non est, posse adhuc actionem prodire, si in virtute maneat. Quæ doctrina vera vniuersaliter est, at applicata puncto præsenti non subsistit: nam ante omnem creaturam, si voluntas Dei iam perijsset, nihil potuisset relinquere, quod virtualiter Deum determinaret ad creandum. Meliùs ergo potest dici, stultum esse hoc Auerrois argumentum, quo non solùm probat Deum non potuisse creare mundum in tempore, sed nec quidquam iam de nouo in mundo velle in tempore, v. g. vnum hominem creare aut punire, &c. quod tamen contra ipsummet Auerroëm & experientiam est: videmus enim multa noua passim fieri, quæ haud dubiè non fiunt sine Dei voluntate. Sequela probatur, quia etiamsi mundus anteà extitisset, illa voluntas Dei circa has res nouas esset antiqua; ergo non posset de nouo facere illum hominem. Quòd si Auerroës dicat, Deum in tempore habere voluntatem de eo homine creando; cur non dicet idem de voluntate creandi mundum?

Secunda responsio P. Suarez non subsistit.

15 *Meliùs reijcitur Auerroës.*

Secundum Auerrois argumentum soluitur.

Secundò argumentatur: Repugnat Deum esse priùs tempore quàm mundum, cùm ante mundum non fuerit tempus. Respondeo facilè, nos non dicere fuisse tempus reale, id est motus cæli, ante mundum, sed Deum realiter extitisse antequam mundus existeret, ita vt Deus nosceret se solùm existentem in rerum naturâ; ad quod sufficit existentia realis ipsius Dei, & carentia creaturæ.

Tertium Auerrois argumentum soluitur.

Tertiò, Si non fuit mundus, aliquando ergo præcessit vacuum in hoc loco, vbi iam est mundus. hoc est autem absurdum, ergo. Respondeo Primò, vacuum non repugnare diuinitus, imò nec naturaliter, nisi per accidens, ex eo quòd locus non sit pro corpore, ex cuius absentiâ resultaturum erat vacuum, vt dixi fusè suo loco. Vnde si Deus voluisset hos cælos solùm creare, naturalissimè sine vllâ violentiâ fuisset vacuum in hoc spatio, vbi nos sumus. Respondeo Secundò, solùm eum locum, seu id spatium, dici vacuum; quod cùm claudatur corpore aliquo reali, intus non habet corpus quo repleatur: at ante mundum cùm non fuissent tales termini reales, intra quos esset corporis carentia, non fuisset etiam vacuitas; non est ergo aliquid, quo vel leuiter probetur, mundum debuisse esse ab æterno. quo posito, 16

Vacuum quid propriè.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duo dubia expediuntur.

An ratione naturali probari possit, mundum non necessariò fuisse ab æterno.

PRIMVM esse potest, an naturaliter probari possit, mundum non necessariò fuisse ab æterno: vel clariùs, an possit ratio naturalis ostendere, mundum non petere esse necessariò ab æterno. Communiter respondetur id omnino posse probari, quia mundus est creatura; ergo non petit esse ab æterno. Ego tamen iudico duas ibi esse quæstiones, diuersas valdè, & non posse vtrique eodem modo responderi: vna est, vtrùm simpliciter mundus debuerit esse ab æterno. & huic meritò respondetur, non fuisse id necessarium: nam creatura non potest habere necessitatem ad existendum; subiacet enim dominio Dei, vt, si velit, illam producat, sin verò non, sed relinquat eam in esse possibili. Alter quæstionis sensus est, an, casu quo existere deberet mundus in aliquâ differentiâ temporis, probari possit illi fuisse contingens, quod in hac potiùs quàm in illâ produceretur: & huic quæstioni ego responderem, nos non posse id probare ratione naturali; dixi enim in Physicis, non esse vllam repugnantiam in aliquâ creaturâ naturâ suâ tali, vt, si existat, debeat necessariò esse ab æterno. Sicut enim vbicatio, quam habeo in hoc loco, est talis, vt simpliciter potuerit non existere; at si existit, non potest nisi in hoc loco, & duratio hodierna casu quo existat, non potest nisi hodie; ita non repugnat aliqua creatura, quæ casu quo esset producenda, non posset nisi ab æterno produci, siue in tempore annihilari possit, siue non. de quo iam non disputo. Et sanè omnes qui & durationes distinguunt, & docent, potuisse ab 17

Duplex quæstionis sensus. Primus.

Secundus.

Potuit creatura aliqua esse ab æterno.

æterno existere creaturam aliquam saltem per-
18 manentem, tenentur id docere: nam duratio illius creaturæ esset etiam creatura, & esset alligata ad eam æternitatem: cùm enim per illam formaliter determinetur subiectum ad durandum ab æterno, debet esse ex se determinata ad æternitatem; nisi enim id haberet, frustrà poneretur distincta ab ipsâ substantiâ, imò deberet habere aliam supra se durationem quâ alligaretur. De illâ autem ego idem argumentum formabo: data autem possibilitate, non possumus nos ratione naturali ostendere, talem non esse hunc mundum; licet Angeli, qui intuitiuè illum cognoscunt, possint etiam perfectè noscere, non esse in eo eiusmodi exigentiam durationis ab æterno potiùs quàm in tempore, seu non esse eam alligationem magis ad æternitatem quàm ad tempus præsens.

Secunda difficultas, an mundus potuerit esse ab æterno.

Secunda difficultas, an possit etiam probari à nobis ratione naturali mundum non fuisse ab æterno. Quæstio hæc clarioribus terminis illa est, *an potuerit mundus esse ab æterno:* nam si potuit, ergo ratio naturalis non probat non fuisse, quia ab experientiâ hîc non habemus argumentum; si verò ratio naturalis dictat non potuisse, ergo rectè concluditur non fuisse de facto: nam à negatione potentiæ rectè infertur negatio actus; vnde miror P. Suarium cap. 2. num. 1. dicere, se nolle agere, an mundus potuerit esse ab æterno, eò quòd id ad Philosophos præcisè spectet; posteà verò à num. 9. incipere ex proposito probare, mundum quoad generationes successiuas repugnare ab æterno, non autem quoad permanentia; de quo ibi fusè agit: est autem eadem quæstio, quam sub alijs terminis dicebat se nolle tangere. quidquid autem de hoc sit, ego eam decidi in Philosophiâ; & quoad permanentia, omnino dixi esse
19 probabilius potuisse, secùs quoad ea successiua, quæ requirunt tempus intermedium inter existentiam vnius & successionem alterius. Iam examinabo tria vel quatuor argumenta, quæ nonnulli afferunt, vt contrarium persuadeant de permanentibus; & vnum, quo Suarius de omnibus successiuis idem credit efficaciter probari.

SVBSECTIO TERTIA.

Argumenta de permanentibus.

Argumentũ primum contra possibilitatem creaturæ ab æterno. Argumentum secundum. Quomodo productio alicuius rei debeat tota absolui intra indiuisibile.

PRIMVM desumitur ex eo, quòd creaturam debet præcedere nihilum; at huic argumento, vt tantùm ex sola vocis malâ acceptione desumpto, sect. 1. satisfeci. Secundum desumitur, quia productio creaturæ siue ab æterno, siue in tempore, debuit necessariò tota absolui intra indiuisibile, seu intra vnicum instans temporis, non solùm formaliter, sed æquiualenter, seu intra instans omnino indiuisibile; ergo habuit primum instans durationis, illud scilicet, in quâ eius productio absoluta est, ergo non fuit ab æterno. Antecedens autem patet, quia si non fuisset ea res absoluta intra vnicum instans, ergo non fuit ab æterno; quia antequam absolueretur eius productio, nondum illa res erat.

Respondetur.

Verùm hoc argumentum, meo iudicio, est valdè lubricum; quia eodem planè modo probat Filij & Spiritus sancti productionem non 20
esse ab æterno; quod & sibi obiecit eius auctor, haud tamen sufficienter soluit. Addo ego etiam probare, nec Deum habuisse ab æterno actus liberos, & scientiam liberam; imò, quod magis est, nec Deum ipsum, non solùm ratione personæ productæ, sed nec ratione paternitatis & Deitatis, fuisse ab æterno. Quæ omnia sic probo: nam vel productio Filij est tota absoluta & perfecta in vno vnicoque indiuisibili instanti temporis etiam ratione nostrâ, vel non. (& idem est de productione Spiritus sancti.) Si est terminata, seu absoluta in instanti, ergo fuit ab æterno vnicum instans primum eius productionis, vt de productione creaturæ obijciebatur. Si non est finita in instanti, ergo Verbum non fuit ab æterno, quia Verbum non fuit, donec extitit integra & perfecta eius productio; sed non fuit ab æterno absoluta eius productio, ergo nec Verbum fuit ab æterno.

Replica contra responsionem.

Respondebis cum his Auctoribus esse diuersissimam rationem inter productionem creaturæ & Verbi. Primò, quia creatura est mutabilis, & naturâ suâ defectibilis. *Secunda.* Secundò, quia creatura non potuit durare per ipsam increatam, æternam & immutabilem durationem. *Tertia.* Tertiò, quia productio creaturæ est finita, productio verò Filij
cùm sit immanens, ac ipsa entitas Dei, ex se ac 21
naturâ suâ penitus immutabilis est; nec potest vmquam ita esse perfecta, vt sit finita & terminata.

Soluuntur ea replica.

Ego video benè has disparitates, in ordine tamen ad præsentem difficultatem arbitror nullas omnino esse, & reuerà non tres, sed vnam tribus vocibus esse, vt ostendam.

Productio tam diuina quàm creata tota debet esse in instanti.

Prima de mutabilitate non sufficit: nam argumentum secundum si vim aliquam habet, eam habet independenter à mutabilitate vel immutabilitate productionis: desumitur enim ex illâ interrogatione inter duo contradictoria, inter quæ in omni materiâ non est medium. v.g. Omnis productio ab æterno, siue mutabilis, siue non, *vel est perfecta vno instanti, vel non est perfecta.* Certè inter hæc duo non est medium, siue dicatur ea productio mutabilis, siue immutabilis. Posteà autem, in cuiuslibet partis disiunctiuæ impugnatione impertinens est mutabilitas: nam si dicatur vno instanti indiuisibili perfecta, siue ea sit mutabilis, siue non, iam habuit primum instans sui; si verò dicatur vno instanti non fuisse perfecta, tunc, etsi sit immutabilis, erit verum inferre, *Ergo Verbum non fuit ab æterno,* quia ab æterno non fuit perfecta eius productio; nihil autem esse potest, antequam perfecta sit productio per quam existit; siue illud mutabile sit, siue immutabile, quia mutabilitas hîc 22
nihil penitus efficit.

Reijciuntur aliæ duæ solutiones.

Et hinc reijciuntur duæ aliæ solutiones. Secunda, quòd nimirum creatura non existat per immutabilem durationem Dei. Hæc enim disparitas non est distincta à primâ, sed eadem; fundatur enim in eâdem immutabilitate Dei & mutabilitate creaturæ. Tertia item, quòd productio creaturæ est finita, eodem modo reijcitur quo prima.

Infinitas ad punctum præsens est impertinens.

Pro quo aduerte, *τὸ finita* posse habere in præsenti æquiuocum sensum, quem distinguere valdè necessarium est. *Finita* enim potest sumi pro re limitatæ perfectionis: in quo sensu creatura

tura omnis est finita, Deus autem infinitus. At in hoc sensu ea diuersitas nihil iuuat quæstionem præsentem; nam eodem modo vrgeo ibi argumentum, *Productio summa, seu infinita, vel est perfecta in vno instanti, vel non*, &c. non repeto reliqua, quia facilè quis applicare potest eos terminos. Et in hoc sensu disparitas hæc tertia non est diuersa à primâ; nam esse limitatum, & esse finitum idem sunt; sicut è contrario, esse illimitatum, & esse infinitum: primi termini fuêre in primâ solutione, secundi in tertiâ; vnde intelligitur quod dixi suprà, has tres vnam tantùm esse solutionem.

Idem amplius ostenditur.

Sed iam ad alterum sensum vocis *finita* à verbo finio, id est, *iam est perfecta hæc res*, iam
23 domus est finita, nihil illi deest amplius. In quo sensu dico, Deum ab æterno & semper esse finitum, imò illum solum inter omnes res esse finitum; quia nihil illi vmquam amplius deest, & semper habet totam suam perfectionem. Vnde in hoc sensu, Deus ab æterno in vno instanti indiuisibili finitus seu perfectus est; non enim accipit aliquid in vno, & aliquid aliud in alio; id enim creaturæ soli potest conuenire, non Deo. Hinc, ablatâ eâ æquiuocatione vocis, clarè apparebit, vel solutionem eorum auctorum petere manifestè principium, vel mutare terminos, seu significationem terminorum, ideoque non subsistere: nam quando dicunt, productionem Dei non esse finitam, vel accipiunt eam vocem in significatione primâ, quòd scilicet non sit perfectionis limitatæ, & in hoc sensu iam ostendi non esse ad rem; quia argumentum ipsorum habet vim independenter ab eâ limitatione, vt clarè ostendi: vel accipiunt in secundo sensu, quòd productioni Dei aliquid desit ab æterno; seu quòd in vno instanti indiuisibili non habeat totam suam perfectionem, sed quòd debeat aliquid nunc, aliquid posteà accipere; & in hoc sensu apertè falsum supponitur, vti iam ostendi. In quo etiam sensu (vt dixi) specialiori titulo dicere possumus, creaturæ productionem non esse finitam in vno instanti, quia semper potest illi aliquid addi, quàm in Deo: ob eamdem autem rationem illa altera propositio ab his auctoribus subsumpta, *Nihil potest exi-*
24 *stere, antequam sit finita seu perfecta eius productio*, potest in creaturis dici falsa, & in diuinis præcisè habere locum: nam creatura potest existere cum imperfectione, ergo etiam antequam eius productio sit perfecta seu finita in hoc sensu: Deus verò, qui non potest non in omni etiam indiuisibili instanti perfectionem suam omnem & summam habere, non potest existere, antequam in eo sensu perfecta sit & finita eius productio.

Tandem, si dicunt, in Deo non esse finitam productionem, id est limitatam, sumunt vocem in sensu communi & vero Theologorum, posteà tamen inde inferunt in consequenti, *non esse in vno instanti finitam, id est absolutam.* in quo manifestè mutant terminos, quia accipiunt in vnâ significatione in antecedenti, in aliâ verò in consequenti.

Immanentia productionis Filij æterni etiam est impertinens in præsenti.

Vnde colligitur vlteriùs, non esse ad rem quod addunt, productionem Filij esse immanentem, ac necessariò duraturam, &c. quia totum hoc non impedit, quo minùs semper in instanti summè indiuisibili habere debeat totam suam perfectionem, & consequenter debeat esse finita eo sensu in quo nunc sumus. Ex quo inferebant hi (vt dixi suprà) debere esse vnicum in- 25
stans primum; ergo argumentum illorum nimium probat: quomodo autem absolutè sit respondendum, dicam statim.

Reijcitur eadem solutio ex alio capite.

Breuiter tamen priùs ostendo, idem argumentum habere vim eodem modo in actibus liberis & Patre æterno, seu Deo quà vno, & quà improducto: nam actus Dei ab æterno sunt habiti perfecti in vno instanti, alioquin Deus ab æterno non voluisset; ergo habuere initium. Idem est de Patre æterno, seu Deo vt improducto: nam Deus ab æterno vnico instanti fuit totus & perfectus, alioquin fuisset ab æterno imperfectus; ergo illud vnicum instans erit primum; ergo habuit initium. Vides eamdem esse difficultatem, cui ideò omnes tenemur respondere. Respondeo ergo, Deum ab æterno in omnibus instantibus indiuisibilibus fuisse perfectum, & idem dico de creaturâ, si ab æterno extitit; at nullum fuisse instans, ante quod non fuerit Deus in alio perfectus; vnde in hoc sensu, numquam fuit primò perfectus; & idem de creaturâ debet dici, de quâ est eadem difficultas: quia, vt dixi in Physicâ, cùm Deus sit agens liberum ab æterno, non est vlla ratio, cur non possit liberè ab æterno dare, liberè esse Angelo, sicut dat necessariò filiationem Filio: nam caussa non petit necessariò antecessionem realem temporis respectu effectus. Nec potest vlla difficultas contra eum Angelum sic existentem fieri, quæ non etiam fiat contra durationem

Absolutè respondetur difficultati. Deus ab æterno in omnibus instantibus est perfectus. Idem de productione creaturæ, si fuisset ab æterno.

æternam Dei. Addo denique, quoad hoc eam- 26
dem esse rationem de æternitate à parte pòst: quia sicut Angelus in quocumque instanti ex futuris erit perfectus, non tamen habebit finem, quia nullum erit instans vltimum; ita in quocumque instanti ex præcedentibus fuit perfectus, quia tamen nullum fuit primum, non habuit etiam initium: neque video, cur magis repugnet, concipere successionem instantium sine primo quàm sine vltimo. Fateor, à nobis hæc omnia difficulter concipi, tam quoad durationem à parte antè sine initio, quàm à parte pòst sine fine: at communis est difficultas, & omnibus superanda, vt dixi in Physicâ.

Tertium argumentum contra res permanentes. Soluitur, & retorquetur pro verâ sententiâ.

Tertium horum argumentum desumitur ex eo quòd res creata ab æterno non potuisset nisi elapsâ æternitate annihilari; quod videtur esse absurdum. Verùm hoc positum est & solutum à me eo loco Physicæ, vbi primo retorquendo argumentum ostendi, possibilitatem creaturæ ab æterno. Ponamus enim Deum, dum ab æterno habuit voluntatem producendi Angelos, habuisse simul producendi eos quàm citissimè posset; in quo obiecto volito ostendi non esse repugnantiam vllam; certum est autem tunc debuisse eos ab æterno producere; nam alioquin citiùs & citiùs potuisset; vnde non fecisset quod voluisset efficaciter; id est eos producere quàm citò potuit; repugnat autem Dei voluntatem
27 efficacem non habere effectum. Quòd si dicas hoc argumentum etiam probare, potuisse Deum entia successiua producere ab æterno, quia potuit velle mouere cælum quàm citissimè posset, ergo ab æterno. Respondeo, aliqua entia successiua

Quanam entia successiua possint esse ab æterno.

cessiua potuisse etiam esse ab æterno, ea scilicet omnia quæ non requirunt intermedium tempus inter se & primam suæ caussæ existentiam, vt illud requirunt generationes animalium; non enim parens in primo instanti quo existit generare potest. In his autem est manifesta repugnantia, quia ob tempus illud interpositum non potest esse continuus ordo generationum earum ab æterno; at in rebus alijs cessat ea ratio, & consequenter poterunt esse ab æterno. Fateor totam hanc quæstionem esse difficillimam, vt insinuaui paulò antè ex sectione vltimâ Physicæ. At ea difficultas etiam videtur esse contra ipsius Dei durationem; vnde non possumus propter illam negare possibilitatem creaturæ permanentis ab æterno.

Argumentum quartum contra res permanentes ex Patribus.

Quartum & vltimum desumitur ex Patribus, qui negant creaturam vllam potuisse esse ab æterno. ita Basilius lib. 2. contra Eunomium, vbi dementiam dicit esse, concedere æternitatem creaturæ, ergo supponit ratione naturali & manifestâ posse eam repugnantiam suaderi;
28 alioquin non esset dementia illam negare. Ambrosius lib. Hexaëm. cap. 3. Augustinus lib. 12. de Ciuitate Dei, & lib. contra Felicianum, ante medium; & Damascenus 1. de Fide cap. 8.

Soluitur.

Respondeo, aliquos ex his Patribus solùm negare, de facto fuisse creaturam vllam æternam; ita Ambrosius; alios verò fortè loqui de æternitate cum necessitate essendi. Quòd si vnus aut alter in contrariâ fuit sententiâ, vt magis errori Philosophorum aientium de facto mundum ab æterno extitisse opponeretur, rationes certè non sunt sufficientes: qualis est illa Damasceni, qui, ex eo quòd creatura à voluntate Dei procedat, probat non esse coæternam Deo. quis autem dubitet, voluntatem posse in eodem primo instanti quo durat habere aliquem effectum, v. g. in Angelis amorem Dei aut sui, alios item diuersos actus aut effectus? Cur ergo non potuit in Deo habere effectum, productionem v. g. Angeli aut hominis? Vnde inducor vt omnino credam, Damascenum solùm voluisse, non fuisse eam creaturam necessariò ab æterno; id quod benè probatur argumento illius: cùm enim pendeat à volitione liberâ Dei, non potuit necessariò esse ab æterno.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid de argumento Patris Suarez.

29

Argumentum Patris Suarez contra res successiuas ab æterno.

QVI non solùm generationes illas, quæ incipiunt longo tempore post primum esse caussæ, vt in animalibus & viuentibus contingit, negat esse æternas; in quo illi libenter acquiesco, vt & in Physicis dixi, & paulò ante insinuaui; sed & omnes alias successiuas, v. g. motum localem cæli, censet repugnare; vnde infertur in nostrâ sententiâ distinguente durationem à re durante, non potuisse creaturam durare ab æterno per durationes distinctas successiuas; quia de eis durationibus videtur esse eadem planè difficultas, quæ de motu cæli. Argumentum autem quod in præsenti ad id persuadendum adducit cap. 3. num. 15. hoc est, Si cælum creatum fuisset ab æterno, debuisset necessariò in aliquo situ certo & determinato

An cælum ab æterno creatum debuisset primò fuisse in aliquo certo loco.

creari; ergo in illo debuit manere per æternitatem: si enim immediatè pòst amisit illum situm, & alium accepit, quæri debet, an in secundo loco fuerit ab æterno, an non: ab æterno esse non potuit, quia priùs fuit in alio; si autem non ab æterno, ergo cùm ab initio, seu à creatione, vsque ad secundi loci acquisitionem non fuerit nisi vnicum instans, non potuit illud initium esse ab æterno; nam æternum à temporali debet infinito tempore distare. Quòd si dicas, iam in hoc argumento supponi aliquam primam cæli productionem, quæ negatur ab aduersarijs; nam cælum ab æterno non fuit vmquam primò productum, sed continuatè; & sic haud benè 30
quæritur, in quo puncto loci sit primò productum.

Replica contra solutionem.

Si hoc, inquam, respondeas; contra obijcit Pater Suarez; ait enim, à se non supponi fuisse cælum ab æterno primò productum, sed præcisè fuisse productum per æternam productionem indiuisibilem, & quæ sit tota simul, quæ debuit necessariò in ipsa æternitate terminari ad cælum in aliquo situ certo, & ad definitum vbi; quia omnis actio physica ad extrà terminatur ad rem particularem certam & determinatam.

Confirmatio.

Confirmat Primò, quia conseruatio substantiæ cæli, quæ est continuata creatio, distincta actio est à motu locali cæli, vt est per se notum; atqui per actionem quâ res creatur, accipit aliquam certam vbicationem diuersam ab eâ quam accipit per motum, quæritur ergo, an in eâ vbicatione permanserit per æternitatem, an verò solùm per instans: si per æternitatem, ergo non fuit ab æterno continuus motus; si per instans, ergo cùm secundum non sit æternum, quia supponit primum ante se, nec etiam primum erit æternum, quia non distat à temporali, nisi finito tempore.

Altera.

Ad quam confirmationem reducitur altera; quam vt tertium argumentum ponit num. 18. quòd scilicet non potest aliquid moueri, nisi priùs habuerit vbicationem in aliquo loco. Confirmat Secundò,

31

An motus localis rectus potuerit esse ab æterno.

quia motus localis rectus in omnium sententiâ non potuit esse ab æterno; ea autem impossibilitas debet in defectum spatij reduci: spatia enim infinita sunt, per quæ possunt moueri; & saltem, repetendo eamdem viam, esset motus localis; rectus ergo debet reduci ad hoc, quòd necessariò supponitur ante omnem motum aliquis terminus qui deferendus est; si autem hic terminus fuit ab æterno acquisitus, deferi non potest per æternitatem, & consequenter non potest esse motus æternus. quæ difficultas re ipsâ eodem modo vrget in motu circulari ac in recto, licet clariùs in recto cognoscatur. Eamdem rationem applicat motus intensionis: si enim homo ab æterno fuisset productus cum gratiâ, debuisset habere primò determinatam intensionem & certam, quam successu temporis augeret; non poterat autem illud augmentum, cùm aliquid ante se habuisset, esse ab æterno, sed necessariò debuit subiectum in eâ intensione, in quâ est creatum, manere per æternitatem. Hæc ibi Suarez.

Respondetur ad Patris Suarez argumentum.

Qui motus successiui non potuerint esse ab æterno.

Quibus tamen argumentis facilè responderi potest ex distinctione à me datâ in Physicis: vel enim successiui hi motus sunt tales, vt omnes ab eâdem caussâ procedant, vt dixi ibi de duratio-

durationibus quibus subiectum durat: tam enim prima quàm secunda, quàm tertia duratio à solo Deo procedunt; aut, si vis, quoad hoc
32 demus omnes à creaturâ ipsâ procedere. Vel hi motus successiui tales sunt, vt vnus eorum primus scilicet à Deo, secundus, tertius & reliqui à causâ aliâ creatâ procedant, sicut de vbi angelico dixi, primum scilicet vbi dari Angelo à solo Deo, at secundum & reliqua ab ipso Angelo naturaliter produci. Hac suppositâ distinctione, dixi eo loco, secunda entia eo modo successiua non posse esse ab æterno: nam solum illud, quod à solo Deo productum fuisset, esset æternum; & quia erat vnum determinatum, debuit necessariò per æternitatem durare; vnde cetera in tempore, ac post æternam à parte antè quietem subiecti incipere potuerunt. quod conuincunt manifestè argumenta Patris Suarez. Ideò dico, si cælum taliter concipiatur à Deo productum, vt Deus solus vnam ei vbicationem dederit, posteà verò Angeli dederint sequentes, sine dubio repugnat manifestè, illud successiuè & continuè accepisse vbicationes distinctas ab æterno; nam illa, quam Deus illi dedit, debuit necessariò manere per æternitatem. Vnde addo, si Aristoteles ita posuit mundum ab æterno, vt à Deo primùm acceperit vnum situm, posteà ab intelligentijs fuerit motus, sine dubio euidenter reijcitur eius sententia, tamquam manifestam inuoluens repugnantiam.
33 Quid autem absolutè ille senserit non examino iam, nec multum de eius mente in hoc errore sum solicitus. Quoad prima verò entia successiua omnia immediatè ab eadem causâ producta, arbitror argumenta P. Suarez non probare sufficienter illa repugnare ab æterno. Igitur pro responsione aduerto, semper supponi in illis à Patre Suario datum cælo à Deo vnum primum situm, quod tamen nos negamus; nec benè se in replicâ liberat ab hac notâ; nam quando dicit, se solùm supponere fuisse ab æterno vnam indiuisibilem productionem totam simul, iam eo ipso dicit ipsam esse primam: quia, si est indiuisibilis & non habuit aliam ante se, ergo est instantanea & prima; eo autem ipso relabitur in argumentum recentiorum, de quo subsectione tertiâ, quod fortè ex hac propositione P. Suarij desumptum fuit; illud autem æquè militat contra res permanentes, quas tamen Suarius admittit vt possibiles ab æterno, quàm contra successiuas, de quibus iam agimus. Probo autem euidenter esse eamdem difficultatem: nam, siue moueatur cælum post eam productionem, siue non, ea productio est prima, vt ostendi, & est instantanea, ergo est vnum instans primum existentiæ cæli, siue moueatur posteà, siue non; quia ratione nostrâ, quoad instantia imaginaria continuationis eius actionis produ-
34 ctiuæ, possumus formare eamdem difficultatem quæ est in motu locali; cuius etiam præcessio & antecessio à nobis solùm concipitur in ordine ad eam imaginariam successionem temporis.

Aliqua successiua potuerunt esse ab æterno. Satisfit argumentis in contrariũ.

Eadem difficultas est de permanentibus.

In re ab æterno, siue successiuâ, siue permanente, nihil datur primum.

Igitur absolutè respondendum est, non dari vllum primum terminum, nec locum, vbi fuerit cælum creatum, quia numquam fuit primò creatum, vt dixi ad argumentum recentiorum, sed ideò illum motum esse ab æterno, quia nullus est assignabilis determinatus motus, ante quem non fuerit alius, sicut à parte pòst durationes meæ distinctæ erant æternæ; non quia omnes non sint determinatæ, & vna non sit post aliam, sed quia nulla erit, quæ non habeat aliam post se: & quoad hoc idem erit de eisdem è contrario à parte antè, seu quoad antecessionem. Nec video maiorem difficultatem in eo, quòd non cognoscat Deus in totâ serie à parte pòst vnam, postquam non sit alia, quàm quod à parte antè non cognoscat vllam, antequam non sit alia: nam semper actiones Dei tam à parte pòst quàm antè sunt determinatæ; possibilitatem autem æternitatis, etiam motus à parte pòst, non possumus negare ob hoc argumentum, ergo neque à parte antè.

Hinc ad confirmationes respondeo. Ad primam dico, nullam vbicationem accipi per actionem quâ ipsa substantia creata est; vnde nego vnam determinatam esse primam omnium: quòd si eo modo crearetur cælum, vt per productionem substantialem produceretur à Deo vna vbicatio, alia verò post illam actionem substantialem, iam dixi, tunc temporis non futurum motum ab æterno. Quod verò in eâ confirmatione additur, semper ante motum debere corpus præsupponi in aliquo loco, vnde in- 35
fertur, motum non esse ab æterno, facilè soluitur: dico enim, omnem acquisitionem vbicationis, postquam immediatè sequitur acquisitio alterius esse partem motus; vnde nego esse necessarium, vt ante omnes partes motus supponatur quies. quod maximè habet locum, quando non datur vnum instans determinatum, in quo inceperit ille motus; vt in præsenti negamus dari.

Respondetur ad primam Patris Suarij confirmationẽ. Vbicatio non accipitur per actionem quâ substantia producitur.

Secundæ confirmationi de locali motu recto, dico Primò, eodem modo non repugnare illum esse ab æterno: quòd si vrgeat, tunc debere deseri aliquem terminum; dico nullum esse qui primò fuerit desertus, sed debere tunc responderi eodem planè modo, sicut ipsemet Suarez dicit: Si produceretur à Deo vna linea infinitè longa, quòd in eâ non videretur terminus à parte pòst; ita ego dico in eo spatio imaginario, quòd pertransisset linea recta per æternitatem corpus illud, non videndum à Deo finem, seu terminum, ante quem non fuisset illud corpus: sicut etiam ipsemet Suarez ait de creaturâ permanente durante ab æterno, non videri à Deo instans, ante quod ea non extiterit. Eodem mo- 36
do argumentum retorqueri potest contra motum à parte pòst, quem tamen nemo Catholicus negat posse esse in æternum; probo autem subsumptum, nam vel Deus videt spatium locale, ad quod non sit venturum illud corpus continuè se mouendo, vel non videt: si non videt, dicatur idem de motu à parte antè; si verò videt, ergo agnoscit finiendum motum antequam illuc veniatur, sicut inferebatur de spatio à parte antè.

Respondetur ad Secundam confirmationem.

Secundò eidem argumento respondeo ob dicenda paulò pòst, fortè esse specialem difficultatem in eo motu recto, maximè si non fiat repetendo idem spatium; ideoque consequentiam non valere, ex illo ad motum circularem intra circulum finitum, quia ibi non potest assignari locus in quo non fuerit res ab æterno, sicut posset in motu recto. de quo paulò pòst.

An sit difficultas eadem de motu recto ab æterno.

Denique ad instantiam de intensione gratiæ, admit-

Non potuit fieri aug-

mentum intensiuum ab æterno. admitto ibi esse manifestam repugnantiam; quia, cùm ibi sint gradus aliqui primi, iam datur aliquid determinatum, quod fuit primò productum ante gradus alios immediatos altiores; & consequenter debuit per æternitatem illud tantùm retinere, quia cum illo primo creatus est homo: at in nostro casu nihil datur determinatum, nec potest assignari quod fuerit primum in eo motu.

Magis declaratur nostra sententia. Vt verò magis declarem rem hanc, dico, Sicut ab æterno totum spatium imaginarium fuit successiuum, & nostro modo concipiendi constans instantibus & partibus proportionalibus imaginarijs; & tamen inde non sequitur datum vnum principium instans imaginarium, nec quidem ratione nostrâ; alioquin iam rueret
37 æternitas. Ita idem dico, si loco illorum instantium imaginariorum fluxissent partes reales motus: nam difficultas non desumitur ex eo, quòd ille motus sit realis, vel non, sed ex eo, quòd videatur necessariò danda prima pars illius. hæc autem difficultas eadem planè est in imaginarijs instantibus, in quibus quoad destructionem æternitatis tantum inconueniens est dari vnum primum instans imaginarium, quàm si detur inter instantia realia. quæ ratio mihi videtur in hoc puncto esse demonstratio.

Grauis obiectio, sed omnibus communis. Fateor grauissimam obiectionem posse fieri ad probandum, repugnare ab æterno motum. id quod in motu recto sic clarius ostendo: Non est necessarium, vt omnia spatia imaginaria possibilia percurrerit illa res, etiamsi mota fuerit linea recta ab æterno; ergo sunt aliqua à parte antè, in quibus non fuit; ergo scit Deus, vbi distinguantur spatia illa, in quibus non fuit, ab his in quibus fuit; ergo, cùm necessariò debeant distingui in vno puncto, quia duo non sunt immediata ei spatio, vbi non fuit illud corpus, debet assignari punctum aliquod, vbi primò fuit, & consequenter debuit in eo manere per æternitatem, & motus non potuit esse continuus ab æterno. Confirmatur: Deus videns spatia, in quibus ea res fuit, cùm omnia noscat
38 vno intuitu, necessariò debet noscere, *Huc vsque fuit peragratum ab hac creaturâ, & nihil amplius*: nam præter illud spatium, quod Deus vno tractu cognoscit, nihil amplius restat cognoscendum ex spatio in quo ea res fuit; quia Deus omnia simul noscit, nec ei restat ampliùs noscendum, præterea quæ nunc & ab æterno cognoscit; ergo nouit totum spatium quod ea res peragrauit, & simul noscit in eo spatio, quæ partes sint ante alias, & hoc de omnibus nouit; alioquin simul non nosceret omnia quæ potest; ergo tandem noscit eam quæ non habet aliam ante se, & consequenter quæ sit prima, & in quâ corpus illud productum est; ergo in eâ debuit manere ab æterno.

Idem amplius ostenditur. Obiectio hæc & confirmatio difficillima est; at eâ videtur probari, repugnare creaturam etiam permanentem ab æterno, imò & contra ipsius Dei æternitatem à parte antè, quàm à parte pòst, vt suprà insinuaui; & in Physicâ ex proposito ostendi, simile ferè argumentum vrgens paululùm fusiùs, addidique, cùm illud sit contra veritatem certam fidei, debere nos fateri aliquam in eo esse fallaciam, etiamsi eam nos detegere non possimus. In præsenti autem dico, negandum esse, à Deo videri vllum spatium, in quo non fuerit ea res, ideoque nullum videri initium. Sed de hac re ferè nobis inexplicabili hactenus satis; veniamus ad propria.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm fuerint dies naturales sex illi, quibus Deus totum mundum produxisse dicitur.

LICET hæc difficultas communis sit omnibus sex diebus; oportet tamen eam ad intelligentiam eorum quæ primo die facta sunt semel pro omnibus diebus discutere. De eâ P. Suarez fusè & eruditè agit eo lib. 1. c. 10. 11. & 12. Tannerus disp. 6. q. 2. dub. 4. quia verò iam res est inter omnes Catholicos certissima, breuissimè me ab illâ expediam. 39

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia D. Augustini.

OCCASIONEM huic quæstioni dedit Philo Iudæus lib. de Allegorijs legis Mosaicæ, docens, sex illos dies non fuisse naturales, sed omnia creata esse simul eodem temporis momento; ideò autem dici sex diebus creata, quia numerus senarius perfectionem significat. Hanc sententiam ex parte secutus est Augustinus lib. 1. de Genesi ad litteram cap. 15. & alibi sæpè: cùm enim propter aliqua loca Scripturæ compulsus fuisset ad censendum, omnia facta esse in vno momento, difficillimum ei visum est sex illos dies explicare, ideò recurrit ad cognitiones angelicas earum rerum, vnam matutinam, seu creaturarum in Deo, quam vocat manè, alteram earumdem creaturarum in se, quam vocat vesperum, vt ex vtraque dicatur vnus dies allegoricus; diuidit autem has cognitiones in sex genera creaturarum, quæ eis sex diebus facta sunt, & sic sex dies creationis distinguit; cognitionem v. g cæli & terræ ad primam diem, cognitionem diuisionis aquarum & firmamenti ad secundam, & sic de reliquis prout in Genesi continentur. Explicatio hæc, saluâ sanctissimi Doctoris reuerentiâ, censetur communiter ab omnibus improbabilis; nec ego dubito, quin si Augustinum non haberet patronum, manifestè damnata fuisset vt hæretica. 40

Ergo Primò argumentor, quia in historicâ narratione reducere verba omnia ad sensus allegoricos & improprijssimos, planè est contra omnem bonam explicationem; & dat occasionem, vt quis dicat à serpente non verè tentatam Heuam, nec hanc verè comedisse è ligno vetito, sed ea allegoricè dicta, ad significandum interiorem omnium hominum luctam cum dæmone: similes enim allegorias facillimè est inuenire in quacumque historiâ. quod valdè durum est, & in speciali id hîc apparet: nam quis vmquam cognitionem rei in se vocauit noctem seu tenebras, visionem autem eiusdem rei in Deo vocauit matutinum tempus, vt sic diem integram conficeret ex cognitione rei in Deo, & ex cognitione illius in se ipsâ? *Improbatur sententia S. Augustini Primò à Scripturâ.*

Secun-

Reijcitur Secundò. Secundò, omnia penè verba Scripturæ in duobus aut tribus capitibus primis Genesis repugnant ei explicationi: nam statim primo additur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant super faciem abyssi*; ergo non in eodem momento lux & terra producta sunt. Respondet Augustinus, fuisse tenebras solùm pro priori naturæ. Verùm hæc solutio dura admodum est. quod sic ostendo: nam etiam in
41 summâ meridianâ diei luce dici posset, tenebras esse super faciem abyssi; quia etiam in eâ horâ meridianâ priùs naturâ supponitur aër ad lucem, non aliter quàm in primo instanti. quis autem non videat eum modum loquendi absolutè & simpliciter falsum reputari? similiter etiam posset dici nunc, *Beatos esse in tenebris gratiæ*; nam pro priori naturæ semper concipitur substantia eorum; in quo priori adhuc non concipitur gratia: nam eorum substantia præcedit vt caussa materialis gratiam sustentans; caussa autem est prior naturâ quàm effectus. quis autem non videat hæc omnia valdè aliena à sensu communi propositionum?

Secundò additur eodem capite, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas:* quod absque dubio denotat motum realem Spiritus, aut saltem realem aliquam assistentiam; nec potest per cognitionem id explicari: nam vel ea cognitio fuit vera, & tunc debuit esse talis assistentia ante generationem piscium, lucis, &c. vel fuit falsa ea cognitio, & tunc præterquam quòd Scripturæ non potest tribui cognitio falsa, nec Angelis in Verbo, certè non posset ex cognitione erroneâ dici existens obiectum illius; sicut malè quis diceret, *Petrus cucurrit heri*, quia ego id falsè cogitaui.

Tertius locus vnde reijcitur. Tertiò statim additur eo capite, *Fiat firmamentum, & diuidat aquas ab aquis*; ergo aquæ fuere aliquando indiuisæ, alioquin non fuisset necessarium eas diuidere. Idem vrgent sequentia verba, *Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida.*

42 *Reijcitur Tertiò principaliter.* Tertiò principaliter reijcitur ea sententia: quia si argumentum Augustini quidquam probat, etiam probat, Heuam simul in eodem momento temporis creatam, quia etiam per modum simultaneæ creationis dicitur eo primo capite, *Masculum & feminam creauit eos.* ex quo & simili modo loquendi Augustinus inductus est in eam sententiam; atqui hoc est apertè falsum: nam Adam dormiuit, & ex illo extraxit Deus costam. quæ omnia in eodem instanti repugnant cum vtriusque creatione.

Reijcitur Quartò. Quartò, ea sententia videtur esse contra caput 2. Genesis, vbi Deus die septimo requieuisse dicitur ab vniuerso opere; diem autem illum esse verum & Sabbatum, constat manifestè ex cap. 20. Exod. *Memento vt diem Sabbati sanctifices. Sex diebus operaberis. Septimo autem die Sabbatum Domini Dei tui est: non facies,&c. Sex enim diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare, &c. & requieuit in die septimo, idcircò benedixit Dominus diei Sabbati.* In sententiâ autem Augustini, vel ipsa Dominica dies fuit dies Sabbati, quia in vno momento omnia fecit, statimque quieuit; vel certè dies Lunæ. Hæ sunt optimæ & præcipuæ impugnationes ex ipso textu Scripturæ desumptæ contra eam allegoricam explicationem.

Reijcitur vlteriùs ratione Primò. Ex parte verò visionis, ad quam recurrit Augustinus, etiam impugnatur ea doctrina. Primò, quia licet probabilior sit sententia asserens, creaturas in Deo videri, non est tamen omnino certa; vnde non debet ab eâ fieri dependens veritas Catholica.

Secundò reijcitur ex ratione. Secundò, quia si terra creata est cum toto suo ornatu, & separata ab aquâ, seu non tecta, quomodo potuit Angelus per cognitionem eius terræ in seipsâ eam noscere opertam aquis, nisi planè habendo iudicium erroneum? quod est absurdum; ergo non potuit esse talis cognitio; ergo nec per eam potuit constitui vesper vnius diei. Idem est de cognitionibus aliarum rerum: si enim in se habuere suam perfectionem, certè cognitio intuitiua illarum debuit etiam eas cognoscere cum suis perfectionibus; & tunc cessat tota distinctio dierum. 43

Tertiò. Tertiò, quia rogo, quo fundamento ponitur pro primâ die visio terræ & cæli, pro secundâ verò diuisio aquarum? aut, cur primò visio animantium quàm hominis? vel, cur non fierent innumeri alij dies ex multitudine obiectorum quæ videri poterant? vnus pro sole, alter pro lunâ, tertius pro volatilibus, quartus pro bestiis, quintus pro diuisione aquarum, sextus pro stellis, septimus pro arboribus, octauus pro homine, & sic de aliis multis diuisionibus; vnde euidens fit, sine vllo probabili fundamento dici sex tantùm fuisse illos dies; & adhuc clariùs, sine fundamento disponi illum ordinem rerum, si dies ex cognitionibus, non verò ex ipsis computandi sint. Si plura contra eam opinionem videre velis, lege Suarium suprà, & Molinam de Opere sex dierum disput. 1. Hæc sufficiant; obiectiones autem aliquas pro eâ sententiâ paulò pòst soluemus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia Caietani & Cani.

SECVNDA sententia, à præcedente solâ voce diuersa, docet, à Moyse quidem ibi fieri mentionem sex dierum naturalium, non tamen ideò significari opera, quæ ibi dicuntur facta, verè & reipsâ sex diebus naturalibus producta fuisse; sed quia sex sunt gradus rerum productarum. Canus verò, qui hanc sententiam tuetur, putat successiuè ea omnia opera facta, intra vnum tamen diem; ideò verò sex dies enumerari, quia si diebus diuersis facienda essent, debuissent sex impendi, & quidem etiam debuissent produci eo ordine, quo in Scripturâ dicuntur de facto producta. Ita P. Molina suprà tribuit Cano in manuscriptis. Primus verò modus dicendi videtur fuisse sententia Caietani in explicatione cap. 1. Geneseos. 44

An hæc opinio differat à præcedente. Dixi, istam opinionem vix re ipsâ differre à præcedente: nam si dicat, omnia quæ in Genesi continentur facta esse vnico momento, prout Caietanus ait, conueniet iam cum Augustino in præcipuo puncto; quod autem dicat ibi significari naturales dies, est in terminis repugnans:

Reijciuntur sententia hæ. nam si ea sunt facta in vno momento, ergo non est productus sol die quarto; ergo dies quartus ibi re ipsâ, iuxta hanc sententiam, non significat diem naturalem. Imò, vt benè notat Suarez,

rez, si significatur dies naturalis, quartus v.g.
45 & quintus, &c. cùm dicat Scriptura, in quarto fuisse productum solem, & reuerà in eo productus non sit, erit sine dubio propositio illa omnino falsa; & ex hoc capite peior erit ea Caietani sententia quàm Augustini. Neque sufficit apponere fines aliquos extrinsecos ei locutioni: nam locutio non fit vera ex bonitate finis appositi, sed ex significatione naturali & conformitate cum obiecto; quam conformitatem in præsenti non haberet; Canus verò, licet ex aliâ parte, quatenus docet non omnia facta eodem momento temporis, possit respondere multis obiectionibus, illis scilicet quæ desumuntur ex eo quòd dicantur præcessisse tenebræ, quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas, terra inanis & vacua*, &c. Fateor enim hæc vnâ die contingere potuisse, ideóque Canum non vrgeri eis argumentis: & licet, quod docet, si ea opera facienda essent successiuè, potuisse per sex dies fieri, verum sit, nec negetur ab Augustino; qui certè concedit, potuisse sex diebus naturalibus ea fieri, sed tantùm dicit non fuisse facta; nihilominùs tamen improbabiliter omnino discurrit. *Reijcitur Canus Primò.* Primò, quia si ex possibilitate desumit de facto distinctionem sex dierum, potuissent etiam de facto mille dies pro creatione assignari: nam possibile fuit vna die leonem produci, alterâ equum, tertiâ vrsum, & sic per
46 omnes species animalium, arborum, &c. *Reijcitur Secundò.* Secundò malè discurrit; quia eius sententia & Caietani reijcitur omnibus ferè argumentis contra Augustinum suprà positis; quæ non est necessarium repetere. Dico *ferè*, non propter Caietanum; nam hunc iam ostendi re ipsâ omnia incurrere, & adhuc vnum grauius, quòd videatur reddere sensum Scripturæ falsum, sed propter Canum; qui licet intra vnam diem, verè tamen admittit præcessisse tenebras & terram inanem, ac propterea argumenta inde desumpta non eum vrgent, vt dixi paulò antè; manent tamen omnia alia de proprietate significationis, & quòd alioquin Scriptura falsum dixisset, &c. Ea verò quæ specialiter ab his dicuntur facilè refutantur. *Refutantur Caietani sex ordines rerum.* Nam quòd Caietanus recurrat ad sex ordines rerum pro enumerandis sex diebus, est ridiculum: nam si loquimur in generali de ordinibus, tres tantùm, aut summùm quatuor inuenimus, purè spirituale, purè materiale mixtum; si verò magis in particulari computandi sunt, multò plures inueniemus. Nam in primis sunt substantiæ intellectuales spirituales puræ pro vno die, cælum incorruptibile pro altero, elementa pro tertio,
47 luminaria cæli pro quarto, mixta inanimata sublunaria pro quinto, plantæ & herbæ pro sexto, volatilia pro septimo, pisces maris pro octauo, bruta, seu terræ animantia pro nono, homo pro decimo. Et fortè alius inuenire facilè posset multo plures ordines, maximè si ad accidentia recurratur, & ad ordinem gratiæ. Vides ergo, supputationem istam planè esse arbitrariam, & confundentem rem alioquin in se claram. *Suarij argumentum contra Caietanum benè vrget.* Id ipsum benè vrget Suarius suprà, quia secundo die nullum genus rerum aut ordo productus est, sed præcisè per motum localem separatæ aquæ inter se; motus autem localis non constituit diuersum ordinem; & licet dicamus firmamentum tunc productum, adhuc argumentum vrget: nam firmamentum creditur eiusdem rationis cum aliis cælis, qui facti sunt primo die, ergo secundo nullus ordo nouus rerum productus est; & tamen dicitur nouus dies; ergo non propter ordines, sed quia reuerà nouo die naturali separatæ sunt aquæ, & productum firmamentum.

Explicatio verò Cani facilè etiam refutatur: *Conditionalis explicatio Cani sex dierum reijcitur.* nam in eâ conditionali multum diuinatur; nam ita explicat eos dies, vt ideò sex dicantur, quia si facienda essent ea opera sex diebus, ita facienda essent, est explicatio identica, omnino ridicula & nihil explicans: nam sine dubio, si facienda essent sex diebus, sex diebus essent facienda; quo pacto etiam dicam, si facienda essent decem, facienda essent decem, si mille, mille, & sic de quolibet alio numero. cur ergo iam magis est positus sextus quàm duodecimus, quàm millesimus, cùm eadem sit ratio de omnibus? si 48
verò ita explicet eam conditionalem, Si facienda essent successiuè, necessariò facienda essent sex diebus, in primis sibi apertè contradicit: *Vlterius reijcitur.* nam dicit esse facta successiuè, & tamen intra vnam diem sunt facta, non verò sex diebus; ergo ea conditionalis, *Si facienda sunt successiuè, facienda sunt sex diebus*, ab ipso redditur hîc & nunc falsa: si verò tertiò eam sic explicet, Quòd si diebus distinctis facienda essent, facienda essent sex diebus, adhuc eodem modo reijcitur, quia possent fieri duobus aut tribus, aut centum, vt superiùs dixi: si denique quartò (vt videtur Molina suprà insinuare à Cano doceri) ideò dicantur sex diebus facta, quia si vnus alius ea fecisset, sex diebus laborare debuisset, benè insurgit Molina; quia vnus alius, id est creatura, non solùm sex, sed sexcentis, imò totâ æternitate, nihil tale fecisset. Non enim puto Canum ibi nomine alius intellexisse alium Deum; nam esset stulta planè conditionalis, imò destructiua casus: nam si alter esset Deus, tunc sine dubio esset omnipotens sicut hic, & tam facilè vno die potuisset mundum
creare quàm hic Deus. Adde, licet concede- 49
remus, eas propositiones iuxta omnes sensus conditionatos esse verissimas, adhuc in ordine ad quæstionem præsentem non possent sustineri: non enim, nisi valdè impropriè, & abusiuè, de re, quam ego expediui de facto vnâ die, dici potest, *vno anno me eam expediuisse*; eò quòd si per partes eam accepissem, debuissem habere vnum annum; certè talem modum loquendi, vt planè inusitatum, & alienum ab hominum sensu, nullus negare potest, esse etiam à Spiritus sancti in Scripturis modo loquendi alienissimum: per illum enim nulla vmquam veritas certò posset ex Scripturâ concludi. Denique, non ostendit vllo modo, cur talis ordo debuisset in eâ creatione seruari.

SVBSECTIO TERTIA.

Vera sententia proponitur, & argumentis contra illam respondetur.

CERTA ergo & communis omnium ferè Patrum Scholasticorum & Catholicorum doctrina est, dies illos fuisse veros & naturales, *Creationis fuerunt dies sex naturales.*

turales, & in quolibet illorum tantùm ea facta, de quibus in Scripturâ fit mentio: & quidem conclusio hæc non exigit aliud pro se argumentum, quàm ipsa clara & facilia verba Scripturæ: in re enim pendente à solâ voluntate Dei, & in quâ nec leuis apparet in contrarium difficultas, non oportet, imò nec potest, aliud quæri fundamentum, quàm ipsius Scripturæ sensus apertus & clarus; Patrum verò & Scholasticorum loca vide apud Suarium, Molinam & Tannerum suprà.

50 *Obiectio Prima soluitur.* Iam videamus quid pro se objiciant aduersarij. Primò, quòd nulla sit iusta caussa, cur Deus successu temporis id fecerit. Respondetur Primò non requiri aliam, quàm quòd sic ei placuerit. Secundò ait Ambrosius lib. 2. de Cain & Abel cap. 6. *Vtique simul omnia fieri iubere potuit Deus, sed distinctionem seruare maluit, quam nos in omnibus negotiis imitaremur*; idem docet ferè 2. ad Horontianum, & lib. 1. Hexaem. c. 7. scilicet vt non velimus omnia vno momento comprehendere, sed paulatim, & vnum post aliud. Secunda ratio, vt ostenderet, quòd esset proprium cuique rei, & quid haberet ex priuilegio, ideò eas sine ornatu creauit, deindè perfecit.

Obiectio Secunda. Secundò objicies illud Eccli. 18. *Qui viuit in æternum, creauit omnia simul*, ergo in vnico momento fuere creata; sic etiam in Concilio Lateranensi cap. *Firmiter* dicitur Deum ab initio simul vtramque de nihilo condidisse creaturam, angelicam & mundanam, ergo simul omnia animantia, plantas, &c. *Solutio.* Respondetur communiter ad primum locum, *τὸ omnia* ibi intelligi de his quæ per veram creationem facta sunt, quæ tantùm fuere primo die producta. Secundò, potest dici simul moraliter: ea enim quæ expediuntur breui morâ dicuntur simul expedita; sic enim solemus dicere, *Ego ibo illuc, & simul cum meo negotio tuum expediam.* quæ propositio verissima est, etiamsi vno aut altero die citiùs meum quàm alienum, vel è contrario, expediam.
51 Ad secundum de Concilio respondetur, non tam fuisse intentum illius decidere ea fuisse simul, quàm non fuisse ab æterno. Secundò, eodem modo posse explicari *τὸ simul* in Concilio quo apud Ecclesiasticum, vel de rebus, quæ per veram creationem, vel de morali simultaneitate.

Tertiò obijcies ex Genes. cap. 2. *Istæ sunt generationes cæli & terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum & terram, & omne virgultum agri*; ergo vnâ die omnia sunt producta, etiam virgulta; quæ tamen tertiæ diei fuerant attributa. *Tertia obiectio.* Respondet D. Thomas quæst. 74. art. 2. ad 1. in ipsis verbis Genes. esse solutionem: nam additur statim, *Omne virgultum agri antequam oriretur in terrâ, omnemque herbam regionis priusquam germinaret*; ergo solùm loquitur Scriptura (ait S. Thomas) de virgultis & herbis in caussâ, seu in terrâ, in quâ continebantur; ergo non loquitur de productione formali eorum in se, quæ tribuitur tertio diei. *Solutio D. Thomæ.* 52 *Hæc non probatur Suario;* P. Suario non videtur litteralis hæc expositio. Primò, quia non dicitur res produci, quando producitur eius caussa. Secundò, quia cùm dicat ibi Moyses, *Istæ sunt generationes*, videtur per recapitulationem omnes omnino generationes sex dierum comprehendisse; vnde ipse aliam communem expositionem amplectitur, quòd scilicet *τὸ in die* non sumatur pro vno solo determinato die, sed pro omni die quo Deus creauit & produxit omnia quæ ad mundum pertinent: sæpè enim in singulari ponitur *dies* pro *diebus*. *sed magis probatur alia communis.* In Deuteron. 32. *Iuxta est dies perditionis*, simul additur, *& adesse festinant tempora*, in plurali; eodem modo Ioan. 8. dicitur, *Abraham exultauit, vt videret diem meum*; quod non de vnico die intelligendum est, sed de totâ vitâ Christi. Nec potest obijci, iam fieri æquiuocationem in voce *dies*. Respondetur enim, eam non esse æquiuocationem, sed acceptionem in plurali aut singulari; quod frequenter apud Latinos in aliis etiam vocibus fit, dicitur etiam in Scripturâ, *Homo non redimet.* quod non solùm significat vnum hominem non redempturum, sed nec multos simul. quod in innumeris aliis vocibus posset ostendi. Mihi hæc expositio communis videtur longè clarior & magis litteralis. Aliæ obiectiones quæ tangunt opera dierum sequentium suis locis expedientur.

DISPVTATIO VIGESIMANONA.

De creatione cæli.

1 EXPLICATIS his quæ communia sunt toti operi sex dierum, iam debemus ad singula opera in particulari descendere; & quia primo loco ponitur cælum, ideò eius creationem primò expediemus.

SECTIO PRIMA.

An primâ die factum sit cælum.

Sententia aliquorum, nullius operis singularis fieri mentionem primâ die. NON defuere, qui in illis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*, putauerint non fieri mentionem singularis operis alicuius, quod primo die factum sit, sed quasi per compendium dici initio totum, quod per sequentes dies singillatim narrandum erat: sicut initio concionis aut orationis proponi solet materia, quæ per totam concionem fusiùs est explicanda & deducenda. Ita Cyrillus Alex. lib. 2. contra Iulianum, Paulus Burgensis addit. 1. in Genes. Steuchus in Cosmopœiâ, Augustinus lib. 12. Confess. cap. 19. & Chrysostomus apud S. Thomam quæst. 68. art. 1. ad 1. vbi videtur eam S. Doctor etiam approbare. iuxta quam sententiam, cælum non esset opus primæ diei, sed secundæ.

Refutatur Primò. Hæc tamen sententia sustineri nequaquam potest. Primò, quia est contra communem om-

nium aliorum Patrum & Theologorum expositionem, & manifestè reuincitur ex ipso textu: immediatè enim subiungitur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant super faciem abyssi*; ergo eis verbis terra dicitur iam
2 determinatè creata, & consequenter etiam cælum; nam vtrumque ibi coniungitur: quòd si semel dicatur terra producta, colligitur manifestè in illis verbis, non esse solam summam faciendorum, sed determinatam explicationem operis primæ diei, & consequenter iam cælum & terra tunc fuere producta. Ita omnes qui docent tunc solum cælum empyreum creatum fuisse; item & qui è contrario, solos alios cælos, & à fortiori, qui omnes; denique, & qui tunc solam materiam informem, ex quâ deinde formati sunt cæli. de quibus paulò pòst. Hi enim omnes in hoc conueniunt, quòd tunc terra, & aliquid quod cælum dicatur, creatum sit. eos autem citat Suarez suprà in diuersis capitibus, & nos paulò pòst suis locis referemus.

Refutatur Secundò illa sententia, & nostra confirmatur. Secundò confirmatur ex Scripturâ nostrum intentum: nam si ibi non diceretur creata terra, nullibi posteà eius poneretur creatio; nam secundâ die nihil de illâ dicitur; tertiâ verò non dicitur creata aut facta, sed detecta; ergo iam priùs supponebatur producta; ergo in primis illis verbis de eius ac cæli speciali productione sermo est.

3 *Refutatur sententia illa Tertiò.* Tertiò, cùm immediatè etiam subdatur, *Dixitque Deus, Fiat lux*, non possumus intelligere, inde incepisse creationem; nam lux, vtpote accidens, debuit habere aliquod subiectum, & aliquid, quod illuminaret: nam licet diuinitus possit sine subiecto produci, impertinenter planè in præsenti ad tale recurreretur miraculum sine vllâ necessitate; ergo opus primæ diei non à luce, sed à creatione cæli & terræ inchoatum est.

Refutatur Quartò. Quartò idem suadeo, quia communiter omnes docent, ea quæ per creationem petunt produci, in eo primo momento fuisse producta (non loquor de animâ rationali Adami & aliorum hominum, quia in his est specialis ratio) & in hoc sensu interpretantur valdè multi Concilium Lateranense, & locum Eccli. 18. de quibus suprà, & in quibus dicitur, Deum omnia simul creasse: at si ea verba non significent opus speciale primæ diei, sed à luce incepta fuisset productio; certè lux, quæ non petit propriè creari, sed generari, fuisset tunc primò producta: item, sequentibus diebus per creationem fuissent omnia alia producta, & quidem successiuè. quod & repugnans est communi sententiæ; & videtur alienum à prouidentiâ diuinâ, quæ ordinem naturalem secuta, non debuit priùs formas producere quàm subiectum illarum.

Refutatur Quintò. Vltimò denique suadetur ex Hymno Ecclesiæ, quod die Dominicâ ad Matutinum recitamus,

Primo die, quo Trinitas
Beata mundum condidit;

4 ergo eâ die cælum & terra producta sunt; nam his constituitur propriè mundus, non solâ luce.

Respondetur ad Patres pro illâ sententiâ citatos. Ad Patres in oppositum citatos responderi posset, fortè eos dixisse, per ea verba Scripturæ simul summam aliquam futurorum significari, quatenus saltem in confuso nomine cæli & terræ continentur omnes species rerum posteà producendarum; non tamen ideò eos negasse determinatè, ipsum cælum & terram, vt condistincta ab aliis rebus, fuisse primâ die producta. & sanè Augustinus, cùm omnia etiam animantia, plantas, &c. creata dicat vnico instanti, longè abest ab eâ opinione nunc impugnatâ, licet illam fortè sub dubio proposuerit. Chrysostomus item cum aliis Patribus, Basilio, Ambrosio apud D. Thomam quæst. 66. art. 1. contrarium docet.

Hinc oritur altera difficultas, vtrùm ea productio cæli & terræ inceperit intra ipsum primum diem, an aliquantulùm ante. Respondeo, fuisse producta in primo instanti illius diei. ita Ambrosius, Damascenus, Procopius, Alcuinus, Beda & Molina, quos refert & sequitur Tannerus quæst. 2. dub. 2. & Suarez cap. 9. Probatur autem ex Scripturâ; nam Exodi 20. dicitur, *Sex diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt.* quod rursus repetitur Exodi 31. ergo intra illos sex dies, & non anteà productus est mundus. quod ipsum Ecclesia supponit eo Hymno paulò antè citato, vbi primo die conditum ait. *Cælum & terra non sunt producta ante primum diem.*

Confirmatur, quia si ante primam diem creatum fuisset cælum & terra, valdè confusè à Moyse declaratum fuisset initium cæli & terræ; nam ex vi contextus illius etiam mille annis dici posset productum cælum, si semel dicatur fuisse ante initium dierum; quod tamen alienum est à communi sententiâ, etiam eorum qui nostræ aduersantur: qui licet velint, aliquantulùm ante primum diem fuisse creatum mundum, non tamen audent nimis longam antecessionem concedere. 5 *Confirmatur.*

Responsio sententium contrarium Reijcitur. Fortè respondebunt, ex aliis locis Scripturæ colligi, non diu eam creationem præcessisse, cùm Deus dicatur alibi omnia creasse simul; quod moralem saltem propinquitatem denotat: sed contrà, quia ego iam non præcisè disputo, quid aliis in locis declaretur, sed quid ex loco illo Genesis colligatur; licet autem alibi dicamus magis declarari eam veritatem, non propterea debemus fateri, in eo loco tam ambiguè & confusè Moysem fuisse locutum.

In contrarium stant D. Thomas in 2. dist. 12. Alensis, Aureolus, Tostatus, Carthusianus, Valentia, Ascanius Martinengus, & alij apud
Tannerum; Martinengus autem putat eam esse sententiam omnium Patrum Græcorum & Latinorum, eò quòd illi dicant præcessisse aliquamdiu mundum ante lucem; atqui à luce incepit prima dies, ergo. Respondet benè Tannerus, in hoc argumento supponi falsum, scilicet, diem à luce inchoatam: nam probabilius est, eo modo quo Palæstini computabant, diem ab initio noctis incepisse sub tenebris per duodecim horas, aut saltem à mediâ nocte per sex horas; quia probabilior sententia docet, creationem fuisse in Æquinoctio verno, quando sunt duodecim horæ noctis, duodecim diei, post eas autem duodecim aut sex horas, Deum produxisse lucem, & sic durasse eos tres dies vsque ad quartum; & hinc clarè intelligitur, cur semper Moyses eos dies numerauerit incipiendo à vespere: *Factum est vespere & mane dies primus,* 6 *Græci Patres stant à nostrâ parte.*

primus, *secundus*, &c. quia inceperunt dies à vesperâ seu tenebris, & cum creatione mundi. Scio Ambrosium docere, diem inchoatum dici à luce, & in lucem desiisse; sed puto illam magis esse allegoricam explicationem quàm litteralem.

Quomodo dies incepe-rit sine motu cæli. Responsio Prima. Secunda.

Rogabis, quomodo ergo tunc potuit incipere dies, si nullus fuit motus cæli? Respondeo Primò, difficultatem esse communem: nam siue dies dicatur incepisse à luce, siue à creatione mundi, motus certè cæli non incepit à luce. Respondeo Secundò, probabilissimè dici, motum
7
cælorum incepisse ab eo instanti extrinsecè per vltimum sui non esse, & sic per illum motum numeratum tempus: quia tamen hæc solutio iam supponit cælos tunc fuisse creatos & solidos, quod paulò pòst examinandum est; *Tertia.* respondeo Tertiò, in meâ sententiâ de durationibus distinctis & successiuis, etiam in ipsis rebus permanentibus, facilè dici ex cuiuslibet rei durationibus, tot quot solent esse intra vigintiquatuor horas, numerari potuisse dies & menses, etiamsi nullus esset motus cælorum: nam licet nos, qui eas durationes non possumus numerare, non possemus per illas dirigi ad computandum diem; Deus tamen, qui optimè eas nouit, potuit scire & reuelare Moysi lapsum fuisse vnicum diem, seu durationem vnius diei, etiamsi non fuerit motus cæli.

Quarta.

Addo Quartò, etiamsi sit vera sententia negans durationes rerum permanentium esse distinctas, nihilominùs tamen potuisse optimè dici tunc incepisse tempus non quoad homines, qui illud numerarent; nulli enim tales erant; sed quoad Angelos, & à fortiori quoad Deum, qui poterant optimè cognoscere, quota eius cæli duratio responderet motui vnius diei integræ. Fateor, si duratio sit indiuisibilis in se, & non sit successio cui comparetur, difficulter posse ex solâ permanentiâ eius durationis dignosci, quantum temporis sit elapsum; ideò res non potest tam benè explicari in eâ sententiâ quàm in nostrâ.

8 *Durationem diei non benè explicat P. Suarez per Angelorum actus.*

Aduerto P. Suarium etiam recurrisse pro dignoscendo eo tempore ad actus aliquos angelicos & eorum durationem: verùm ea mensura valdè est incerta, quia duratio eorum actuum erat incertissima; vnus enim actus plus altero durabat; ideò nihil fixum inde poterat elici, vt dixi contra eumdem in materiâ de Angelis. & hæc ratio maiorem habet locum postquam fuere beati (quod ad initium diei primi fortè primo quadrante contigit:) tunc enim constanter in eâdem operatione permanserunt, ideò nihil inde certum inferri potuit quoad successionem diei.

SECTIO SECVNDA.

De cælo empyreo.

QVIA vox hæc *cælum* vniuersalis est, & complectitur tam empyreum, quod Beatorum sedes est, quàm inferiores alios, vsque ad primum lunæ; imò etiam pro aëris regione vsurpari solet, iuxta illud Psalmi, *Volucres cæli*, operæ pretium erit in hac sectione inquirere quid sit, an detur, & quando productum fuerit cælum empyreum. de aliis cælis agetur sectione tertiâ.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm sit cælum empyreum à ceteris distinctum; & quando productum.

CIRCA primum punctum. Caietanus in cap. 12. 2. Corinth. opinatur, non dari tale cælum, quia in Scripturâ nulla de illo mentio fit; censet ergo, cælum mobile, quod est supra stellatum, esse supremum & patriam Beatorum. 9 *Non dari cælum empyreum, docet Caietanus.* Contraria tamen sententia, docens, præter omnes mobiles cælos, dari vnum lucidissimum ac perfectissimum fixum, quod sedes sit Beatorum, communis est inter omnes Theologos cum Magistro in 2. dist. 2. D. Thomâ hîc quæst. 66. art. 3. & aliis, vt videre est apud Suarium cap. 4. num. 2. vbi citat pro eâ Bedam, Basilium & Anacletum Papam in Epistolâ 2. Decretalium in fine; vnde obiter aduerto, D. Thomam non videri legisse illud testimonium Anacleti, quando dixit, à solo Bedâ, Strabone & Basilio inductum cælum empyreum. *Contraria sententia est communis.* Pro hac sententiâ arguunt Suarez suprà & Molina disp. 3. ex aliquibus Scripturæ locis, in quibus dicitur Dominus præparasse sibi sedem; & sedes Domini in cælo esse; & *qui ascendit super cælum cæli*; ergo datur cælum, quod per excellentiam est cælum cæli, quódve nos vocamus empyreum. Arbitror tamen testimoniis his parum vrgeri Caietanum, qui non negat dari cælum, vbi Deus sit & Beati; agnoscit item cælum cæli, licet dicat illud esse mobile. quod nec leuiter negatur in his Scripturæ locis. *Loca Scripturæ, quæ contra Caietanum ab aliquibus afferuntur, non conuincunt.*

Eodem etiam modo reijcitur argumentum, 10 seu congruentia quædam nonnullorum, quòd scilicet sicut pro damnatis constituit Deus vnum singularem locum, qui in nullum alium vsum deseruit, nisi vt ibi puniantur peccatores; ita è contrario etiam debuit creare vnum alium, in nullum vsum destinatum nisi in sedem Beatorum. *Ratio alia allata contra Caietanum non vrget.* Hoc, inquam, argumentum facilè solui potest à Caietano: nam illud mobile potest habere eam rationem sedis Dei, & quasi contrarietatem cum inferno; si autem replices, eo ipso quòd moueatur, iam esse in alios vsus, & consequenter non opponi omnino inferno; ad hoc respondetur Primò, nec ipsum arguentem tale cælum eo modo contrarium inferno ponere; nam licet dicat fixum esse, tribuit tamen illi influxus in corpora alia cælestia, & in nos: ergo iam empyreum non est præcisè in solum eum vsum, vt sit Beatorum sedes, & tamen censet illud opponi inferno; cur ergo non dicetur idem de illo quod Caietanus ponit, etiamsi sit mobile? Absolutè respondeo, gratis assumi illud principium, quòd scilicet tale cælum non debeat esse in alios vsus: ratio est; nam, eò quòd sit vtile in alios fines, non erit minus dignum Beatis, imò fortè magis dignum; quia quò plura potest efficere, eò perfectius & nobilius est.

Meliùs ergo probatur communis ea sententia 11 omnium ferè Patrum consensu, quæ in quæstionibus de facto, de eis scilicet rebus quæ alienæ sunt ab experientiâ & ratione, vnicè locum habet. *Meliùs probatur sententia communis.*

habet. Vide P. Molinam hîc disp. 3. vbi eruditè valdè rem hanc tractat; & ex S. Petro apud Clementem lib. 1. & 3. Recognitionum, ex Diodoro Tarsensi, Theodoreto & Hilario eam veritatem confirmat; ac simul probat, Basilium à D. Thomâ pro cælo empyreo citatum, non illud ita clarè posuisse ac putatur. Hilarius autem maximam addit huic sententiæ auctoritatem; tum quia illum locum Psal. 113. *Cælum cæli Domino*, omnino explicat de empyreo, licet non sub hoc nomine, aitque esse communem hunc sensum omnium; tum quia alios cælos in die iudicij dissoluendos dicit; hoc autem, quia sedes est Dei, in æternum mansurum, alludens ad illud Psal. 44. *Sedes tua Deus in sæculum sæculi*. Addi potest pro hac veritate congruentia; quia videtur planè esse indignum, vt perpetuò sub Beatorum pedibus cælum voluatur; nec enim possent in eo pedem figere; permittere verò se cum illo raptari, absurdissimum esset; ergo debet esse sedes immobilis ac fixa. Dixi esse congruentiam, quia responderi potest, Beatos non grauitare, ideoque eo cælo non trahi.

12 *Cælum empyreum censet æternum Augustinus Eugubinus, sed malè.*

Iam autem de huius cæli antiquitate agendum esset contra singularem opinionem Augustini Eugubini docentis illud esse æternum; de quâ Pererius noster apud Suarium suprà cap. 4. & ipse Suarius & Molina suprà fusè tractant; iudico tamen superfluum id esse, cùm suprà ostenderimus, omnem planè creaturam, in quarum numero absque dubio cælum illud includitur, in tempore fuisse productam, & quidem ante productionem mundi, terræ & cæli nihil fuisse, ergo neque hoc cælum; supposito autem eo principio, sine dubio turpiter errauit Eugubinus, qui (vt videre est apud citatos) docuit, cælum illud æternum necessariò à Deo productum, esse lucem nescio quam à Deo manantem, quam à Beatis videri docet, simul insinuans eos immediatè non videre faciem Dei. quæ omnia sine dubio absurdissima sunt, & in aliis locis seorsim impugnata. Nec Engubino quoad æternitatem fauet Basilius hom. 1. Hexaemeron, vbi videtur docere, empyreum esse æternum; intelligendus enim est de æternitate à parte pòst, non à parte antè.

Idem malè dicit, cælum id esse lucem à Deo productam, quam vident Beati.

Basilius non docuit cælum empyreum esse æternum à parte antè.

Cùm ergo constet illud non esse æternum, oportet videre, quando sit productum. Respondeo, videri certum, eo momento, quo cælum & terra dicitur productum. ita omnes quotquot tale cælum admittunt. Cùm enim nulla deinceps illius mentio fiat, & sub nomine generali cælum debeat hoc quod præcipuum est comprehendi, non dubium eis verbis denotari illud productum; imò, iuxta Logicorum regulam, quòd nomen soleat accipi pro famosiori significato, esto alij cæli inferiores ibi non comprehenderentur, deberet empyreum.

Secundò idem suadetur: nam cùm Angeli post mediam vt summùm horam ab eâ primâ creatione fuerint beati, & Beatorum sedes empyreum sit, debuit sine dubio tunc produci initio mundi. Neque video vllam rationem, cur eius productio aut anticipari aut differri debeat.

SVBSECTIO SECVNDA.
De naturâ eius cæli empyrei.

CIRCA essentiam eius cæli Primò occurrit discutiendum, vtrùm sit compositum. Cui dubio respondeo, in meâ sententiâ admittente possibile esse corpus simplex substantialiter, non esse omnino certum illud constare materiâ & formâ: & fortè id voluit dicere Abulensis in cap. 25. Exodi quæst. 53. vbi ait illud non esse de materiâ, ideoque esse sextam essentiam, & non conuenire quouis modo cum rebus materialibus: in quibus vltimis verbis magnam difficultatem inuenit Suarius. Verùm si cælum ponatur non constans materiâ, clarum est, cur non dicatur conuenire quouis modo cum re materiali, id est, non conuenire in substantiali compositione, ideoque meritò dici, vltra quatuor elementa & alios cælos per ipsum constitui sextam essentiam. Fortasse etiam ideò illud non vocat Abulensis materiale; non quia censeat illud non esse quantum, sed quia non habet propriam materiam seu subiectum, à quâ ceteræ res vocantur materiales. Ceterum, quidquid sit de opinione Tostati, incertum adhuc dico esse, an constet materiâ; probabilius tamen iudico illud constare, esseque compositum, quia ita sentiunt omnes auctores communiter: & in aliis omnibus cælis ea etiam ponitur compositio, non est ergo, cur excludatur ab empyreo; cùm nulla singularis pro eo ratio militet ad negandam illi talem compositionem. 13 *Cælum empyreum an constet materiâ, dubium.* *Probabilius est, constare.*

Secundò dubitari potest, vtrùm materia quâ componitur sit eiusdem speciei cum nostrâ, incertum id omnino videtur, quia possunt esse sub eadem specificâ materiâ forma corruptibilis & incorruptibilis, vt alibi docui: possunt etiam formæ incorruptibiles habere aliam materiam specie à nostrâ diuersam; qualem autem de facto habeat empyreum, non video vnde nos decidere possimus. valdè probabile est, propter altissimum finem ad quem est creatum, constare diuersâ specie materiâ à nostrâ, & quidem incomparabiliter perfectiori. De incorruptibilitate verò formæ illius nihil dico; suppono enim, etiam ceteros cælos esse incorruptibiles. de quo egi in libris de Cælis. id quod à fortiori de empyreo asserendum est. *An materia eius eadem cum nostrâ, incertum.* 14 *Probabilius est diuersa.*

Tertiò ergo dubitari potest, vtrùm illud sit fluidum. Daniel Malonius apud Suarium capite 5. num. 6. probabilius putat esse fluidum, vt inseruiat corporibus Beatorum tam ad motum quàm ad loquendum, quàm ad respirationem: Suarez in contrarium propendet, tum quia Beati habent corpora penetrabilia, vnde eis nihil obesse potest cæli densitas; tum quia ad respirationem non indigebunt nouo aëre distincto ab eo quem intra se habebunt, & eodem modo ad loquendum; cessat ergo necessitas ponendi illud fluidum: aliunde autem esset magna illius imperfectio, si deberet singulis momentis ad motum Beatorum secari & amittere multarum partium vniones; perfectius ergo erit, si sit solidum. *An cælum empyreum sit fluidum. Malonius affirmat.* *Suarez negat.*

Ego vtramque sententiam censeo probabilem, & contemnendas non esse rationes Malonij; cui etiam P. Tannerus subscribit in fine huius *Vtraque sententia probabilis.*

15 *Malonij probabilior.* ius tractatus, Cornelius item noster in primum Genesis: & fortasse id est probabilius, quia non video, cur non debeamus hominibus beatis concedere respirationem, & consequenter corpus aliquod respirabile in cælo admittere; quòd verò corpus illud diuidatur vt noster aër diuiditur, nullam dicit imperfectionem.

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm empyreum habeat vim actiuam in cælos inferiores & terram.

DIVVS Thomas suprà ait, probabile esse, nullam habere, probabilius tamen influere, sicut Angeli assistentes influunt etiam in inferiora corpora. *Affirmat Suarez.* eamque sententiam P. Suarez tenet, licet haud consequenter, vt suprà notaui, propter ea quæ de oppositione cæli cum inferno docuit. *Probabiliùs non influit. Probatur Primò.* Ego in re dubiâ magis propendeo ad negandum ei eam virtutem; quia nulla planè necessitas est talis influxus, nec potest ostendi qualis ille sit; vt quid ergo propter solam vnam congruentiam, de Angelorum influxu in alios inferiores debemus nouas virtutes rebus naturalibus tribuere, cùm magna sit disparitas inter cælos & Angelos quoad punctum præsens? in Angelis enim assignari potest in quo consistat influxus ille, scilicet in communicatione reuelationum, vbi in vno eodemque effectu traducto per multos Angelos saluatur tota subordinatio; at non possumus nisi diuinando dicere, à cælo empyreo vnam eamdemque qualitatem immitti in cælum immediatè inferius,
16 & ab hoc in sequentes vndecim suo ordine, & per omnes illos descendere eamdem qualitatem: id sanè planè otiosum videtur, neque recurri potest ad diuersas qualitates, quæ ab eo cælo immediatè proueniant, & non ab aliis; nam de his nulla est experientia: neque enim in nobis sentimus, aut in aliis entibus videmus qualitatem vllam, quam rationabiliter dicere possimus venire ab empyreo, & non ab aliis cælis.

Secundò. Idem intentum fortè aliter probari posset, & assignari simul differentia inter Angelos & empyreum quoad influxum; quia influxus angelicus non est ex necessitate naturæ, vnde tamdiu connaturaliter duraturus est quamdiu velit Deus, scilicet vsque ad finem mundi. At si virtus physica influendi concedatur cælo empyreo, videtur post diem iudicij duraturus talis influxus, vel miraculosè impediendus per totam æternitatem: durissimum autem vtrumque videtur, quia nullus admittit post diem iudicij influxum aut mutationem in aliis cælis & elementis. Suppono enim, quod ex Hilario suprà insinuaui, etiamsi alij cæli perituri sint aut mutandi, empyreum tamen intactum permansurum, quia sedes Domini est; ergo vel violenter manebit sine influxu, vel perpetuò influet. vtrumque autem, vt dixi, videtur absurdum.

17 *Responsio ad nostram rationem. Reiicitur.* Respondebis fortè, producendos alios cælos incapaces influxus, ideò ex defectu subiecti capacis illud sine vllâ violentiâ non influxurum ampliùs; sed contrà; quia probabilius videtur quod Tannerus docet in fine huius tractatus cum multis aliis, non destruendos eos cælos, licet sint perficiendi & fortè reddendi fluidi; ergo semper erunt subiecta capacia eorum influxuum.

Potest adhuc Secundò responderi, Deum eis inferioribus cælis daturum alia accidentia perfectiora, cum quibus influxus nouus non cohæreat. *Reijcitur secunda responsio.* Verùm & hoc dicitur gratis, & faciliùs ego faterer, constanter illud habiturum eumdem numero influxum in inferiores, sine vllâ tamen mutatione, quàm ad has repugnantias confugerem.

Nihilominùs tamen censeo argumentum hoc non esse efficax pro nostrâ sententiâ: eodem enim modo probaret, nec alios cælos influere in nos, quia post diem iudicij non sunt ampliùs influxuri; *Rationes superiùs allata non conuincunt.* consequens autem est manifestè falsum, nec sufficit respondere, tunc eos inferiores cælos amissuros accidentia illa, quæ immediatè operantur de facto in nos: cùm enim sint 18
in melius mutandi, quid mirum, si auferantur illis accidentia operatiua influxuum, quandoquidem iam non sunt necessaria, & solùm producant lucem? declaratur; quia probabiliter tunc tota terra aquis, deinde aquæ aëre, hic autem igne elementari, circumdata erunt vndique, ergo propter resistentiam ignis, & ex defectu hominum, plantarum, animantium, &c. in quibus recipiuntur influxus, cessabunt hi: hoc, inquam, non sufficit; nam ob easdem omnino caussas possemus dicere, empyreum, etiamsi à se sit operatiuum, impediendum post diem iudicij sine vllâ violentiâ ab eo influxu quem habet de facto; ergo argumentum suprà factum non impugnat specialiter empyrei cæli influxus præ influxu aliorum cælorum. Vnicè ergo hîc reijciendus, & quidem solùm probabiliter, quia nec necessarius videtur, nec habet fundamentum vllum. *Ratio vera assignatur.*

Aliqua, quæ hîc fusè nonnulli tractant circa repugnantiam aut possibilitatem earum influentiarum, omitto; quia ex conceptu suo, seu ex genere, sine dubio non repugnat illud habere influentias, etiamsi sit immotum. vnde aliqui contra illos argumentantur: Si enim sol esset immotus, magis tunc in nos influeret, saltem in eos quos illuminare tunc posset. *Varij influxus cælo empyreo ab aliis assignati reijciuntur.* Quòd verò conantur quidam designare eam influentiam, & recurrunt ad nescio quale lumen necessarium, pro coniunctione animæ rationalis cum corpore, est planè ridiculum. quale enim illud? & vnde dependentia vnionis ab illo colligitur? Quod Secundò alij docent, empyreum influere diuersas inclinationes in homines, qui sunt in diuersis mundi plagis, etiam est ridiculum. Nam empyreum putatur meritò homogeneum & vniforme, vnde æqualiter debet ex 19
omnibus partibus influere. Pro efficiendâ verò eâ diuersitate morum, inclinationum, &c. sufficientissima caussa est distantia maior vel minor à sole, lunâ & aliis stellis, vicinitas maris, lacuum, ciborum varietas; nec oportet tam procul ad empyreum pro illâ excurrere.

Dices cum aliquibus, Omne corpus naturale habet aliquam virtutem actiuam quæ in non viuentibus non ordinatur ad se, sed ad alia corpora; ergo cùm empyreum sit nobilissimum corpus, debet etiam habere aliquam talem virtutem. *Argumentum pro influxu cælorum soluitur Primò.* Respondeo, antecedens esse valdè dubium,

bium, etiam in corporibus sublunaribus: quæ enim virtus operatiua ad extrà est propria adamantis, nisi per motum ad diuidenda vitra v.g. idem est de ferro, de latere: & sic fortè inuenientur multa alia corpora, lapides, metalla, &c. quæ talem non habent virtutem. Dices, Habent quidem, sed nobis ea est incognita. Verùm rogo, si incognita, vnde probatur, nisi faciendo vitiosum circulum, & supponendo propositionem vniuersalem, quòd omnia corpora debeant illam habere, & inde inferendo circa particularia, ipsam verò propositionem vniuersalem non probando; quia non fit sufficiens ascensus nisi ex omnibus particularibus; si autem in particularibus non probatur, vniuersalis ruit.

Soluitur Secundò.

Respondeo Secundò, illud corpus posse esse productiuum lucis in se, &, si vis, aliorum etiam accidentium perfectorum, in se tamen; nec necessum est ad operationem ad extrà recurrere.

Tertiò soluitur.

20 Tertiò, quidquid sit de corporibus sublunaribus, quia sunt producta in nostrum vsum, vnde fortè necessum est, vt aliquam virtutem habeant, quâ vtamur; certè in cælo empyreo, quod solùm est productum, vt sedes sit Beatorum, prout ait Suarez, non requiritur alia operatio, quàm summa ipsius pulchritudo & ornatus, siue hic producatur ab ipso cælo, siue ab extrinseco, scilicet à Deo. Constet ergo, sine vllo fundamento addi eam virtutem; & quia sine necessitate non sunt multiplicandæ entitates, probabilius longè nos discurrere eam virtutem illi negando.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm primâ die sint producti cæli ab empyreo distincti; & de illorum naturâ.

Molina censet alios cælos non productos primâ die.

21 SENTENTIA est P. Molinæ disput. 2. Deum (præter Angelos, de quibus suo loco diximus, & sect. 4. rursus aliquid tangemus) solùm produxisse ab initio terram vt fundamentum huius mundi, cælum empyreum vt tectum illius, intermedia verò omnia repleuisse aquis; tum ne daretur vacuum, tum vt ex illis haberet sufficientem materiam ad formanda reliqua corpora simplicia, reliquos scilicet cælos, aërem & ignem, ergo tria illa tunc facta fuisse, videtur certum: de terrâ quidem, quia id ipsa verba Scripturæ apertè significant: de aquis, constat ex verbis quæ statim Scriptura subiungit, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Denique solum cælum empyreum tunc productum, putat Molina ita clarè suaderi, vt nisi ad violentos sensus Scriptura trahatur, negari non possit.

Probat Primò.

Primò, quia secundâ die dicitur factum firmamentum, quod significat cælos reliquos; ergo hi non fuere producti primâ die; ad quod vrget vocem Hebræam *rakiah*, quæ significat expansionem: necessaria enim erat expansio cæli ad diuidendas aquas ab aquis; & in eodem

Non videtur probare efficaciter.

22 rakiah dicitur positus sol, stellæ, &c. ergo reliqui cæli sunt producti secundâ die. Verùm, antequam pergam vlteriùs, ego sanè nullum inuenio ad hoc propositum mysterium in eâ voce *extensio*: nam, siue præcesserint cæli iam producti, siue aqua sola, certum est, præcessisse extensionem; aqua enim sine dubio extensa erat, nec Deus addidit extensionem, sed condensationem. quod longè aliud est. Vt si iam de facto toti aëri daret Deus duritiem, certè non extenderet aërem, sed solidaret; ergo in voce *rakiah* non est singularis difficultas aut confirmatio sententiæ Molinæ.

Secundò & Tertiò.

Ad argumentum verò præcedens reducuntur re ipsâ quæ secundo & tertio loco adducit; quòd scilicet nomine firmamenti non intelligatur aër, sed cæli, eò quòd in eo firmamento stellæ astraque omnia sint collocata.

Quartò.

Quartò argumentatur: Nam, iuxta Scripturam, dantur aquæ veræ supra cælos. Psalmo 103. *Extendens cælum sicut pellem; qui tegis aquis superiora eius.* & iuxta illud trium puerorum Dan. 3. *Et aquæ omnes, quæ super cælos sunt*, &c. ergo secundâ die, quando Scriptura dicit diuisas aquas ab aquis, producti sunt cæli, velut aggeres illarum ponderi resistentes.

Quintò.

Quintò & vltimò id probat ex 2. Petri cap. vlt. *Latet hoc volentes, quòd cæli erant priùs, & terra, de aquâ & per aquam consistens.* vbi τὸ *de aquâ* coniungit cum cælis; ac si diceret, *Cæ-*
li erant priùs de aquâ. quod videtur ipse D. Pe- 23
trus clariùs tradidisse apud Clementem lib. 1. Recognitionum prope medium, vbi disputans cum Simone Mago, asserit aquas, quæ erant inter primum cælum & terram, quasi gelu concretas, & instar crystalli consolidatas factas esse velut firmamentum.

Probabilis valdè sententia hæc.

Negari non potest, quin hæc sententia valdè sit probabilis, tum ob rationes allatas, tum ob auctoritatem haud leuem: pro eâ enim stant apud Tannerum dubio 2. Strabo, Hugo Victorinus, Aureolus, Bonauentura, Lyra, Tostatus, Catharinus, Origenes, Iunilius, Diodorus Tarsensis, Theophilus Alexandrinus, Hilarius, Procopius, Anselmus & Philo.

Nostra tamen contraria.

Conclusio tamen nostra sit: cæli alij ab empyreo primâ die & primo momento producti sunt. Ita Suarez cap. 3. à num. 5. qui num. 6. videtur præcedentem sententiam haud valdè conformem Scripturæ censere, Granadus tract. 2. disp. 1. Valentia 1. parte disp. 5. quæst. 2. puncto 1. Pererius ad hunc locum Genesis, Tannerus suprà num. 3.

Probatur.

Probatur autem ex communiori sensu Scholasticorum apud prædictos: eam ita expressè tradit D. Thomas, vt quæst. 68. art. 1. in corp. apertè doceat repugnare, corpus cæleste produci ex alio præcedente composito, eò quòd habeat formam incorruptibilem; & licet ratio hæc non sit valdè efficax,
tamen ex eâ constat, illum sensisse in puncto 24
creationis cælorum contra Molinam, non solùm negando factum, sed possibilitatem etiam eius productionis cælorum ex præexistentibus aquis. Ambrosius lib. 1. Hexaëm. cap. 6. Citantur etiam Tertullianus, Damascenus, Innocentius III. Dionysius Carthusianus, Basilius & Hieronymus apud Suarium & Tannerum. De Augustino nulla est difficultas, quia cùm omnia vnico momento dixerit creata, sine dubio inclusit ibi à fortiori cælos omnes.

Ratio quam P. Suarez affert non vrget.

A ratione verò argumentatur Suarez Primò, quia quidquid à Deo factum est, per propriam & rigorosam creationem factum est in primo momento (vt supponunt Patres omnes.) Sed cælum æthereum non est producibile nisi per crea-

creationem: cùm enim sit naturâ suâ corpus incorruptibile & inalterabile, non est producibile ex præiacente materiâ, ergo non nisi per creationem, ergo productum est primo instanti. Hoc argumentum suppônit eam doctrinam, quam suprà reiecimus, scilicet, formam concreari, si producatur simul cum subiecto: probaui enim, iuxta communem acceptionem definitionis creationis, siue forma & vnio illius sit corruptibilis, siue incorruptibilis, si tamen verè dependet à materiâ (vt expressè Suarez fatetur pendere, id quod de omnibus formis materialibus, etiam cælestibus, intelligit) necessarium omnino esse, vt tales formæ, si cum eâ dependentiâ producuntur, non creentur propriè, sed educantur ex materiâ: ad quam eductionem non necessariò debet materia generationem formę tempore pręcedere: sufficit enim, si priùs naturâ intelligatur;

25 & quoad hoc dixi suprà, eamdem esse rationem de aquâ & de cælis, quidquid in contrarium vrgeatur: ergo etiamsi in primo instanti sint producti omnes cæli, producti sunt per veram generationem quoad formam attinet; vnde ex eo capite nihil penitus infertur de primâ aut de secundâ die contra Patrem Molinam. Si verò ratio Suarez reducatur ad eam, quam ex D. Thomâ paulò antè insinuaui, quòd forma incorruptibilis non possit præsupponere priùs tempore aliam formam, adhuc non videtur vrgere. Primò, quia facilè respondetur ex dictis à me in Philosophiâ, formam ideò incorruptibiliter adhærere subiecto, non quia nullam præmiserit ante se in eâdem materia formam; id enim per accidens est ad incorruptibilitatem; sed quia, cùm semel intrat subiectum, eo ipso iam non potest ampliùs inde expelli, quod rectissimè intelligitur, etiamsi priùs fuerint in eâ materiâ multæ aliæ formæ. Secundò non vrget, quia iam dixi, ad generationem non requiri prioritatem temporis. Secundò argumentatur, quia si Moyses nomine cæli solum empyreum intellexisset, valdè obscurè, & præter sensum vulgarem eius vocis, locutus fuisset: nam de empyreo cælo pauci tunc sciebant. Communiter autem vocantur nomine cæli corpora cælestia, visibilia, ergo illa Moyses maximè comprehendit sub eâ voce. Vnde addit P. Suarez, etiamsi vt probabile admitteretur, cælos esse productos ex aliquâ præiacente substantiâ, aquâ, vel simili, non tamen posse concedi illam fuisse significatam nomine

26 cæli. Hoc argumentum non placuit Granado, eò quòd initium Genesis, vt & Suarez obseruauit, visum est omnibus difficile; potuit ergo (ait Granadus) ibi esse aliqua obscuritas in eâ voce. Secundò ait, satis inter fideles notum fuisse dari aliquam sedem Dei & Angelorum, eamque appellatam cælum. quod potest ampliùs confirmari: Moyses enim, iuxta ipsum Suarium, comprehendit sub eâ voce cælum empyreum, ergo ea vox significabat etiam tunc illud cælum, alioquin sub eâ non fuisset comprehensum; quia Moyses non inuenit tunc nouas significationes pro vocibus, sed vsus est antiquis, ergo, etiamsi illud solum cælum significasset, non propterea vsus fuisset in significatione abstrusâ, sed in communi; licet non comprehendisset quidquid per eam vocem significabatur. quod longè aliud est. Nihilominùs tamen argumentum Patris Suarij iudico valdè firmum; sicque illud vrgeo: quia licet vox illa vtrumque cælum significet, ideoque eam accipere pro vno tantùm, non sit obscura acceptio, in propositionibus tamen indefinitis semper accipitur vox *vniuersaliter* pro omni significato; sicut quando Iob dixit cap. 14. *Homo natus de muliere*, &c. idem est ac si dixisset, *Omnis homo*. & quoad vocem hanc *cælum* idem ex Genesi colligitur; nam nomine illo singulari semper comprehendit illos omnes cælos. 27 sic Genesis 2. *Istæ sunt generationes cæli & terræ.* & rursus: *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram.* vbi à nemine negari potest, non solùm empyreum significatum, sed & ceteros alios, & ornatus eorum: ergo, quando Scriptura tradens aliquod dogma coniungit *cælum & terram*, *τὸ cælum* vniuersaliter accipitur pro omni cælo, & non pro aliquo determinato & particulari tantùm. Confirmatur: In ipso Symbolo Apostolorum Ecclesia retinet eadem verba *cæli* in singulari & *terræ*, comprehendens per *τὸ cæli* omnes cælos; ergo pari modo credendum est fuisse vsurpatam à Moyse eam vocem in eâdem significatione. Sufficienter ergo ex eo loco probatur sententia communis. A ratione verò efficaciter suaderi non potest, quia in manu Dei fuit hoc vel illo die cælos illos creare; habemus tamen sat efficacem congruentiam: non enim videbatur expediens facere tunc maximum miraculum, quod adhuc diuinitus repugnare multi censent, scilicet, materiam primam pro eis cælis sine omni formâ substantiali producere, aut eam formam eis dare, quæ die sequenti destruenda foret. Nam licet in creatione animantium omnium tam terrestrium quàm aëreorum, quàm aquatilium, destruxerit Deus aliquam partem formæ, quam primo produxerat, id tamen non videbatur vllo modo in cælis conueniens. Ratio differentiæ est manifesta; nam animantia per se etiam successu temporis producenda erant per generationem substantialem simili interueniente substãtiali mutatione, ideò voluit Deus in initio etiam id ostendere; at cæli nec petunt primò produci ex aquâ, nec posteà successu tẽporis talis productio continuanda erat; ad quid ergo Deus tam vastam formam creasset vno solo die duraturam? 28

Iam respondendum ad Molinæ fundamenta. Ad illud de firmamento secundâ die producto variè à variis respondetur. Quidam enim nomine firmamenti intelligunt aëris regionem: quam explicationem probabilem iudicat D. Thomas suprà. Secundò, alij putant productos fuisse cælos omnes fluidos primâ die, secundâ verò non quidem datas illis nouas formas substantiales, sed tamen consolidatos seu condensatos; & hoc vt summùm probat testimonium vltimo loco allatum ex Recognitionibus D. Clementis. Sed de hoc firmamento fusiùs secundâ die, vbi pleniùs respondebitur ei argumento, simulque secundo & tertio inde desumptis, quòd astra non in aëre, sed in cælo sint posita. Ad quartum respondeo, variè accipi vocem *aquæ*, dum ponuntur supra cælum. D. enim Thomas dat duas vel tres solutiones independenter ab hoc intento; in primis enim dicit vocari aquas, non quia sint 29 eiusdem speciei, sed quia habent diaphaneitatem & densitatem aliquam; sicuti aquæ ad eum modum quo empyreum cælum denominatur ab

Forma incorruptibilis potest esse in materiâ post corruptibilem.

Secunda probatio P. Suarez.

Reiicitur à Granado.

Auctor iu- *dicat firmum, & vrget vlterius.*

Vox vniuersaliter quomodo debeat accipi.

Ratione efficaciter probari non potest.

Congruentia.

Ad Molinæ fundamenta respondetur.

Aquæ quæ ponuntur supra cælum variè accipiuntur

ab igne, non quia igneus sit, sed quia habet splendorem sicut ignis. Secundò dicit, aquas supra firmamentum idem esse, ac supra aërem infra cælum lunæ: quem aërem ait etiam probabilissimè vocari firmamentum.

Ad testimonium ex Epistolâ Petri, *Quod de aquâ sit cælum*, respondeo in primis, nimium videri probari hoc argumento: nam cùm vniuersaliter D. Petrus dicat, quòd cæli erant priùs, videtur etiam inclusisse cælum empyreum, & consequenter docuisse etiam hoc fuisse de aquâ. quod Molina non admittet. Secundò respondeo absolutè, *τὸ de aquâ & per aquam consistens*, non cadere supra cælos, sed supra terram: quæ est vox immediatè antè posita, & iuxta bonam Grammaticam respondet in numero illi participio *consistens*; significat autem terram vndique aquâ cinctam, quasi de illâ & per illam constitisse in suo loco.

SECTIO QVARTA.

Digressio de materiâ horum cælorum & capacitate ad recipienda accidentia sublunaria.

30 De primâ tituli parte egi in libris de Cælo, dixique rem omnino esse dubiam; nunc solùm aduerto, Patrem Tannerum quæst. 4. haud satis distinctè difficultatem hanc pertractasse: cùm enim in initio benè supposuisset distinctionem inter materiam primam & formam substantialem, ideoque videretur loqui de solâ materiâ primâ; num. tamen 7. proponens rursus statum quæstionis, ait, sermonem maximè esse, quanam materiâ propinquâ constent cæli, seu cuius naturæ sint. vbi per verbum illud *materia propinqua* iam videtur denotare, se non de materiâ primâ, sed de totâ quasi materiâ, seu substantiâ loqui; vnde ipse negat aquam constare materiâ igneâ & ignem aqueâ. quod sine dubio non est intelligendum de materiâ primâ: nam in hoc sensu ipse, & meritò, vnam in specie docet esse & ignis & aquæ & elementorum omnium materiam primam; ergo non accipit materiam pro solâ primâ, sed vel pro illâ vt iam completâ per formam; aut, quod verius videtur, pro materiâ primâ affectâ accidentibus propriis alicuius elementi; quo sensu dicere solemus, elementa manere in mixtis: ergo in eo sensu quærit, an cælum sit mixtum, an verò quasi quintum elementum, siue habeat eamdem specie materiam primam, siue non. Ideò

P. Tannerus hãc difficultatem non sat distinctè tractat.

31 hæc fusiùs notaui, ne aliquis decipiatur, putans eum loqui de materiâ primâ secundùm substantiam, vt planè primo aspectu ego putaui; terreaturque posteà, dum tam grauiter inuehitur in eos, qui dicunt materiam illam esse eiusdem rationis cum elementari: censuræ enim illæ non sunt contra specificam vnitatem materiæ primæ, de quâ nec in Patribus, nec etiam in Aristotele aliquid distinctè inuenitur, multò minùs in Scripturâ, cui suam sententiam dicit esse magis conformem; debet ergo intelligi locutus contra aientes, cælum esse corpus mixtum ex elementis, siue formæ substantiales elementorum maneant ibi formaliter, siue solùm virtualiter, vt in mixtis sublunaribus.

Hinc rursus obseruo, haud benè ab ipso citari pro sententiâ aiente cælos esse naturæ aqueæ Patrem Molinam hîc disput. 2. nam Molina solùm loquitur de materiâ primâ, quam dicit præcessisse sub formâ aquæ: censet enim, vt suprà vidimus, sola duo elementa, aquam & terram, fuisse creata, putatque id esse conformius Scripturæ. At, sicut non propterea dicit Molina, ignem, qui creatus est ex aquâ, esse naturæ aqueæ, & idem est de aëre, sed planè diuersum, & tertium elementum, aërem verò quartum, licet omnia eâdem materiâ primâ constent; ita eodem modo asserit Molina, cælum, licet eadem materiâ primâ specie constet, quâ aqua, terra, ignis & aër, non tamen illud esse naturæ aqueæ, sicut non dicit esse igneæ, terreæ,

Idem malè citat P. Molinam.

Mens P. Molinæ.

aëreæ, &c. Neque etiam Molina putat ex Scripturâ conuinci, cælos esse naturæ aqueæ (vt ibi obiicit Tannerus) sed præcessisse aquam in eâ materiâ; quod eodem modo de igne dicit; qui tamen non est naturæ aqueæ, vt obseruaui. quod dico de Molinâ, puto probabiliter de aliis, quos Tannerus citat pro eâ suâ sententiâ. Porrò Molina expressè dicit cælum habere formam naturâ suâ incorruptibilem, & omnino diuersam ab elementis, & consequenter facit illud quintam essentiam distinctam ab elementis; quod Tannerus ibi benè probat, ostendens, cælos nec igneos, nec aëreos, nec terreos, nec aqueos esse, licet habeant fortè aliqua accidentia elementis communia, vt lucem & diaphaneitatem, sicut aër & aqua. quam veritatem iam communiter omnes defendunt. 32

Maior, & quidem de re, difficultas esse potest circa secundam sectionis quæstionem; vtrùm scilicet cæli recipere possint frigus, calorem, ceteráve accidentia corruptiua. Negant nonnulli recentiores, quia accidentia corruptiua non possunt esse in corpore incorruptibili; eo enim ipso illud redderent corruptibile. Ego tamen, licet iudicem non esse fundamentum sufficiens ad ponendum ibi calorem, & similia accidentia, ideoque credam probabiliùs negari, arbitror tamen, etiam in contrarium non esse

Secunda difficultas.

Probabilius, non posse recipi in cælo qualitates sublunares.

rationem vllam; nam argumentum immediatè antè factum, quòd calor sit destructiuus, fortè probat non posse in eo gradu induci, in quo contrarius sit formæ cæli; at simpliciter induci non posse, non probat. Adde, sicut ignis numquam destruitur per calorem, cur non possemus dicere, solem, etiamsi in se formaliter calidissimus sit, non tamen propterea posse destrui per eum calorem, imò maximè per illum conseruari, frigori autem eam formam solis naturâ suâ ita esse contrariam, vt nec primum gradum frigoris admittere possit materia, in quâ ea forma est, licet alioquin ipsa materia naturâ suâ esset capax illius accidentis? Certè (vt dixi alibi) subiectum in se capax vnius formæ sæpè redditur incapax illius per acquisitionem alterius contrariæ; sic anima naturâ suâ capax peccati redditur in æternum incapax per visionem beatam: sic materia ipsa, quæ secundùm se est capax existendi in puncto secundùm omnes suas partes, si esset sine quantitate, redditur tamen per quantitatem in æternum incapax naturaliter eius penetrationis; & eiusmodi possent instan- 33

Contrarium etiam probabile.

Subiectum capax ex se vnius formæ sæpè redditur aliunde incapax.

tiæ

tiæ multæ afferri. Vnde non video, cur non possit cælum accipere qualitatem aliquam frigoris, aut caloris, saluâ eius incorruptibilitate: & fortassè ex eo loco Psalmi 18. *Nec est qui se*
34 *abscondat à calore eius*, id est solis, putaret aliquis eum de facto habere calorem. Verùm ille locus parum vrget, quia non intelligitur de calore in ipso existente, sed ab eo promanante ad extrà.

Cælum non esset mixtum, etiamsi haberet aliquos gradus caloris.

Neque ex eo, quòd cælum haberet aliquos gradus caloris, aut frigoris, sequeretur illud esse mixtum, aut non esse quintam essentiam: nam ignis est essentia distincta ab aëre, terrâ & aquâ, ac cum illis quartam essentiam constituit, neque est mixtum vllo modo; & tamen habet calorem, sicut aër in sententiâ communi, & siccitatem sicut terra; ergo etiam posset cælum esse quinta essentia, licet haberet vnam aut duas etiam ex primis qualitatibus, quas habent aliæ quatuor essentiæ. Vnde concludo, valdè dubium esse, vtrùm non de facto habeat cælum aliquam ex his qualitatibus, licet, quia non debemus ponere in aliquo accidens vllum sine ratione, ne multiplicemus entia sine necessitate, qualis in præsenti nulla apparet ad ponendas eas qualitates formaliter, crediderim probabilius eas illis negari; sufficit enim vt eas contineant eminenter, vt sol continet calorem, & frigus continetur in virtute influente aliorum astrorum. in quo acquiesco P. Tannero & aliis quos pro se citat, nec de incorruptibilitate cælorum aliquid amplius occurrit dicendum, præter ea quæ in libris de Cælo dixi; quæ non sunt repetenda in præsenti.

DISPVTATIO TRIGESIMA.

De aëre, terrâ, igne, aquâ.

SECTIO PRIMA.

De creatione aëris: vbi de Angelorum creatione, & an illi intelligantur nomine cæli.

1 *Aër productus primo die.*



QVOAD aërem exigua est in præsenti controuersia: nam illum productum primâ die, imò primo momento simul cùm terrâ, omnes ferè docent; tum quia omnia quatuor elementa, inter quæ aër secundum locum habet, eo momento producta, communis sententia docet; tum quia superiùs ostendimus, nomine cæli passim in Scripturâ aëris regionem vsurpari. ita nota sunt ea loca, vt superfluum sit illa in præsenti congerere. Hinc probabilissimè concluditur à Moyse, aërem comprehensum in hoc capite nomine cæli; & quidem aërem initio statim productum, denotant etiam verba sequentia Scripturæ, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Scio spiritualiter aliquos eum locum explicare de Spiritu sancto fouente aquas, vt in lege gratiæ per Baptismum regenerare possent; at ea explicatio non est vllo modo litteralis, aliquid autem aliud, quod conuenientius ibi intelligitur nomine spiritus quàm aër, ego non video, ergo iam supponitur productus; atqui non significatur vllo proprio nomine, quando de productione agitur, ergo comprehenditur nomine cæli. quâ de re vide Suarium cap. 7. num. 9. vbi ex multis Scripturæ locis probat spiritum accipi pro vento. Sic Isaiæ 4. & 59. Psalm. item 147.

Aër quo nomine comprehendatur.

2 *Obiectio. Soluitur Primò.*

Dices, Aër tunc non mouebatur, quia inutilis erat ille motus, ergo non significatur nomine spiritus, qui super aquas dicitur motus. Varias rationes reddunt interpretes de eo aëris motu, quas hîc examinare non est operæpretium. Ego Primò respondeo, multò minùs potuisse Spiritum sanctum moueri localiter; vnde ex hoc capite minùs ille ibi significabitur quàm aër. Secundò, cum P. Suario cap. 7. non significari ibi proprium motum, sed vel naturam aëris ex se mobilem, vt dixit Theodoretus; vel certè τὸ *ferebatur* idem esse ac quod alia translatio, quam Hieronymus sequitur, *fouebat aquas:* vel denique τὸ *superferebatur* idem est, iuxta Augustinum, ac *erat supra aquas*. Addo, admitti posse aliquem leuem motum, etiamsi nobis ignota sint motiua, ob quæ Deus illum voluit; certum enim est potuisse habere multa. Denique concludo, si quis contendat aërem fuisse eo momento productum, non tamen significari nomine cæli; sicut aqua sine dubio etiam fuit producta, licet non significetur nomine cæli: si, inquam, hoc modo discurrat quis, haud multùm contendam contra illum; dat enim totum quod de re possumus optare, nempe productionem aëris in primo instanti, licet negetur aliquid ad quæstionem de nomine spectans, an scilicet illum comprehendat vox illa *cælum*, de quo adhuc sect. seq. redibit sermo.

Secundò.

3 *Angeli quando producti.*

Quod verò ad Angelos attinet, dixi, dum de ipsis agerem, productos illos fuisse in primo instanti creationis terræ & cæli, ideò hac de re nec verbum hîc faciam ampliùs. Duo tamen vel tria, quæ videntur propria esse huius loci, discutienda sunt. Vnum est, an illi soli significentur nomine cæli: quod dubium maximè tractatur propter Augustinum, qui libro 12. Confess. cap. 7. illos solos significatos credit eâ voce: cui etiam adhæret S. Gregorius 37. Moral. cap. 24.

Nomine cæli non intelliguntur Angeli.

Dicendum tamen est, proprios & veros cælos ibi intelligi, vt suprà fusè ostensum est; nam vocis proprietas id necessariò petit: est enim valdè allegoricus modus loquendi, per cælos Angelos intelligere, maximè vbi dogma aliquod fidei continetur, & historia narratur. Alioquin non esset ex eo loco certum, cælos creatos in tempore; sed posset quis dicere, eos fuisse æternos, & Scripturam semper loqui de Angelis nomine cæli. quod sine dubio durissimum est; neque in hoc puncto ampliùs puto hærendum.

Secunda

4 Secunda ergo difficultas est, an saltem includantur nomine cæli, licet simul proprium cælum significetur. P. Suarez affirmat implicitè ibi includi, quatenus Angeli sunt ornatus cæli: meritò enim, qui dicit creatum cælum, potest intelligi etiam locutus de eius perfectionibus; sicut qui diceret perfectam fuisse domum, potest intelligi de omni etiam supellectilis ornatu. Ego quidem arbitror, implicitè ibi eos intelligi, at non quâ parte sunt ornatus cæli: nam cùm primâ die non dicatur cælum & terra producta cum ornatu, imò potiùs contrarium colligatur ex Scripturâ, quia sequentibus diebus primò perfectio elementis & cælis addita fuit, non potest commodè ex eo titulo dici eos inclusos nomine cæli. Secundò, quia Angeli non tam ornatus quàm habitatores sunt cæli: licet autem ornatus possit includi, quando dicitur domus perfecta; non tamen videtur congruum intelligere, tunc habitatores esse ibi significatos, ergo ex eo capite non rectè suadetur eos includi nomine cæli. Meliùs ergo probari inde potest, Moysem comprehendisse implicitè Angelos, non quidem sub illâ voce *cælum* seorsim sumptâ, sed sub illâ simul cùm voce *terra*: nam duæ illæ voces simul sumptæ significant ordinariè totius mundi opificium visibile & inuisibile; vnde dixi suprà, à Paulo Deum dici Dominum cæli & terræ. quibus verbis omnia comprehendit, etiam Angelos: eodem modo in Symbolo Apostolorum *cæli & terra* pro omnibus creaturis ponuntur, sicut etiam seq. sect. dicemus de igne & aquâ; quæ etiam in primis illis verbis non comprehenduntur explicitè, vt constat, neque implicitè vt ornatus, quia non sunt ornatus, sed substantia, neque alio modo, nisi quatenus duo illa verba significant totum mundum, ibi comprehenduntur. quam rationem tandem reddit Suarez suprà; citat autem pro eâ Chrysostomum docentem, illis verbis Moysem per compendium totam mundi fabricam comprehendisse. Verùm Chrysostomus videtur esse in eâ sententiâ, de quâ nos egimus suprà (& saltem D. Thomas pro eâ citat Chrysostomum, non tamen ponit locum) ibi scilicet non significari opus speciale primi diei aut primi instantis, sed omnia opera sex dierum breuiter proposita, vt proponit orator materiam, de quâ posteà acturus est totâ oratione. Hæc autem explicatio alia est valdè à nostrâ: nos enim supponimus, non comprehendi ibi opera aliorum dierum, sed nomine *cæli & terræ* significari communiter totum mundum, etiam pisces, plantas, &c. ibi autem omnia etiam comprehendi, exceptis tamen his quæ ipsa Scriptura testatur diebus sequentibus primùm producta; cumque de Angelis nihil dicatur sequentibus diebus, sicut de plantis, piscibus, &c. videtur certum, fuisse eos comprehensos nomine illo complexo, *cælum & terram*.

Angeli includuntur nomine cæli; non tamen tamquam ornatus illius, vt vult Suarez.

Probatur. 5

6

Obiectio ex Patribus. Obiici possunt in contrarium Basilius, qui lib. de Spiritu sancto cap. 16. & hom. 1. in Hexaëmeron, videtur supponere, ex proposito omissam à Moyse ibi mentionem Angelorum; quod ipsum Chrysostomus & Cyrillus apud Suarez num. 2. sentire videntur: est autem triplex eorum fundamentum. Primum, quod Moyses solùm rerum visibilium narrationem suscepit, ergo non Angelorum. Secundum, nam verbum illud *cælum* non significat Angelos. Tertium, quòd Iudæi erant tunc incapaces cognoscendi Angelos, ergo non est de illis locutus Moyses.

Respondetur. Respondeo tamen, eos Patres fortè non voluisse excludere nisi solam explicitam mentionem Angelorum. Quòd si adhuc dicat quis, eos voluisse omnem omnino mentionem excludere, propterea ego non censeo improbabile, dicere, Angelos quidem productos tunc temporis, quia ex aliis locis id constat, etiamsi non sint comprehensi sub verbis Moysis, vt suprà in simili dixi de aëre: nihilominùs standum nostræ sententiæ, quam non lædunt rationes factæ. Ad Primam, negatur à Moyse non fuisse susceptam etiam narrationem rerum spiritualium; voluit enim creaturas omnes à Deo in tempore productas ostendere; inter illas autem sine dubio comprehenduntur Angeli. Secundæ rationi de significatione vocis iam est abundè responsum, & ostensum, quomodo in eâ voce contineantur etiam Angeli. Tertiæ de incapacitate Iudæorum respondeo, longè ante Moysem fuisse satis magnam notitiam Angelorum inter Iudæos ex Abrahamo & Iacobo; quorum historiæ sine dubio erant valdè notæ Hebræis. Secundò, Iudæi in ipsâ peregrinatione in terram promissionis sæpè audiebant de Angelo præcedente; audierant etiam Angelum occidisse omnes primogenitos Ægyptiorum, &c. Adde, Moysem directum à Spiritu sancto, benè sciuisse se historiam scribere non solum pro Iudæis, sed maximè pro futuris sæculis, & pro hominibus doctioribus; etiamsi tunc Hebræi eam capere perfectè non possent. Adde vltimò, in ipso libro Genesis eum passim facere mentionem Angelorum; ergo, vt eos tunc nominare posset, debuit priùs de eorum creatione aliquid dicere, ne quando posteà de illis aliquid Iudæi audirent, putarent eos vel esse improductos, vel certè ab æterno fuisse. Constet ergo, eos ibi implicitè comprehensos.

7

Secundæ obiectioni respondetur.

Tertiæ.

SECTIO SECVNDA.

De creatione terræ.

8 EXPLICATIS his quæ nomine cæli à Scripturâ comprehenduntur, dicendum est, quid nomine terræ significetur. Est autem hæc ratio aliqua dubitandi: nam si dicamus, solam terram, prout verba sonant, significari, ergo ignis & aqua non fuere tunc producta; nam licet statim de aquâ addatur, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*; nulla tamen anteà eius mentio facta erat: ne ergo scriptor videatur diminutus, oportet dicere sub aliquâ ex illis duabus vocibus *cælum & terra* fuisse comprehensam aquam, præterquam quod de igne nulla fit mentio, nec quidem posteà; videtur autem necessarium, vt tunc temporis iam fuerit productus, eò quòd statim intra paucissima instantia dæmones fuere ad illum detrusi; sicut è contrario suprà argumentabamur de cælo empyreo pro bonis Angelis. De aëre etiam licet (vt præcedenti sectione diximus) probabile sit, comprehendi nomine cæli, non tamen est omnino certum: & Moli-

Quid significetur nomine terræ. Ratio dubitandi.

na.

na aliique putant, cum primâ die non fuisse creatum; quod à fortiori de igne censebunt. Ideò

9 *Variæ sententiæ, quid nomine terræ significetur.*

variæ sunt sententiæ circa significationem eius vocis *terra*, quas conclusionibus sequentibus facilè refellemus, & simul rem totam elucidabimus.

Prima conclusio: Non intelligitur materia prima.

Prima ergo conclvsio sit: Nomine *cæli* & *terræ* non significatur sola materia prima sine vllâ formâ substantiali. Hæc est contra tres diuersas sententias; Primam Augustini, qui omnium omnino corporum tam cælestium quàm sublunarium materiam primam censet fuisse creatam informem lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 7. nomine verò *cæli* sanctos Angelos intelligit. Et etiam contra Secundam, quæ ab hac regula excipit cælum empyreum. Et contra Tertiam, quæ excipit omnes cælos. pro quâ vltimâ refert Suarez cap. 8. num. 3. Philastrum, Abulensem & aliquos alios. Nostra tamen conclusio est eiusdem Suarez num. 10. Tanneri suprà dub. 2. num. 12. qui multos alios pro eâ

Probatur conclusio.

referunt. Probatur autem manifestè ex Scripturâ: nam in historicâ narratione non sunt verba allegoricè & impropriè interpretanda; atqui solam materiam primam vocare cælum & terram, est planè improprius & metaphoricus modus loquendi; quia sola materia propriè non est ter-

10 ra, sed vna pars illius, & quidem heterogenea; quæ sola non retinet nomen totius. Quod vrgeo euidenter: nam si, eò quod ex materiâ primâ componatur terra, illa materia etiam sola dicitur terra, ergo cùm ex illâ componantur eodem modo animalia, plantæ, arbores, homo, &c. erit etiam haud aliter verum, primâ die fuisse producta animantia, plantas & hominem, quàm sit verùm, fuisse productum cælum & terram. Quod quàm sit absurdum & contra Scripturam, nemo non videt, cùm ipsi terræ imperauerit Deus, vt produceret herbam, &c.

Respondetur obiectioni.

Dices fortè, Aliquando denominatur totum ab vnâ solum parte. v. g. homo dicitur corporeus & materialis propter solam materiam primam; ergo etiam terra dici potest tunc producta propter solam materiam primam, quæ est eius

Quando totum denominatur ab vnâ parte.

pars. Respondeo distincto antecedente, quando actu sunt vnitæ partes, & constituunt totum, solet ab vnâ parte totum denominari, concedo antecedens; antequam sint inter se vnitæ, ex eo præcisè, quòd vniri possint, tribuitur ea denominatio, nego antecedens; vnde nego consequentiam. Explico: quando iam existit homo, & sunt vnitæ partes, ac connexæ ratione eius vnionis & connexionis, denominatio vnius partis

11 tribui solet alteri aut toti, quod tunc, vt dixi, existit, vt in exemplo posito in obiectione. At quis vnquam dixit, posse dici me productum fuisse ab initio mundi, eò quòd tunc fuerit producta vna pars mei, nempe hæc materia prima quâ constituor? ergo cùm ab initio verè non existeret terra, sed vna pars, quæ eodem modo poterat componere aërem, ignem, plantas, homines, pisces, &c. quo ipsam terram, & nihil adhuc composuerat; cur, quæso, magis dicenda

Rationes pro conclusione nostrâ ab aliis quibusdam allatæ non probantur.

est terra producta quàm homo, quam nos qui iam viuimus? Longè sanè talis modus loquendi abest à communi & propriâ phrasi. Eamdem sententiam probat D. Thomas; quia materia prima cùm sit pura potentia, non potest existere etiam diuinitus sine vllâ formâ. Verùm de hac ratione fusè actum est in Physicâ, vbi ostendi, id nullo modo repugnare. Nonnulli alio vtuntur argumento, quòd scilicet si terra facta fuisset ex præiacente materiâ, non fuisset creata ex nihilo; quod videtur esse contra Scripturam: nam 2. Machab. 7. sancta illa mater à filio suo petebat, vt aspiceret ad cælum & terram, & intelligeret, quia ex nihilo fecit illa Deus, ergo creauit illa. Deinde argumentantur ex Concilio La- 12

teranensi sæpè citato, vbi dicitur, ab initio vtramque creaturam, angelicam & mundanam, creatum fuisse. Verùm neque hoc argumentum vllo modo vrget: nam aqua ideò præcisè dicitur

Aqua cur præcisè dicatur creata.

producta ex nihilo, seu creata; non quia forma aquæ sit creata, aut ex nihilo producta, sed quia eius materia prima creata est ex nihilo. Replicabis cum auctoribus eius argumenti, hanc doctrinam in mixtis esse probabilem, non verò in elementis; quod hi promittunt se ostensuros; id tamen non præstant, nec possunt; & clarè reiicio eam disparitatem. Primò, quia iam non disputamus, quid de facto contigerit, sed vtrùm Augustini solutio vera sit, posse scilicet aliquid

Sitne absolutè creatum, cuius materia ex nihilo producta est.

dici productum ex nihilo ex eo capite, quòd materia illius producta sit ex nihilo: quòd si semel hæc locutio est vera, eodem modo habebit locum in elementis quo in mixtis; nec poterit vllus ostendere, non accipi in eo sensu ea verba Scripturæ ab illâ Machabæâ matre. Imò ad-

Sensus verborum Machabææ matris.

do absolutè, quidquid de re ipsâ sit, illam feminam solùm noluisse dicere, quòd nihil cæli fuerit ante creationem, siue simul omnes partes siue aliqua priùs vno aut altero instanti producta fuerit. Quis enim dicet probabiliter, illam feminam tunc de eis subtilitatibus fuisse sollicitam, aut ad gratiam Dei exaggerandam perti- 13

nuisse, quòd in vno instanti omnia fuerint producta magis, quàm si priùs vno instanti mate-

Machabæa mater locuta est, vt nunc alia Catholica & sancta femina loqueretur.

ria sola, dein inductæ formæ fuissent? Certè ego non alio modo eam iudico locutam, quàm si nunc alia Catholica & sancta femina de eo initio cæli loqueretur; quæ non de secundo aut primo instanti esset sollicita, sed supponeret doctrinam communem, quòd mundus non fuerit ab æterno, nec quidem secundùm vllam sui partem. Fusiùs prosecutus sum responsionem hanc, quia eo loco Machab. vtuntur hi auctores sæpè pro istâ comproductione formæ cum materiâ. & meo iudicio est planè extra rem. Se-

Aliorum ratio pro nostrâ sententiâ refellitur Secundò.

cundò idem probo apertè, quia in sententiâ horum mixtum & elementum potuit esse ab æterno, quo casu creatum fuisset ex nihilo, non quia præcessisset nihilum realiter; nec quia forma mixti non fuisset educta ex subiecto, sed præcisè, quia materia prima non habuisset subiectum; ergo cùm idem contingat de facto, ostendi fusè suprà, de facto etiam eductas fuisse formas cæli & terræ; non est ergo, cur ex eo modo loquendi de creatione inferant, in eodem instanti etiam formam fuisse productam. Et eadem solutio applicanda est ad alteram ex Lateranensi Concilio confirmationem.

Ratio vera conclusionis.

Meliùs ergo nostra sententia suaderi inde potest; quia cùm materiam primam existere sine formâ, sit magnum miraculum, non debemus sine vrgentissimo fundamento illud de facto concedere; atqui nullum tale est, imò verè eui- 14

dens ex Scripturâ testimonium in contrarium, ergo.

Obiectio.

Dices, A Scripturâ terra dicitur inuisibilis, incomposita. & Sap. 11. *Omnipotens manus tua, quæ creauit orbem terrarum ex materiâ inuisâ.* ergo materia prima præcessit creationem elementorum, &c.

Soluitur. Cur terra inuisa dicatur: cur inanis & vacua. Cur orbem ex materiâ inuisâ creatum dicat Sapientia.

Respondetur facilè, ideò terram dici inuisam, quia tenebræ erant supra illam; inanem autem & vacuam, quia nec herbas, nec plantas nec animantia in se habebat. Sapientiæ verò 11. ideò dicitur orbis ex materiâ inuisâ creatus; non quia præcesserit tempore ipsa materia inuisa; quod fortè quis diceret esse in terminis repugnans: nam si materia præcessit, impleuit totum orbis spatium, & consequenter iam fuit orbis; vnde rursus orbis fuisset ante orbem. Hæc tamen impugnatio nulla est; quia siue tempore siue naturâ solùm præcesserit materia inuisa, ex eâ certè dicitur à Sapiente creatus orbis: ergo si ea materia iam faciebat orbem, orbis dicitur creatus ex orbe. quod est idem absurdum anteà illatum, *Orbis præcessit orbem.*

15 Relictâ ergo hac impugnatione, quia facilè responderi potest, materiam solam & inuisam non vocari orbem simpliciter, ac proinde meritò ex eâ formatum dici orbem à Scripturâ, aliter respondeo & dico, ideò terram & aquam dici inuisas, quia aqua ob tenebras, terra etiam ob aquas non erant oculis corporeis visibiles.

P. Suarez pro nobis rectè, pro se inconsequenter loquitur.

Addit benè P. Suarez, etiamsi concedatur ibi esse sermonem de materiâ primâ, meritò dici ex eâ creatum orbem; non quia præcesserit tempore, sed quia semper præcedit naturâ, & ex eâ educuntur formæ. Quæ doctrina verissima est & amplissima pro eo loco, licet à Suarez non tradatur consequenter; quia (vt suprà vidimus) saltem verbis semper insinuat, non productas fuisse in primo instanti formas illas ex subiecto, sed in eodem signo naturæ concreatas cum materiâ.

Explicatur locus ad Hebræos 11.

Fortè autem iuxta hanc solutionem potest explicari locus ille ad Hebræos 11. *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei; vt ex inuisibilibus visibilia fierent.* id est, Credimus sæcula, seu mundum, tempora, &c. producta esse verbo Dei; ita vt ex inuisibili materiâ priùs naturâ præcedente fuerint producta. Vel aliter potest *τὸ ex inuisibilibus* ad ideas diuinas referri, vt eo modo quo fuêre sæcula & orbis in
16 ideis, talia sint suo modo à parte rei producta. Vel denique, quia priùs elementa ceteraque omnia fuêre in tenebris, ideoque inuisibilia oculis humanis, vt paulò antè diximus.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò cum Marsil. in 2. qu. 8. a. 2. in tertiâ eius parte (licet enim citetur pro diuersâ sententiâ apud Suarez n. 5. re tamen ipsâ præcedentem tenuit de informitate substantiali) si materia habuisset suam formam substantialem, non potuisset dici chaos, confusa, &c.

Soluitur.

Respondeo facilè, ideò sic appellatam, quia inuisibilis, quia tecta aquis, quia sine fructibus, animantibus, &c.

Materia non fuit producta cum aliquâ formâ generali. Probat P. Suarez. P. Suarez non benè intellexit mentem auctorum huius sententiæ.

CONCLVSIO SECVNDA sit: Materia prima non fuit creata cum solâ aliquâ formâ corporeitatis communi & generali. Ita Suarez suprà num. 13. probatur autem ab eo, quia repugnat, produci à parte rei formam aliquam secundùm rationem genericam & communem; necessariò enim debet esse forma aliqua particularis & determinata. Verùm arbitror, P. Suarium non penitus tetigisse mentem eorum qui talem formam in materiâ primâ ponunt; vt sunt Abulensis, Strobo, vel Strabus, & Lyra: hi enim non cogitarunt rationem aliquam genericam & vniuersalem formæ productam realiter fuisse; id 17
enim esset nimis magnus & crassus in Philosophiâ error: loquuntur ergo non de formâ communi Logicè, seu vniuersali, sed de aliquâ formâ in se quidem particulari, & indiuiduâ; quæ tamen reperiatur in omnibus compositis, & per quam materia prima constituatur in ratione corporis physici; adhuc tamen desit illi secunda forma, vt sit aqua, altera, vt sit viuens, &c. ad modum quo in Physicis diximus de formâ corporeitatis, quam Scotus & alij ponunt de facto, & de formis partialibus, quas alij admittunt in viuentibus. In hoc autem sensu non habet locum argumentum Suarij, quod solùm impugnat eam rationem genericam & abstractam.

Explicatur mens auctorum.

Refelluntur hi auctores fortiùs.

Meliùs ergo ea sententia reijcitur, quia licet diuinitus non repugnet talis forma, non potest tamen, naturaliter loquendo, vel apparens argumentum afferri, quo probetur eam dari in omnibus entibus sublunaribus. Cur enim materiâ prima cum solâ formâ aquæ non constituet corpus aquæ, & sic, proportione seruatâ, de ceteris? aut, ex quo effectu vel signo talis forma suadetur; quidquid sit de formis partialibus viuentium, vbi aliqua potest specialis ratio reperiri.

Refelluntur vlterius.

Imò CONCLVSIO TERTIA sit: Etiamsi daretur talis forma, non posset dici cum eâ solâ fuisse creatam materiam primam. probatur eisdem argumentis quibus prima conclusio: nam materia etiam cum eâ formâ non magis esset aqua aut terra, quàm homo vel lapis, vt de solâ materiâ suprà diximus; nam etiam ea forma esset indifferens ad alia mixta, ergo non essent verba Scripturæ vera, quæ terram cælumque creatum di- 18
cunt. Secundò, quia etiam esset grande miraculum, producere eam materiam sine tertiâ formâ, à quâ naturaliter pendet, licet habeteret vnam primam; ergo sine fundamento, imò manifestè in contrarium vrgente Scripturâ, nullo modo debemus dicere ita fuisse productam.

Materia prima non potuit cum eâ formâ generali solâ creari.

Terra producta fuit cum formâ substantiali terræ.

QVARTA CONCLVSIO: Producta fuit terra cum propriâ formâ substantiali terræ. Hæc ex dictis colligitur, quia ea forma est de essentiâ terræ, quam Scriptura dicit productam. & hæc conclusio videtur exigi ab ipsis Scripturæ verbis; quæ vt iacent sine allegoriâ, de terrâ verâ & propriâ debent intelligi, cum nihil obsit in contrarium.

SECTIO TERTIA.

De ceteris elementis, & de loco vbi creata sunt.

PRIMA CONCLVSIO: Licet ex verbis Scripturæ non constet distinctè, in eodem momento cum terrâ fuisse producta alia elementa, aquam, aërem & ignem, quia ibi non nominantur; 19
tamen de aquâ fuisse productam ante secundam diem, manifestè conuincitur ex verbis sequentibus, *Et spiritus Dei ferebatur super aquas*; de aëre etiam probabiliter, vt dixi sect. 5. ex illis aliis, *Et spiritus Dei ferebatur super aquas.*

Aqua & aer producta cum terrâ ante secundam diem.

quas. Secundò, etiam ex eo, quòd dicantur *tenebræ* fuisse *super faciem abyssi*, id est super aquas, quæ abyssus vocantur; ergo supra illas erat aliud corpus, in quo essent tenebræ, non cælum; quia hoc non tam profundè descendebat; ergo aër: neque potest dici, aquas ad cælum lunæ pertigisse, & ex eis posteà factum aërem; nam, vt suprà dixi, ea citissima corruptio aquarum, vt aër produceretur, videtur aliena à sapienti Dei prouidentiâ, cùm aër naturâ suâ non petat generari ex aquâ.

Item ignis probabiliùs primâ die productus fuit. De igne non est tantum fundamentum, quia nulla verba eius capitis eum significant; nihilominùs tamen, quia, vt dixi suprà, fuêre statim eo cruciati dæmones, sine dubio fuit etiam productus primâ die. vnde fit

Omnia elementa producta primo momento. SECVNDA CONCLVSIO: Magis conforme menti sanctorum Patrum & Scripturæ videtur, ipso primo momento fuisse omnia quatuor elementa producta. In hac conueniunt Tannerus & Suarez suprà: qui referunt D. Thomam multosque alios Patres pro illâ. Tannerus verò adducit etiam Augustini, Basilij & Tertulliani

20 clarissima testimonia. Esse verò magis conforme Scripturæ, inde patet, quòd nomine cæli & terræ ordinariè non sola terra & soli cæli vsurpantur, sed omnia elementa, quibus orbis constat; imò, nisi aliunde sit ratio excipiendi, etiam vsurpantur bestiæ, animantia, &c. vno verbo, quidquid in mundo est. *Cælum & terra significat quidquid in mundo est.* Vnde Act. 17. Paulus apud Athenienses aiens de Deo, *Hic cæli & terræ cùm sit Dominus*, &c. sanè non solùm voluit innuere, Deum esse Dominum cæli & terræ, sed etiam aquæ, ignis. Similiter in Symbolo Apostolorum dicimus, *factorem cæli & terræ*; quod idem est ac, *omnium quibus mundus coalescit*; ergo nomine *cæli* & *terræ* omnia quatuor elementa producta intelliguntur. De aliis verò rebus, quia posteà Scriptura eas dicit productas, non possumus intelligere fuisse comprehensas in primâ eâ significatione; & per hanc rationem respondetur obiectioni initio factæ: nam cùm de igne & aquâ non dicatur posteà producta, debet eis verbis comprehendi.

Non fuerunt commixta elementa, sed quodlibet suo loco distinctum. TERTIA CONCLVSIO: Non fuere producta elementa inter se confusa, seu quasi mixta, ad modum quo in luto, terrâ & aquâ repetiuntur, sed tota terra in suo loco, supra ipsam autem aqua, aër rursus supra aquam. Hanc benè defendit Suarez suprà contra aliquos: qui, vt saluarent tunc fuisse chaos aliquod seu confusionem, omnia inter se permixta posuerunt. videtur autem ex Scripturâ satis apertè deduci nostra conclusio.

21 *Probatur ex sacrâ Scripturâ.* Nam abyssus denotat profunditatem aquarum inter se continuatarum, non verò lutum aliquod. De terrâ item, tamquam de aliquo toto per se existente, non confuso & permixto, dicitur, *Erat inanis & vacua.* Tertiò, aëre nomine spiritus probabiliter significato etiam videtur denotari fuisse purus, & non permixtus terrâ & aquâ; alioquin non magis aër esset supra aquas quàm terra, quàm ipsæ aquæ, quia omnia fuissent permixta. *Probatur ratione.* Ratione denique probatur, quia si etiam ibi intelligatur ignis permixtus, certè non nisi cum magno miraculo, quod gratis fingitur, dici potest fuisse conseruatus intra aquam in minutissimas partes diuisus.

Ignis vbi fuerit productus. Dixi de terrâ, aquâ & aëre; nam quoad locum ignis, ego, qui alibi dixi esse multò probabilius, non dari supra regionem aëris vllum ignem, etiam puto, non fuisse tunc ignem vllum collocatum supra aërem, sed solùm in inferno inclusum in supplicium damnatorum, dæmonum & hominum. *Cur nullus ignis videatur admittendus infra cælum.* Moueor, quia, vt suo loco dixi, nec necessitas nec vtilitas ex tali ignis positione infra cælum assignari vlla potest, nec experientia id persuadet, ergo. Confirmo: In centro terræ debuit produci propter dæmones iam ab initio ferè damnatos: atqui hoc sufficit, vt dicatur productum ignis elementum, ergo non est 22
necessum alium supra ponere. *Obiectio.* Dices, ignis petit esse supra alia corpora, ergo debuit ibi produci. *Soluitur.* Sed contrà, quia rogo, vel supponis iam productum extra infernum alium ignem, vel non: si supponis, fateor illum petere talem superiorem locum, ast ego nego eum productum; quòd autem sit productus, non potest probari ex exigentiâ ipsius in locum altiorem: nam ea exigentia iam supponit productionem, quæ, vt dixi, à me negatur; quia non est fundamentum, ad dicendum de facto dari alium ignem, quàm qui est in inferno, & apud nos in focis, caminis, &c. *Præter ignem infernalem & nostris vsibus communem, alius non datur.* cuius ignis naturæ in altum tendenti non fit satis per hoc, quòd alius ignis distinctus sit supra aërem; non enim propterea ille qui apud nos est magis aut minùs ascendit. Quòd si productus non supponatur alius ignis ab eo qui fuit pro dæmonibus, malè dicitur eius natura tendere in altum; quia inde non probaretur, nisi hunc, qui est in inferno, quasi violenter ibi detineri: quod inconueniens, si est aliquod, non vitatur ex eo, quòd alius distinctus detur supra regionem aëris.

Secunda ratio, cur ignis non sit productus supra aërem. Secundò inducor vt credam, ignem non fuisse supra aërem, quia vel debuisset habere suam naturalem lucem, vel non; neutrum autem dici potest, ergo. Quòd non possit dici caruisse luce, patet; quia poneretur magnum miraculum conseruando illum ita violenter sine passione 23
propriâ, quæ necessariò & naturaliter ab eo dimanat. Cum luce autem non potest fuisse ibi; quia cùm fuisset purissimus, vt & qui illum ponunt, dicunt fuisse & in quantitate multò maiori quàm sit aër (ponit enim hæc sententia eò maiora elementa quò sunt superiora) necessariò debuisset ignis ille vehementer illuminasse aërem, etiam aquas; & consequenter non fuissent illæ tenebræ quas ponit Scriptura. Responderi potest, ignem quia valdè subtilis est, & non densus, non illuminasse. *Responsio ad rationem reiicitur. Primò.* Verùm hæc solutio ex triplici capite à me reiicitur. Primò, quia aër quò purior, & consequenter iuxta arguentis mentem rarior, magis infrigidat in serenissimâ hiemis nocte, ergo raritas non impediret, ne ignis illuminaret. *Secundò.* Secundò, Esto raritas aliquid impediat de actiuitate; quâ probabilitate dici potest penitus impeditam illuminationem? Certè & vim calefactiuam omnino ei possemus ex hoc capite negare, dicereque, Si in ignes medios suam retinentes raritatem stupa proiiceretur, non comburendam propter raritatem ignis. quod manifestè falsum apparet. Quòd si semel 24
calori ea vis tribuitur non obstante raritate, certè negari non potest luci, quæ cùm non habeat contrarium, adhuc faciliùs potest operari quàm calor;

calor; nec apparens ratio est ad dicendum, lucem impediri per raritatem, non verò calorem, ergo non fuissent tunc tenebræ. *Tertiò.* Tertiò reiicio eam solutionem, quia (vt agens de raritate dixi in Philosophiâ disp. de continuo) corpora non sunt rara, ex eo quòd eadem pars materiæ sit iam in maiori spatio quàm anteà; ostendi enim id repugnare, nisi eadem sit in duobus locis; ergo raritas in eo consistit, quòd introducantur corpuscula aliqua in corpus rarum: id autem, quando elementum est purum, non habet locum, ergo tunc ignis fuit summè densus; ergo si habuit solam naturalem lucem, illuminauit orbem, & consequenter tenebræ nullæ fuêre. *Raritas per corpuscula explicata non cadit in elementum purum.*

Obiectio. Soluitur. Dices Primò, Eadem difficultas erit de eodem igne in inferno. Nego consequentiam. Primò, quia etsi ibi fuisset lucidissimus, quia tamen terra est opaca, non transiuit lux ad nos; Scriptura autem solum dicit tenebras fuisse supra faciem abyssi, quid autem in inferno fuit, non dicit. Adde, sub lite esse, an ignis in inferno, quia est in aliquâ aliâ materiâ extraneâ, ad modum quo in officinâ calcariâ intra lateres, an, inquam, lucem ibi producat aliquam. de quo nos egimus suprà. Denique difficultas est communis omnibus qui independenter à puncto de creatione ignis primâ die docent, illum in inferno non esse lucidum. *Ignis gehenna vix lucet.*

Obiectio Secunda. Soluitur. Secundò dices, Si nullus fuit ignis productus extra infernum, vnde habuêre homines primum ignem? Respondeo, Esto sit productus supra aërem ignis, habuêruntne inde homines ignem pro coquendis cibis? ergo per eum ignem supra productum parum iuuantur nostri foci & camini. Respondetur, Adamum sciuisse modum excutiendi ignem ex silice, ex aliis rebus, & inde facilè semper conseruatum alicubi, aut commodè primò excitatum.

DISPVTATIO TRIGESIMAPRIMA.

De luce primo die productâ.

SECTIO PRIMA.

Lux ea fuit vera & propria.

1



LVCEM esse productam primâ die, testantur manifestè Scripturæ verba; difficultas ergo præsentis disputationis tota est in explicandâ tum naturâ tum caussis eius lucis. D. Augustinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 9. censet, lucem illam fuisse spiritualem, imò Angelos nomine lucis intelligit. *Augustinus putat fuisse spiritualem lucem primæ diei.* Dicendum tamen est cum communi omnium ferè Patrum & Scholasticorum sententiâ, lucem illam fuisse corporalem, seu materialem ac propriam. *Fuit propriè lux materialis; etiam ex mente Ecclesiæ.* Vide Suarez lib. 2 cap. 1. & hic videtur esse sensus Ecclesiæ in Hymno Dominicæ ad Vesperas:

Lucis Creator optime,
Lucem dierum proferens,
Primordiis lucis noua
Mundi parans originem.

Probatur Primo. Probatur autem hæc sententia Primò, quia substantiam spiritualem creatam vocare lucem, est improprius modus loquendi; alioquin etiam cùm Deus creauit Adamum, dici potuisset creasse lucem. quod sine dubio valdè allegoricum est. Granadus summè laborat vt totam sententiam Augustini circa productionem mundi probabilem esse ostendat, eius tamen animum laudo, rem non approbo; quia, vt dixi suprà, reuerà durissima est ea explicatio, & vt talis reiicitur à P. Suario, alioquin & modestissimo & D. Augustino addicto; à Molinâ, Tannero & aliis. *Granadus pro Augustini sententiâ laborat.*

2 *Aliquorum responsiones pro Augustino.* Pro Augustino respondent aliqui, etiam Deum dici lucem; & habitum luminis gloriæ, qui datus est sine dubio Angelis beatis, dici lumen. de illo enim explicantur ea verba Psalmi 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* ergo Angeli possunt propriè dici lumen. Respondeo, illas locutiones, etiam de Deo, non esse proprias, sed allegoricas, & eodem modo, quoad habitum luminis gloriæ: sæpè enim in Scripturis tribuuntur multa Deo per metaphoram; sicut Christo, quòd sit *leo de tribu Iuda*; quòd sit *vitis: Deus noster ignis consumens est.* ex quibus locis non licet vllo modo inferre, ignem propriè significare Deum aut leonem Christum. *Reiiciuntur ob improprias locutiones.* *Multa Scripturæ loca non possunt intelligi in propriâ significatione.* Licet autem tales locutiones admittantur sæpè in Scripturâ, quando ex modo loquendi & ex contextu constat esse ibi allegoricum sensum, non licet vllo modo in narratione historicâ, & vbi dogma præcipuum traditur, accipere vocem illam in tam impropriâ significatione, relictâ aliâ communi, vulgari & ordinariâ. 3 Alioquin si Scriptura incepisset, non ponendo particulam illam *In principio*, quę repugnat Spiritui sancto, sed simpliciter, *Deus produxit ignem, aquam, aërem*; liceret, inquam, accipere Spiritum sanctum sub nomine ignis, diceretque eam esse propriam eius vocis significationem, eò quòd alibi in Scripturâ dicatur, *Deus noster ignis consumens est.* quod sine dubiè est valdè alienum à propriâ verborum acceptione. *Inconuenientia ex locutionibus Scripturæ, si propriè sumantur.* & D. Thomas quæst. 67. art. 1. notauit cum Ambrosio lib. 2. de Fide, initio, eam lucis significationem ab Augustino traditam esse metaphoricam.

Explicatio Augustini reiicitur Secundò. Secundò reiicitur explicatio Augustini: nam tenebræ quæ dicuntur esse super faciem Abyssi, & quæ destructæ sunt per lucem, non possunt esse dæmones vt in peccato existentes; tum quia hi non fuêre ante bonos Angelos, ergo non fuerunt ante lucem, si per lucem Angeli boni significentur: tum quia illi non erant super faciem abyssi tamquam in subiecto, ergo debent veræ & propriæ materiales tenebræ significari, ergo etiam lux, quæ illas tenebras pepulit, debet esse vera & materialis; statutâ ergo materiali & verâ luce, difficultas præcipua est, quænam illa fuerit.

SECTIO SECVNDA.

Sententia Patris Suarez, vbi, quo die sint astra creata.

4 PATER Suarez lib. 2. cap. 2. reiectis alijs sententijs, opinatur, eam lucem esse ipsammet lucem solis ab eodem sole productam in aëre, & quidem ab initio mundi seu primo instanti creationis; ait autem, solem fuisse creatum in alio hemisphærio, ita vt eo instanti creationis apud nos essent tenebræ, vt verificentur verba illa Genesis 1. *Et tenebræ erant super faciem abyssi*; addit tamen, adeò prope nostrum hemisphærium fuisse creatum solem, vt tenebræ illæ non nisi vnico instanti durauerint: incepit enim sol post illud instans immediatè moueri & apparere nobis. & per ordinem ad hunc motum explicat illa verba, *Fiat lux*; quoad solem verò reliquaque astra ait ideò quarto die dici producta; non quia vel quoad substantiam sint producta, vel quoad lucem, sed quia eo die inceperunt habere motum non diurnum præcisè: hunc enim habuêre ab initio, sed difformem illum, qui maiores dies in æstate, minores efficit in hieme.

Sententia P. Suarez de productione solis & astrorum.

5 Huius sententiæ non aliud est fundamentum, quàm non velle vllum miraculum concedere in primâ eâ creatione; quod deberet concedi, si vel lux fuisset producta sine subiecto, aut sol non fuisset productus primo momento, cùm ille sit pars cæli, quod primo die ex toto fuit productum: si autem sol fuit productus primâ die, cùm lux sit illius propria passio, debuit in primo instanti illam habere, quòd si non habuit, fuit miraculum; si autem lucem habuit, & non produxit lumen per medium, etiam fuit magnum miraculum; nam impedita fuisset eius actiuitas, non minùs quàm fuerit impeditus ignis in fornace Babylonicâ, ne combureret pueros. Nec potest recurri ad nebulam aliquam densam, quæ impedierit solis illuminationem; nam tunc temporis aër fuit purissimus. & eodem modo discurrendum de aquâ, quæ cùm ex se sit diaphana, & tunc fuerit purissima, non potest negari illam fuisse illuminatam; ergo necessariò debet admitti miraculum aliquod, si negetur sol illuminasse orbem: vt ergo miracula sine caussâ non admittamus, recurrendum videtur ad eam doctrinam, quam fusè Suarez eo cap. & alijs posteà circa opus quartæ diei tradit. Mihi tamen, saluâ tanto Magistro reuerentiâ, non videtur probabilis hæc sententia; multa enim Scripturæ loca durè valdè explicat, datque occasionem, vt tota horum sex dierum productio violenter, & contra ipsius Suarez mentem explicetur; vnde

Ratio eius sententiæ est, vt vitetur miraculum.

Improbabilis est sententia Suarij.

6 Dico Primò: Verbum illud *Fiat lux* denotat veram & nouam productionem lucis. ita Tannerus suprà dub. 3. & Molina. videturque esse communis omnium ferè Patrum Scholasticorum interpretumque Scripturæ sententia; ita vt noster Cornelius simpliciter dicat errare eos qui contrarium censent, etiam circa ipsamet astra quarto die producta; vbi tamen haud ita constans est sententia, fuisse tunc primò producta. Probatur autem conclusio Primò ex proprietate illorum verborum *Fiat lux*; significat enim veram & realem productionem. Respondet Suarez, si accipiatur de verâ productione, tunc alludi ibi ad productionem primo instanti factam: quo etiam modo respondet ad illa verba, *Fiant luminaria magna*, &c. Verùm hæc solutio parum est probabilis; quia eodem modo mihi liceret interpretari omnia alia verba, quando Scriptura docet tertiâ die Deum dixisse, *Producat terra herbam*, &c. ibi alludi ad productionem primo die factam; & sic facilè negabo vllam productionem tunc nouam, & dicam cum Augustino, omnia fuisse vnico instanti producta: quod, vt suprà vidimus, & Scripturæ repugnat, & ipse Suarez non facilè admittet: sequela autem est euidens, quia tam hîc dicitur *Fiat lux*, quàm ibi *Producat terra*, &c.

Vera lux producta primo die.

Probatur Primò.

Responsio Prima Suarez reijcitur.

Secundò responderi potest, dici productam lucem, quia ad nos allata est. Sed contrà Primò, quia hic est valdè alienus modus loquendi ab ordinario: quis enim, quando vocat alium ad se, dicet, illum tunc fieri; aut vsurpat hanc phrasin, *Fiat cathedra, & facta est*, non aliud denotando, quàm eam aliunde translatam huc? 7
Certè cùm Suarez meritò arguat contra expositionem Augustini, eò quòd in historicâ narratione tenenda sit communis & ordinaria significatio verborum, non debuisset τὸ *fiat* tam impropriè explicare. Secundò, ipsa verba innuunt, Deum non vidisse lucem productam ante eam diem; non dico visionem non fuisse ab æterno, sed modo nostro intelligendi, & quasi posteriùs esset visio. At si lux iam existeret etiam in alio hemisphærio, iam vidisset quòd esset bona; quia Deus æqualiter videbat, quæ in alio hemisphærio, & quæ in nostro. Tertiò, cùm sacer historicus per motum localem voluit significare apparuisse aridam, benè sciuit dicere, non quidem *Fiat arida*, sed *Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida*: ergo si de solo motu locali hîc fuisset locutus, benè sciuisset vsurpare ea verba, *Accedat sol, & appareat lux*, & non dixisset, *Fiat lux*. Quartò hîc etiam habet locum impugnatio præcedentis solutionis, posse scilicet dici quinto die non producta animantia, sed aliunde vocata ex alio hemisphærio.

Responsio Secunda. Reijcitur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Respondebit Tertiò, verè tunc in nostro hemisphærio productam lucem; quia lux, seu lumen in aëre productum non accedit per motum localem, sed per productionem physicam. 8
Sed contrà Primò, quia eo sensu etiam omnibus alijs diebus, & nunc, & vsque ad finem mundi, etiam est verum à Deo dici, *Fiat lux*; cùm tamen propria censeatur eius primæ diei productio lucis: ergo per illa verba plus denotatur quàm productio noua, quæ fit ex motu locali. Contrà Secundò, quia ea doctrina physica, quòd lux non accedat per motum localem, non est ad propositum: vulgariter enim, eo ipso quòd sit productum corpus illuminans, dicitur iam lux producta; & semper vtimur verbis *accedere* & *recedere*. Contrà Tertiò, & hæc sit secunda impugnatio opinionis Patris Suarez. Nam tenebræ illæ, de quibus eo primo capite; fuerunt super totum globum terræ in vtroque hemisphærio, ergo non fuit producta lux primo momento; nec verba illa, *Fiat lux*, possunt per motum

Tertia responsio Suarez.

Reijcitur Primò.

Secundò.

Reijcitur Tertiò, & probatur Secundò nostra sententia.

tum localem explicari. Consequentia est euidens; antecedens verò patet manifestè. Primò, quia postquam dixit *Fiat lux*, sequitur, *diuisit lucem à tenebris*; id est, Fuit lux in nostro hemisphærio seu dies, in altero tenebræ seu nox.
9 Atqui si ab initio fuisset producta lux in altero hemisphærio, iam ab eo puncto fuisset diuisa lux à tenebris; quia ibi fuisset lux seu dies, apud nos verò tenebræ seu nox; hoc autem sine dubio omnino est alienum à textu. Secundò, quia licet Moyses existens in hoc hemisphærio locutus sit, non est credibile eam propositionem vniuersalem, *Et tenebræ erant super faciem abyssi*, solùm de medio orbe intellexisse, seu de solo hoc hemisphærio; voluit enim ostendere aliquid singulare tunc fuisse, quod posteà non amplius fuit: atqui tenebræ apud nos, & in altero horizonte lux, singulis diebus contingit; vt quid ergo tam emphatica ibi ponderatio, si non volebat nouum quid significare? Quòd si vera est altera pars sententiæ Suarez, immediatè scilicet post illud primum instans solem nobis illuxisse, adhuc euidentiùs reijcitur ea solutio; nam tunc necessariò ea crepuscula debuerunt esse in nostro hemisphærio, quæ sunt in instanti immediato, antequam nos videamus solem; tunc autem clarissima & distinctissima lux cælo sereno esse solet; ergo valdè impropriè dictum tunc fuisset, in nostro hemisphærio extitisse tenebras, cùm de veris tenebris ab omnibus explicetur ille locus; maior autem fuisset tunc lux quàm sæpè in hieme circa meridiem,
10 aut etiam in æstate, si sint paulò densiores nubes: nemo autem absolutè tunc dicit esse tenebras super faciem abyssi, ergo de veris & rigorosis tenebris locus ille in proprietate verborum intelligendus est. Specialiter autem idem vrgetur ex verbis illis Domini ad Iob cap. 38. *Vbi eras, &c. cùm caligine illud quasi pannis infantiæ obuoluerem?* quæ verba significant aliquid singulare, quod non contingit singulis diebus; at nunc in vno hemisphærio super mare inuoluitur pannis infantiæ, ergo tunc totum mare fuit tenebricosum & opertum caligine; & propterea inde infertur aliqua maior duratio quàm vnius instantis: id enim verbum illud imperfectum *obuoluerem* satis innuit. Id ipsum cõfirmatur ex verbo *erant* quod hîc ponitur, *Tenebræ erant*, &c. nam permanentia aliqua censetur ibi significata; vnde dicemus infrà cum Tannero, sex horas præcessisse tenebrarum, & horâ sextâ productam lucem in horizonte, ac si tunc primò sol sine præuijs crepusculis appareret. Ad argumenta Suarez infrà respondebo.

Reijcitur aliâ ratione sententia Suarez.

Vrgetur ex verbis Domini ad Iob cap. 38.

Si sol productus fuit primo instanti, non illuminauit.

Dico Secundò, Sol, si fuit primo momento creationis orbis productus, saltem non est permissus illuminare. Probatur, quia alioquin fuisset in mundo lux: cuius contrarium valdè efficaciter probatum est, ergo. Neque obstat id
11 sine miraculo non posse fieri; nam, quæ nos paulò antè diximus, satis probant, Deum voluisse tunc illud miraculum efficere; maloque vnum haud ita magnum miraculum admittere, quàm violenter explicare totum ferè primum Genesis caput & alia testimonia.

Probatur.

Vno miraculo admisso, clarè explicatur caput 1. Genesis.

Dico Tertiò. Probabiliùs est, solem nec quidem in se habuisse lucem, imò nec ipsum quoad substantiam, item lunam ceteraque astra producta fuisse, nisi primùm quarto die. Ita Molina disp. 2. qui vniuersaliter de omnibus cælis, excepto empyreo, id affirmat: & licet quoad cælos non placuerit nobis eius sententia, quia de nouâ productione cælorum nihil est in Scripturâ alijs diebus, de astris tamen, sole & lunâ videtur longè probabilior. pro eâ stant multi alij, quos pro se citat. Eam ad primum caput Genesis tenet noster Cornelius, ita vt contrarium dicat errorem; licet sine dubio in eâ censurâ excesserit. Suaderi autem potest argumento suprà facto, ad probandum τὸ *Fiat lux*, debere intelligi de verâ effectione. quod eodem modo habet locum in productione solis & luminariorum: non enim solum dicitur, *Fiant luminaria*, sed, *Produxit Deus luminare*, &c. quod verbum maiorem vim habet. Quod autem respondet Suarez dici producta, quia tunc Primò cœperunt moueri motu proprio, est planè durum; & perinde ac dicere, Ille produxit equum, quia docuit illum gyros, saltus, &c. facere. 12

Sol eo momento nec in se lucem habuit.

Astra fuerunt producta quarto die.

Sententia Suarez reijcitur.

Ad hominem ex doctrinâ eiusdem idem manifestè vrgeo: nam quia aliqui Patres dicunt, ex pane fieri corpus Christi in Eucharistiâ, ideo argumentatur pro actione secundâ totali productiuâ Christi, & ab ipso Christo procedente; ita vt sine illâ putet non saluari vllo modo eas locutiones; ergo à fortiori hîc debet admittere actionem productiuam lucis. Patet consequentia ex multis capitibus. Primò, quia hîc ponitur verbum *fiat*, quod expresè denotat actionem; at in consecratione solùm dicitur, *Hoc est corpus*, &c. & licet Patres dicant, De pane fit corpus, certè si ob illud verbum Patrum adstruitur substantialis productio, magis est hîc adstruenda, quia fides maior Scripturæ adhibenda est quàm Patribus. Deinde, cùm in mysterio Eucharistiæ intercedat desitio panis, faciliùs sine actione intelliguntur ea verba in sensu proprio quàm hîc. Secundò longè maius miraculum & frequentius ponitur in Eucharistiâ, admittendo actionem Christi sui ipsius productiuam, quàm si ponamus per sex horas impeditam lucem. Tertiò, ea consequen- 13
tia à fortiori hîc vrget, quia est non solùm ratione textus, sed auctoritatis omnium ferè Patrum & scriptorum, certiùs eam productionem lucis posteà successisse, quàm sit dari in Eucharistiâ actionem substantialem circa corpus Christi; ergo debebimus à fortiori hîc veram productionem admittere, & non recurrere ad solos motus solis, lunæ; qui penitus sunt insufficientes, vt ideò sol dicatur factus, & productus. Minùs displiceret adhuc, si saltem lucem illis aut virtutem illuminatiuam concederet de nouo eo quarto die; nam saltem quatenus luminaria, seu quatenus illuminantia, possent tunc Primò dici producta, vt Tannerus cum D. Thomâ & paucis alijs explicat: at hæc explicatio probabilior licet, non tamen omnino placet, quia textus non loquitur cum eis reduplicationibus; sed absolutè ipsa luminaria dicit producta eo quarto die. Secundò, posset haud improbabiliter obijci contra eam sententiam: nam eâ quartâ die dicuntur astra posita in firmamento; vnde videtur inferri, ea non fuisse producta simul cum cælo & in suo loco, sed producta alibi eâ quartâ

Suarez non rectè hic negat veram productionem quam aliàs ex verbis Patrum adstruit.

Quo sensu tolerari possit sententia Suarij.

quartâ die, dein translata ad locum suum. Vt enim ipse P. Suarez & alij Doctores communiter probant, Adamum non fuisse creatum in paradiso; quia cùm dixisset Scriptura illum productum, posteà addidit, *Tulit ergo Deus hominem quem formauerat, & posuit eum in paradiso voluptatis*; ita cùm eodem modo in præsenti dicitur, *Fecit stellas*, &c. & posteà, *posuit eas in firmamento*, etiam videtur inferendum, alibi productas stellas, astra, solem, lunam, &c. Argumenta in contrarium soluam sect. 4.

SECTIO TERTIA.

A quo, & quâ horâ, fuerit lux primo die producta.

Deus immediatè produxit lucem, idq; sine magno miraculo.

OMISSIS varijs sententijs manifestè falsis circa eam lucem, quæ apud Suarium & Tannerum videri possunt, dico, Deum ipsum immediatè sine corpore luminoso produxisse lucem eâ horâ sextâ primi diei in nostro hemisphærio, & actione suâ eam promouisse ad alterum hemisphærium, non per motum localem, sed per nouam actionem nouæ lucis, ad
14 modum quo ipse sol id præstat: neque enim id magnum est miraculum. Cùm enim Deus in se contineat lucem, & corpora vbi eam produxit sint illius capacia, non est magnum miraculum, per se immediatè eam efficere sine concursu caussæ secundæ; imò videtur Deus hunc eumdem modum in omnibus alijs ferè rebus eis primis diebus seruasse: nam animalia non producuntur de facto nisi ab alijs; tunc verò à solo Deo producta fuêre; sic arbores non sine semine tunc à solo Deo; cur ergo de luce idem non dicemus?

Obiectio Prima.

Obijcies Primò; Ergo Deus incepit tunc aliquid quod duraturum non esset: si enim ipse solus producebat lucem, cùm cessaturus esset intra tres dies, iam incepit rem non permanentem. quod videtur absurdum.

Solutio.

Respondeo, si loquamur de modo producendi illam lucem, facilè admitti sine vllo prorsus inconuenienti, Deum illis tribus diebus habuisse modum non permansurum, quantum scilicet ad emanationem ab ipso solo Deo; nam quarto die lucem produxit simul cum sole: at hoc tantum abest ab absurdo, vt potiùs videatur necessariò dicendum iuxta textum Scripturæ, imò in hoc puncto omnes ferè conueniunt, licet in assignandis caussis, à quibus illo triduo lux prouenerit, val-

Non est absurdum, Deum produxisse lucem desitibilem.

15 dè differant. Si verò de luce ipsâ loquamur, nego incepisse Deum aliquid, quod non esset semper continuandum: nam sicut lux non transit è subiecto in subiectum, sed de nouo producitur & perit iuxta accessum & recessum solis; ita illis diebus à Deo, qui vbique præsens est, immediatè habuit lux eumdem modum productionis & desitionis; fuitque ipsa in se eiusdem rationis, & fortè æquè intensa, quàm nunc de facto producitur à sole: solum ergo mutatum est principium eius lucis; & Deus commisit soli, quod ipse per se solus præstiterat. Vnde ea lux quæ facta erat, & in specie eadem permansura dicitur à Deo approbata; de modo verò aut caussâ, à quâ producta erat, nihil Scriptura ibi.

Lux primo die producta fuit eiusdem rationis cum hodierna.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Ergo diuersitas diei à nocte illis diebus tribus non fuit facta per motum localem cæli. quod videtur absurdum, ita nonnulli; qui tamen non probant directè in quo sit hoc absurdum, nisi quia supponunt à sole eam lucem productam. Quòd si dicas absurdum illud esse, quòd necessariò deberet illa lux accedere & recedere, ergo per motum localem.

Solutio.

Respondeo negando antecedens: nam si de ipsâ illuminatione seu lumine (quod hîc semper voco nomine lucis) loquamur, non transit à subiecto in subiectum; ipsum autem subiectum, nempe aër & aqua, non mouebantur; caussa autem illius lucis, nempe Deus, cùm immediatè per essentiam supponeretur præsens toti orbi, non 16
debuit se mouere, vt mediâ die apud nos & mediâ alterâ die apud Antipodes eam illuminationem seu lucem caussaret. Neque in eo, quòd Deus immediatè per se lucem produceret, tantum ego video miraculum: licet enim sol petat naturaliter producere lucem, de quo non dubito; ipsa tamen lux fortè æquè connaturaliter potest oriri ab alijs caussis creatis, & etiam à solo Deo. vnde enim noscere possumus eam exigentiam in luce, vt sit illi violentum & miraculosum, à solo Deo prodire? Verùm, vt dixi, etiam datâ eâ exigentiâ, miraculum leue est; & valdè magnum in Scripturâ habemus pro eo adstruendo fundamentum; nec video, cur debeamus refugere leue hoc miraculum; cùm Suarez ob solam congruentiam, præter caussalitatem moralem Sacramentorum in gratiam, quæ sola (vt suo loco euidenter ostendi) satisfacit menti Patrum, ponat per tot annorum sæcula tam grandia miracula, eleuationem scilicet aquæ, ablutionis, olei, contractus, &c. ad caussandam physicè gratiam, quia, inquit, id non repugnat, & auget dignitatem nostrorum Sacramentorum: si, inquam, propter hanc congruentiam poni possunt talia miracula, cur scrupulosè dubitabimus ponere vnum valdè exiguum, & per tres dies, quodque vix negari potest saluâ Scripturæ veritate?

Mirum est, Patrem Suarez hic refugere leue miraculum, qui alibi grandia miracula ob vnam congruentiam admittit.

Hic modus explicandi lucem primo die productam defenditur à Tannero num. 7. à Molinâ disp. 7. qui multos pro se citant Patres, Athanasium, Nazianzenum, Theodoretum, Anastasium Antiochen. Damascenum, Didymum, Apollinarem, & alios. 17

Probatur nostra sententia.

Confirmant autem eam sententiam ex modo diuerso loquendi Scripturæ: nam quartâ die, quando luminaria caussabant lucem, illis imperabat Deus, vt diuiderent diem à nocte, & vt producerent lucem; at primo die non illis, sed quasi sibi, nulli alteri id committendo, loquitur, *Fiat lux*; ergo, quia ipse solus eam lucem producebat. quæ est probabilis coniectura.

Probatur adhuc efficaciùs.

Efficacior tamen nostræ conclusionis probatio desumitur & ex illius claritate & facilitate, quia explicat textum; & quia, si negatur (quod certè aliunde nec apparenter probari potest, vt dixi) lucem exigere determinatè prodire à sole, etiamsi sol petat eam producere, sine minimo miraculo tota res explicatur; ergo.

Insinuatur alia quadam sententia.

Addo Secundò, in sententiâ eorum qui dicunt, solem esse eiusdem speciei cum toto cælo, quam defendit Suarez, posse valdè probabiliter dici, Deum illis tribus diebus in aliquâ parte cæli lucem aliquam fixam posuisse, quæ ad motum cæli illu-

minaret

minaret successiuè mundum, ablatam autem eam lucem quarto die ab illâ parte cæli, & cum
18 maiori intensione aliam positam in alterâ cæli parte eiusdem rationis cum primâ quæ iam constituit solem; voluisse autem Deum id facere, ne putaretur sol à se habere eam lucem. Sicut enim propter similes caussas extrinsecas, cùm potuisset omnia vno momento in suâ perfectione producere, noluit, nisi intra sex dies; quid mirum, si eam mutationem lucis voluerit facere ob caussam similem, & multas alias, quæ illi suppetebant? Hæc tamen sententia propter dicenda statim non placet mihi simpliciter.

Congruentia pro eâ sententiâ; quæ tamen displicet.

Circa horam verò, quâ ea lux producta fuit, magna est auctorum diuersitas: quidam enim arbitrantur, illam productam fuisse vno aut altero instanti post creationem mundi, alij verò, octodecim horis pòst, alij sex, alij denique duodecim. Hoc vltimum fusè docet Molina disp. 7. & 8. supponit enim, etiam tunc diem supputatum more Iudaico à vespertino tempore; item, creatum esse mundum in Æquinoctio vernali respectu Palæstinæ, denique, diem incepisse à tenebris, & terminatum in luce, vt Scriptura videtur expressè docere. Hinc concludit, ergo duodecim horæ noctis præcesserunt respectu Palæstinæ, & secutæ sunt totidem diei seu lucis.

Quâ horâ lux producta.

Molina censet, post horas duodecim ab orbe condito.

Molinæ discursus.

19 Vnde rursus infert, respectu Antipodum Palæstinæ fuisse 24. horas tenebrarum, antequam ad eos veniret lux; quia non venit nisi postquam duodecim horis nos illuminasset; mouebatur enim eo modo quo de facto mouetur sol: &, proportione seruatâ, eos, qui medij erant inter Antipodas Palæstinæ & Palæstinos versus Occidentem, habuisse octodecim horas tenebrarum, & duodecim posteà lucis; & sic iuxta maiorem aut minorem accessionem lucis: illos autem, qui è contrario versus Orientem erant vicini Antipodibus, habuisse simul lucem cum Palæstinis: at ea statim illis euanuit, quia recessit versus Orientem, & non redijt ad illos nisi post 12. horas. Vnde vltimò concludit, eum diem primum fuisse in vnâ regione maiorem, in alterâ minorem, propter maiores aut minores tenebras, & propter minorem primam durationem lucis: nam hi (de quibus paulò antè dixi) vicini Antipodibus ex parte Orientis Palæstinæ habuerunt 12. horas noctis, & posteà lux non eis nisi per quadrantem durauit, ab occasu autem eius lucis iam incepit nouus dies. quæ omnia supposito eo principio clarissima sunt.

Primus mundi dies inæqualis in diuersis terris.

Addo autem, idem ab omnibus dicendum esse, quacumque hora inceperit ea lux, & in quacumque mundi plagâ: nam cùm ea lux per motum successiuum fecerit suum cursum, prout de facto illum facit sol, necessum est, vt si Palæstinis sex horis illuxit, post creationem mundi duodecim tardiùs illuxerit Antipodibus illorum; si verò incepit apud Antipodas,
20 tunc è contrario tardiùs duodecim horis illuxit Palæstinis, & sic, proportione seruatâ, siue in meridie, siue in occasu respectu Palæstinorum. Et ratio à priori est manifesta, quia in quocumque puncto sit sol (& idem est de eâ luce) & quacumque horâ, tunc respectu vnius partis globi terræ facit meridiem, respectu vnius mediam noctem, respectu vnius ortum, respectu alius occasum, & sic etiam per minutissimas partes quadrantium; ergo debuit tota inæqualitas reperiri vbicumque & quacumque horâ fuerit ea lux producta, licet diuersæ essent partes, quibus nox, dies, ortus, occasus, &c. tribuendus esset.

Ea inæqualitas lucis & tenebrarum in diuersis mundi plagis ab omnibus admitti debet.

Statutâ ergo hac inæqualitate omni sententiæ communi, ad rem nostram probabilius puto cum Tannero & alijs, computatum fuisse diem à mediâ nocte; quia hic erat communior modus numerandi diem, exceptis Iudæis; qui fortè eo modo primo inceperunt numerare diem in exitu ex Ægypto, & ab eâ nocte quâ exierunt. Vnde horâ sextâ matutinâ iuxta Æquinoctium vernum lux illa producta est in Oriente ipso respectu Palæstinorum, ascenditque posteà cursu ordinario solis; res tamen est dubia. & & ita facilè etiam sententia Molinæ defendi potest.

Probabilius, post sex horas diei primæ lucem productam esse.

SECTIO QVARTA.

Respondetur obiectionibus contra productionem astrorum quartâ die.

SECTIONE primâ explicui astrorum productionem, quia connexa valdè cum disputatione de luce, etiamsi astra ad quartum diem pertinere videantur; iam solùm restat aliquibus in contrarium obiectionibus respondere. pro quo præmitto id quod in libris de Cælo dixi, probabilius videri, cælos esse fluidos, nec illos moueri, sed solem, lunam, astraque omnia intra illos moueri: quod meo iudicio valdè inde persuadetur, quòd cùm in toto cælo quarto v.g. vbi est sol, non agnoscatur aliquis influxus vnius partis cæli diuersus ab influxu alterius, eò quòd totum sit homogeneum, & respectu illius cæli sol, licet in se maximus sit, tamen velut gutta aquæ respectu totius Oceani, aut etiam multò minor; cùm hæc, inquam, ita sint, difficillimum mihi apparet, sapientissimum artificem Deum voluisse totam illam machinam moueri propter vtilitatem quæ in solo motu solis reperitur. Quis enim prudens vellet totum Oceanum perpetuo motu circulari agitari, non ob alium finem, nisi vt vna sola illius gutta agitaretur? ego sanè id credere non possum, ergo censendus est Deus, solem illum vt corpus per se & non fixum cælo aut parti illius creasse, sed vt solus posset moueri. Idem argumentum habet adhuc maiorem vim in Saturno, qui collocatur in supremo cælo è mobilibus; quod sine dubio incomparabiliter est maius ceteris cælis; ita vt Saturnus, respectu cæli in quo est, sit velut punctum indiuisibile respectu totius terræ: quis ergo credet, pro eo puncto solo (loquor respectiuè ad cæli magnitudinem) Deum voluisse vt illud propè infinitum corpus moueretur, non nisi vt traheret secum Saturnum; & non facilius & suauius disposuisse, vt Saturnus solus moueretur ab Angelo, & tota altera infinita cæli moles quiesceret? vnde in Scripturâ numquam de motu cæli aut firmamenti insinuatur, sed de ipsis astris, *Occidit sol, gyrat per meridiem*, &c. & nihil amplius de motu cæli inde constat. Quòd verò ille motus non benè explicetur per canales aut epicyclos, ostendi euidenter

21

Cæli probabilius sunt liquidi, & immobiles.

Ratio de cælo solis.

22 *Ratio vrgetur in cælo Saturni.*

In Scripturâ nil de cælorum, sed tantùm de astrorum motu.

Motus siderum non fit per epicyclos.

denter eo loco de cælis: nam sequeretur esse vacuitatem ingentem in cælo, nisi fortè illi canales ponantur pleni aëre. quod non videtur esse ad rem. Vnde conclusi, probabilius esse, cælos esse liquidos, posseque ad motum astrorum cedere & iterùm occupare locum ab eis relictum, non admisso vacuo, eo modo quo per aërem mouentur aues ceteraque corpora.

Primum argumentum contra productionem astrorum quarto die solutum.

Hinc soluitur primum argumentum quod fieri poterat contra productionem astrorum quartâ die, scilicet debuisse ab initio cælum mansisse imperfectum sine astris; quæ sunt partes integrantes illius. Respondeo enim, illud fuisse creatum primâ die integrum omnino in
23 se, etiamsi tunc non fuerint producta astra; quia hæc non sunt pars illius cæli propriè, sed ornatus; qui dici meritò potest accidentalis respectu cæli, sicut peristromata, tapetia, &c. respectu domus; sicque sine miraculo aut violentiâ inuenio sensum proprium textui Genesis de productione astrorum quarto die, explicoque alteram particulam, quòd posita dicantur in cælo: quæ verba in rigore denotant, non fuisse vt partem inadæquatam simul cum cælo productam, vt ostendi suprà ex simili modo loquendi circa Adamum. Hæc omnia clara videntur circa primam obiectionem.

Secundum argumentum.

Secunda autem desumi inde poterat, quòd ea materia, ex quâ posteà quartâ die formata sunt astra, vel fuit priùs sine vllâ formâ, & sic ponimus miraculum sine necessitate; vel fuit cum formâ cæli, quæ cùm sit ex se incorruptibilis, non potuit nisi cum nouo & magno miraculo destrui. Variæ sunt circa eam materiam sententiæ, quas breuitatis causâ omitto; hoc suppono, non fuisse tunc de nihilo productam: vt enim suprà ostendi, totum opus rigorosæ creationis perfectum est in primo momento. Secundò, videtur probabilius, non fuisse corruptam aliquam partem cæli, vt inde formarentur astra. quod docet P. Cornelius suprà; & probari solet communiter, eò quòd non creasset Deus eam partem formæ, si voluisset illam quarto die destruere. Verùm hæc impugnatio absolutè posita non vrget; nam in terrâ & aquâ habet manifestam instantiam: magnam enim partem formæ aquæ & terræ Deus destruxit, vt produceret formas herbarum, auium, animantium, &c. Dixi absolutè non esse efficacem eam rationem: nam si ex Scripturâ aut aliunde sit fundamentum, ad concedendam eam destructionem partis alicuius formæ substantialis, vt in præsenti datur, non est cur timeamus eam concedere; licet suprà contra Molinam dixerim, non debere admitti in ordine ad productionem cælorum, aëris & ignis; quia nullum est pro eâ destructione fundamentum, & nimis multum fuisset de eâ formâ aquæ tunc destructum. Omisso ergo hoc argumento, meliùs Secundò potest id probari; quia licet in formis naturâ suâ corruptibilibus id locum habeat, non tamen potest sine magnâ violentiâ concedi in parte formæ cæli, quæ naturâ suâ est incorruptibilis; ergo non debet credi à Deo producta, vt intra quatuor dies contra suam naturam iterùm destrueretur.

Pro solutione quadam supponuntur. Primò. Secundò.

24

Inefficax ratio, formam cæli incorruptam mansisse.

Efficaciùs probatur.

Soluitur argumentum secundum.

Respondeo ergo difficultati, Deum, destructâ formâ aquæ aut aëris, ex eius materiâ produxisse astra: est enim probabilis opinio, materiam primam cælorum esse eiusdem speciei cum nostrâ. Imò totos cælos (empyreo excepto) ex materiâ aquæ formatos, valdè probabiliter tenent multi: quidquid autem sit de toto cælo, de astris certè propter explicationem Scripturæ sit valdè probabile; neque in eâ productione speciale aliquod inconueniens esse potest; suppositâ autem eâ astrorum productione, ex materiâ aëris illius qui immediatus erat ipsis cælis, facilè intelligitur, verè ea astra fuisse posita post productionem suis in locis; vt sic saluentur meliùs verba Scripturæ, *Et posuit ea in firmamento cæli.*

Astra ex materiâ aëris producta.

25

Obiectio Prima. Solutio.

Dices Primò, Non potuerunt poni, nisi fieret penetratio eorum cum cælo; quæ naturaliter repugnat. Nego subsumptum: nam cùm cæli sint fluidi, sine vllâ penetratione potuerunt astra transferri ad suum locum; sicut in aëre aues sursum deorsumque mouentur sine penetratione.

Obiectio Secunda. Solutio.

Dices Secundò, Saltem debuit esse magna discontinuatio in ipso cælo. Respondeo, supposito quòd cæli sint liquidi, non esse in eâ discontinuatione inconueniens. Imò eo modo singulis diebus perpetuò sol ceteraque astra secant cælum; & propterea vnum tantùm ponitur cælum, illudque liquidum (excepto empyreo, de quo suprà) vt possint esse diuersæ altitudines astrorum & motus irregulares, etiamsi tota machina cæli non moueatur.

26

Obiectio Tertia.

Retorquetur argumentum.

Dices Tertiò, Ad quid Deus eam tantam machinam solis per motum localem sursum transtulisset, nónne melius fuisset eam primò in suo loco producere? Respondeo retorquendo argumentum, Vt quid Deus totam machinam aquarum posuit supra terram, vt posteà per motum localem eam separaret & concluderet intra suos terminos? nónne melius etiam fuisset, ea elementa producere prout futura erant secundâ die? quòd si hîc recurras ad aliqua motiua occulta quæ Deus habuit, etiam ego recurram in motu solis sursum. Adde, Angelum, qui solem facillimè mouet, singulis diebus per longè maiora spatia potuisse etiam facilè illum ceteraque astra ad suum locum attollere, vt inde mouerentur; quo ad lunam verò, quia illa iuxta aërem est, non est tanta difficultas: potuit enim faciliùs & citiùs poni in suo loco.

Angelus motor solis solē ex materiâ aëris productum motu locali in locum suum transtulit.

Obiectio Quarta.

Dices Quartò, Ergo cæli incredibiliter sunt aucti quarto die: acceperunt enim multa valdè corpora de nouo, & quidem ingentis magnitudinis; hoc autem videtur absurdum, nam inde vnum è duobus sequeretur, vel ceteras partes cæli condensatas, quod probabile non est, vel certè cælos anteà non habuisse totam suam extensionem & rotunditatem, sed cùm primum sunt posita astra, tunc eam acquisiuisse. quod videtur falsum, quia tota extensio facta creditur secundâ die. Huic obiectioni, qui sine corpusculis admittunt condensationem & rarefactionem, facillimè responderent, in corpore illo fluido tanto eam condensationem sine inconuenienti vllo locum habere; nam cùm ex ipso aspectu appareat, respectu totius machinæ cæli, vt obseruaui suprà, exiguam valdè partem esse astra & stellas, facilè sine magnâ condensatione fieri illis potuit locus, vt si in toto Oceano deberent

27

Soluitur in sententiâ explicante rarefactionem sine corpusculis.

berent sex millia guttarum sine occupatione maioris loci addi. Hæc in eâ sententiâ responderi possunt probabiliter. Ast ego, qui non admitto rarefactionem sine corpusculis, consequenter in cælo, vbi ea non sunt, existimo nullam esse rarefactionem, sed summam densitatem, quæ sine penetratione esse potest. Respondeo ergo aliter facilè, eo ipso quòd cælum sit corpus liquidum, & astra sint exigua respectu illius, vix fuisse perceptibilem mutationem in eo factam quo ad figuram circularem, perinde ac si in mare multæ naues simul intrarent, certè non ideò maior in circumferentiâ ipsius notaretur facta mutatio, quàm si nulla intrasset; idem est, quando fortissimè pluit: sine dubio enim adduntur tunc mari multæ partes aquæ,& respectiuè ad ipsum additio ea longè est maior quàm astrorum respectu cæli; quia, vt suprà dixi, hæc apparent in cælo, sicut apparent in mari paucæ guttæ aquæ, quæ haberent colorem vt distingui possent; nec tam densa sunt astra quàm guttæ supra mare, quando pluit; quòd tamen non ideò notatur vllo modo crescere;cur ergo idem non dicemus de cælis? Cùm enim in nostrâ sententiâ sint fluidi, facilè, quacumque additione factâ, augentur etiam sphæricè aut circulariter perfectè.

Soluitur in nostrâ sententiâ.

Declaratur simili.

28

Obiectio Quinta.

Quintò, & vltimò, dices, Si astra tunc producta sunt ex materiâ aëris aut aquæ; ergo, quando Deus voluit illa producere, debuit dixisse, *Producat aqua vel aër luminaria magna*; sicut dixit, quando ex terrâ herbæ & animantia, & ex aquâ pisces ac volatilia producta sunt; atqui non dixit nisi, *Fiant luminaria*; ergo signum est, ea non fuisse producta ex aëre aut aquâ. Huic argumento multùm fidit Tannerus dub. 4. ad probandum, cælos non fuisse ex aquâ productos. Ego tamen hinc primam sumo solutionem, scilicet difficultatem hanc esse communem his, qui vniuersaliter de cælis id asserunt; & non tantùm contra productionem astrorum, de quâ iam agimus. Addo, esse etiam communem ipsi Tannero: nam saltem lux est producta ex subiecto, non minùs quàm ipse sol ex aquâ aut aëre, in meâ sententiâ; & tamen non dixit Deus, *Producat cælum lucem*, sed, *Fiat lux*. Respondeo ergo absolutè, Deum vsum eo loquendi modo pro libitu; quia etiam non dicendo, *Producat terra*, &c. potuissent herbæ produci. Fortè assignari etiam in re ipsâ disparitas aliqua potest, quòd herbæ & animantia multùm habeant de qualitatibus terræ, aues autem de aquâ; ideoque aquæ & terræ tribuatur ea productio, quam etiam in indiuiduis alijs posteà terra & aqua valdè erant adiuturæ. At luminaria nihil habuerunt de aquâ nisi materiam primam, nec ampliùs in aquâ aut ex aquâ promanatura erant;ideò eorum productionem non aquæ Deus imperauit, sed quasi sibi, *Fiant luminaria*, &c. Aliam obiectionem, desumptam ex eo quòd astra videantur affixa cælis;id enim significant ea verba, *Posuit ea in firmamento cæli*; vnde inferri videtur, cælum esse solidum,& consequenter ruere principium, vnde omnes ferè solutiones nos accepimus; facilè nunc explico, negando eam affixionem astrorum, quam nullo modo verba Scripturæ significant; vt in simili, licet Adamus dicatur positus in paradiso, non censetur affixus vlli determinato loco.

Difficultas communis etiam productioni cælorum. 29

Respondetur absolutè.

Disparitas inter verba Dei producentis herbas, animantia, &c. & producentis astra.

Astra non sunt cælis affixa.

Dispvtatio Trigesimasecvnda.

De operibus secundæ & tertiæ diei.

1 Maiori ex parte quæ circa opera horum dierum difficultatem habere poterant expedita iam sunt, ideò vnicâ disputatione comprehendemus quæ circa hos duos dies desiderantur.

Sectio Prima.

De opere secundæ diei.

Duæ difficultates circa opus secundæ diei.

Dvo sunt quæ difficultatem ingerunt circa hanc diem: vnum est, diuisio aquarum, & collocatio illarum supra firmamentum; alterum verò, quale sit illud firmamentum, quod eâ die productum dicitur. de quibus difficultatibus fusissimè auctores, Tannerus quæst. 3. per totam, Suarez lib. 2. cap. 4. & 5. nos breuiùs rem expediemus.

Svbsectio Prima.

Sententia ponens aquas supra cælos æthereos.

Qvia in hoc cap. 1. Genesis firmamentum vocatur cælum,& in firmamento dicuntur posita astra, sol, luna, &c. quæ non sunt posita in aëre, sed in cælis æthereis, inferri videtur, cælum, firmamentum & æthera esse idem. cumque rursus in 1. hoc cap. Genesis dicantur aliquæ aquæ supra firmamentum mansisse, & in alijs Scripturæ locis etiam aquæ dicuntur esse supra cælos, vt Psalm. 148. *Et aquæ omnes, quæ supra cælos sunt*, &c. inferri videtur vltimò, aquas esse supra æthera. 2

Variæ fuère in hoc puncto sententiæ: & quidem Origenes (de quo Suarez & Tannerus suprà) docuit, aquas illas solùm esse Angelos bonos supra firmamentum seu in cælo existentes, malos autem seu dæmones esse aquas infra firmamentum seu in inferno. Hæc tamen sententia inde facilè reijcitur Primò, quia violentissima est explicatio, nomine aquarum Angelos intelligere. Secundò, quia aquæ, quæ congregatæ sunt in vnum locum, & quæ manserunt sub firmamento, sunt veræ & naturales aquæ; nam & illæ cooperiebant terram: dæmones autem, cùm nec visibiles nec corporei sint, etiamsi fuissent supra terram, non tamen illam cooperuissent. Item congregationes earum aquarum appellauit Deus maria; mare autem non est multitudo dæmonum; ergo aquæ, quæ ibi

Aquas supra cælos Angelos putat Origenes.

Reijcitur ea sententia Primò. Secundò.

Tertiò.

ibi diuisæ dicuntur, non fuerunt Angeli. Tertiò, nam Psalmo suprà citato, cùm priùs omnes Angelos hortatus fuisset Propheta vt laudarent Dominum, hortatur etiam suo modo & aquas; ergo sunt distinctæ ab Angelis; ergo dicendum
3 est, eas aquas verum esse corpus materiale à spiritualibus substantijs distinctum. Omissâ ergo eâ paradoxâ explicatione, secunda sententia valdè communis ponit aquas supra cælum æthereum, vel etiam supra firmamentum, seu supra cælum vicinum empyreo. Explicant autem variè illam vocem *aquæ*: quidam enim de aquis omnino eiusdem rationis cum nostris ac etiam actu fluidis. Alij verò existimant, eas non esse eiusdem rationis; sed ideò dici aquas, quia ex materiâ aquæ sunt formatæ, & habent diaphaneitatem & vniformitatem omnes partes inter se sicut aqua. Alij verò neque ex aquis eas formatas dicunt, sed esse primo instanti productas, & naturâ suâ esse corpus quoddam incorruptibile liquidum. Alij, nec ex nostris aquis eas formatas, nec fluidas credunt, sed corpus quoddam crystallinum incorruptibile, quod vocatur aqua. Nouissimè autem P. Tannerus nomine aquarum nihil aliud intelligit quàm mediam partem cæli empyrei, quæ est fluida respirabilis, ideoque apta vt Beati in eâ suauissimam degant vitam. Varios pro quolibet ex his modis dicendi auctores apud eumdem Tannerum & Suarium suprà videre poteris.

Aquæ sunt supra firmamentū, secundùm sententiam communē. Nomine aquæ varij varia intelligunt.

4 Vnicum autem huius sententiæ argumentum, quoad punctum, in quo omnes eius auctores conueniunt, insinuatum est; quòd scilicet firmamentum sit propriè cælum, & quidem æthereum, & supra illud sint aquæ, iuxta Scripturam, ergo. Quòd si dicas, etiam aërem dici cælum, sic dicuntur aues cæli etiam in Scripturâ; non quia intra cælum æthereum volent, sed quia in aëre sunt. Item, eumdem aërem etiam dici firmamentum; si id, inquam, respondeas, insurgunt contra, maximè Tannerus num. 16. quia si firmamentum iam acciperetur pro cælo, iam pro aëre, sequeretur, in eodem orationis contextu, & vbi rerum nomina & genera ex instituto declarantur, Moysem vsum fuisse obscurissimâ & alienissimâ æquiuocatione; siquidem sine vllâ explicatione, in productione firmamenti aliter quàm in eius exornatione vocem *firmamentum* vsurpasset. Tum quia planè videtur absurdum, tam luculenter Moysem egisse quarto die de ornatu firmamenti seu cæliætherei, de eius tamen productione nihil anteà dixisse; ergo necessum est primo die narrari eius productionem, quarto verò eius ornatum; ergo vnum idemque firmamentum vtrobique designatur; ergo, quando supra firmamentum dicuntur aquæ, sine dubio dicuntur supra cælos æthereos.

Tannerus per firmamentum negat intelligi aërem.

5 Hoc est commune argumentum pro illâ sententiâ; posteà verò pro diuersitate in explicatione aquarum non sunt alia argumenta, quàm, quòd nemini placet alterius sententia: est enim valdè dura res, ibi ponere elementares aquas; ac propterea quæruntur diuersæ explicationes seu fulcra ad eam opinionem sustentandam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ea sententia reijcitur.

NON est animus opiniones omnes insinuatas in particulari reijcere & ostendere, non vrgere varias rationes quæ offerri solent ad probandum, esse supra cælos aquas elementares vel formaliter vel eminenter frigidas; id enim à Suario & alijs sufficienter præstatur; resque est ex se facilis. Nunc solùm dico, haud sufficienter à Tannero & aliquibus probari non posse, esse ibi sermonem de duplici eo firmamento; & quidem nomine firmamenti in proprijssimâ significatione non necessariò significari idem quod rem duram seu solidam, est certo certius, etiam apud Latinos: *firmus* enim idem quod stabilis seu constans dicitur à Calepino, & à *ferendo*, quòd constanter omnia ferat, deriuatur: hinc fit Primò, vt ex eo quòd cæli dicantur firmamentum, non probetur sufficienter vllum ex illis esse solidum, vt in libris de Cælo fusiùs ostendi. Fateor, eò quòd res omnes duræ sunt stabiles & solidæ, posse etiam aliquando eas dici firmamentum; ita vt consequentia hæc bona sit, *Res est dura, ergo est firma*; at non è 6
contrario, *Est firma, ergo est dura*: vnde Secundò ad rem præsentem nostram infertur, firmum & firmamentum, sine vllâ prorsus æquiuocatione, significare posse regionem aëris aptam ad sustentandos vapores, constantem, stabilem, &c. & simul etiam cælos æthereos, siue fluidi illi sint, siue solidi, seu duri. de quo nunc non ago.

P. Tannerus & alij non satis ostendunt, non esse in eo capite Genesis sermonem duplicis firmamenti. Firmamentum non necessariò dicit rem solidam.

Per firmamentum potest intelligi aër, sicut etiam cæli.

Iam hinc facillimè respondetur argumentis oppositis: negamus enim sumi à Moyse æquiuocè eam vocem; probatum enim est vniuocè significari vtrumque, non minùs quàm hæc vox *cælum* significat primum, secundum, tertium, & omnes cælos quotquot sunt (etiamsi inter se specie differant tam quoad formam, quàm quoad materiam) imò & ipsum empyreum; quod tamen Tannerus mediâ ex parte fluidum & longè ab alijs diuersum dicit: suppositâ autem eius significati vniuocatione, rectissimè iam hoc iam istud firmamentum significari potest per eam vocem, sicut ipse & omnes tenentur fateri; supposito, quòd firmamentum non æquiuocè, sed vniuocè significet omnes cælos, quando dicit Scriptura, solem, lunam & stellas fuisse collocatas in firmamento, non esse sermonem de eodem numero firmamento: nam sol in quarto, luna in primo, stellæ in octauo, iuxta communem opinionem, collocata sunt; ergo, si 7
semel concedamus firmamentum etiam esse vniuocum ad aëris regionem & alios cælos, rectissimè potuit semel accipi pro aëre, secundò pro cælo æthereo: quando scilicet dicuntur astra in firmamento posita, tunc sumitur pro æthereo; quando aquæ supra firmamentum, tunc non nisi regionem aëris significat.

Respondetur ad rationes Tanneri.

Hinc ad alteram confirmationem, quòd scilicet absurdum sit, Moysem narrare ornatum firmamenti, & non fecisse mentionem productionis illius, respondetur adhuc faciliùs, Primò, in ipsius Tanneri sententiâ, firmamentum ante secundam diem fuisse quoad substantiam factum, & comprehendi nomine cæli; ergo, etiamsi

Respondetur ad secundam rationem.

etiamsi de eo cælo non fiat specialis mentio secundâ die sub nomine firmamenti, non proptereà sequitur narratum esse ornatum, & nihil dictum de productione substantiæ. Secundò respondeo ex dictis suprà, Moysem multa comprehendisse implicitè in primis verbis, quæ non significantur propriè per illa; sic nihil expressè dicit de productione aquarum eis primis verbis, & tamen immediatè addit, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Similiter alia elementa creduntur tunc producta, vt ostendi suprà; & nihil de eis dicitur expressè, neque id est absurdum in eâ narratione; cur ergo esset absurdum, non fecisse specialem mentionem eius cæli in primis verbis, sed implicitè inter alios cælos illud comprehendisse, & posteà distinctè ornatum illius describere? Tertiò dico, Cùm Scriptura cælum vocet firmamentum, dixeritque primâ die esse factum cælum, iam eo ipso dicit factum firmamentum vbi astra sunt posita, etiamsi secundâ die nouum aliud firmamentum dicat productum.

In eo capite Genesis multa dicuntur implicitè.

8

Hinc concludo, destructo hoc fundamento, quod vnicum erat pro sententiâ contrariâ, minùs probabiliter poni vllas veras aquas supra æthereos cælos. In hoc puncto etiam aduersarij conueniunt: nam nec ratio physica, nec moralis, nec vtilitas, nec decentia in eiusmodi aquis ibi à nobis inuenitur, & solùm ponuntur propter eum locum Genesis; ergo, si ille non vrget, consequenter non debent poni. loquor de proprijs aquis: nam cælum empyreum, eò quòd sit respirabile, vocare aquas, vt vocat Tannerus, meo iudicio incomparabiliter maior est æquiuocatio in modo loquendi, quàm si firmamentum pro cælo & aëre vsurpetur (vt vrgebo paulò pòst contra eumdem) ex quo etiam capite adhuc responderi posset ipsius argumento, etiamsi concederemus aliquam æquiuocationem in eâ voce, nullum tamen esse absurdum; quia & ipse maiorem concedit in alterâ voce *aqua*. Stant pro nostrâ explicatione D. Thomas quæst. 68. art. 1. Rupertus Abbas, qui lib. 1. in Gen. cap. 22. pulchrè hæc habet: *Firmamentum non solidum quid aut durum est, vt vulgò putatur, sed aër est extensus & subtilizatus; quia licet solidum corpus non sit, Scriptura illud firmamentum vocat, eò quòd diuidat aquas ab aquis.* Nec debet vllum mouere, quòd dicat Rupertus, vulgò putari firmamentum esse durum; vnde videtur inferri, ergo vox *firmamentum* significat ex se aliquid durum: facilè enim respondemus, aliquando vocem vnam vsurpari à plebe in magis restrictâ significatione quàm in se verè habeat; sic apud idiotas, seu vulgus, Hispanicè vox hæc *animal* non extenditur ad hominem; ideò aliquem vocare animal, idem est ac illum dicere brutum aut bestiam; & tamen in rigore illa vox etiam Hispanicè apud sapientiores extenditur ad hominem, & homo dicitur *bello animal es el hombre*, pulchrum animal est homo. possentque similia exempla adduci, quæ dixi propter eam parenthesim Ruperti. Tenet etiam nostram sententiam Origenes homil. 1. in Gen. affirmans omne corpus physicum, vt à Mathematico distinguitur, firmum esse. quod & Basilius hom. 1. docet hæc addens: *Scriptura sacra, quod perrobustum est, neque cedit, id esse firmamentum dicere consueuit, atque adeò vt in aere addensato hac ipsâ voce plerumque vti videatur.* quid clarius? idem vt probabile docet Augustinus lib. 2. de Gen. ad litt. cap. 4. Oleaster, Caietanus, Eugubinus, Pereira, Lorinus, & alij apud Suarez & Tannerum suprà.

Vera aqua supra cælos æthereos non est ponenda. Probatur.

Responsio ad hominem.

9

Per firmamentum aërem intelligunt multi auctores.

10

Iam verò vlteriùs eamdem sententiam probo, quia omnes ferè modi dicendi, qui aquas ponunt supra cælos æthereos, violentiam magnam faciunt voci *aqua*; vel certè ponunt ibi aliquid nimis violentum. Nam aquæ si sint naturales & fluidæ, tunc & ponuntur extra suum locum naturalem, vbi videntur necessariò debere grauitare; item sine suo connaturali frigore, quia ibi supra cælos non admittitur formaliter frigus, nec habent vtilitatem vllam ad aspectum, aut ad alium finem; Deus autem non est credendus id fecisse sine vrgenti ratione: de quâ quamdiu nobis non constat, & Scriptura potest explicari commodè in alium sensum, non est cur nos diuinemus, vt aquas ibi defendamus: si verò illi loquantur de aquis non eiusdem speciei, sed diuersis, tunc summa est æquiuocatio vocis: qui enim censent, ideò dici ibi esse aquas, quia ex materiâ, in quâ fuit aqua, formatum est illud cælum (vt noster Molina) valdè impropriè loquuntur; quia eodem planè modo aues volantes possunt dici aqua, quia generatæ sunt ex aquâ. quis autem non diceret, esse improprijssimum modum loquendi, aues vocare aquas? Secundò, cùm ipsum firmamentum sit etiam in sententiâ Molinæ ex aquâ formatum, planè eodem modo deberet firmamentum dici *aqua*; & tunc non diuideret aquas ab aquis: sicut non potest dici de aquâ mediâ in flumine, Diuidit aquas ab aquis; id enim quod diuidit, semper supponitur esse alterius rationis à rebus diuisis.

Probatur vlteriùs, veras aquas supra cælos non esse ponendas.

Nec admitti debent supra cælos aqua diuersa speciei.

11

Et hæc ratio est etiam contra Tannerum; quia licet ipse non dicat, aquas superiores & firmamentum fuisse ex aquis productum, nihilominùs fatetur, omnia corpora cælestia fuisse eiusdem rationis & fluida, potuisseque vocari aquam; vnde sic euidenter argumentor: Ipsum firmamentum fuit anteà aqua, & non est corruptum substantialiter, sed solidatum, ergo mansit etiam aqua: patet manifestè consequentia, quia hæc vox *aqua* vox est substantiæ, non accidentis; vnde, etiamsi condensetur, non desinit esse aqua, ergo adhuc post condensationem, quæ sola in sententiâ contrariâ addita est secundo die, firmamentum erit vera aqua, ergo non diuidet aquas ab aquis; quia interstitium, vt dixi, semper est alterius rationis. Et per se ex terminis videtur notum, voluisse Moysem aliud significare per firmamentum diuidens quàm per ipsas aquas diuisas. 12

Impugnatur P. Tannerus ex suis principijs.

Eadem ratione reijciuntur, qui per aquas cælum solum crystallinum intellexerunt: nam si illud est diuersæ speciei ab aquis, impropriè dicitur aqua; si est eiusdem, iam redit ratio suprà facta contra aquas eiusdem rationis supra cælos.

Per aquas non potest intelligi cælum crystallinum.

SVB-

SVBSECTIO TERTIA.

Refutantur aliquæ solutiones; & ampliùs reijcitur ea sententia.

Responsio Prima ad nostra argumenta. RESPONDERI potest dupliciter; Primò, non esse æquiuocationem, eò quòd aqua est vox significans omne corpus diaphanum fluidum, quale est cælum empyreum in mediâ sui parte. Sed contrà Primò, quia ea vox *aqua* à solo P. Tannero est accepta in eâ significatione; nam cælum empyreum respirabile multi ponunt, nullus tamen absolutè dixit propriè, Beatos esse in aquis. Nec apud Philosophos, nec apud Latinos habet tam latam significationem; vnde oleum, vinum, &c. etiam si sint fluida & diaphana, non significantur vniuocè, imò nec æquiuocè, nomine aquæ. Secundò, aër videtur habere quidquid illud corpus, quod à Tannero ponitur pro sede Beatorum; non loquor iam de differentiâ in materiali perfectione, in luce & aliis qualitatibus: hæc enim omnia ad punctum præsens, & vt cælum vocetur, vel non vocetur aqua, sunt impertinentia. quis autem poterit dicere aërem vniuocè significari nomine aquæ? Nec sufficit respondere, aërem non esse liquidum, sic verò cælum empyreum; hoc, inquam, non sufficit, quia cùm empyreum ponatur valdè subtile & respirabile, non video in quo eius liquor consistat: nam liquores videntur habere aliquid de maiori crassitie quàm aër. At hoc non potest tribui empyreo, ergo ex hoc capite non potest vllo modo assignari vlla diuersitas, cur empyreum sit propriè aqua, noster verò aër non ita.

Reijcitur Primò. Fluidum esse, & aquam esse, diuersa sunt.

Reijcitur Secundò.

13

Insufficientia responsionis occurritur.

Scriptura valdè confusè locuta fuisset dicendo cælum empyreum aquam.

Addo etiam, admissâ vniuocâ eâ significatione dicendum, Scripturam valdè confusè locutam fuisse (quod bene obiter notauit Suarez) si nomine aquæ intellexisset cælum empyreum: nam cùm iuxta communem explicationem ea verba, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, intelligenda sint de aëre, vt suprà diximus, esset dubius sensus, super quas aquas Spiritus Dei dicatur ferri. Nam si vox est vniuoca, debet omnes aquas significare, & consequenter supra omnes debebat Spiritus Domini ferri; alioquin in prudentum & vulgari modo loquendi non esset vera ea propositio; nam Spiritus esset in mediis aquis. Quis autem dicit simpliciter de pisce qui mediâ in abysso fertur, *Talis piscis fertur super aquas*? Denique in sententiâ aduersâ planè in profundo aquarum fuisse eum aërem, constat manifestè: nam respectu totius machinæ omnium cælorum, aquæ maris sunt velut vna gutta; ergo cùm aër solùm haberet infra se eam aquam maris, supra se verò omnes aquas omnium cælorum, fuisset planè absurdissimum dicere; *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; sed debebat dici, *Ferebatur in imo aquarum*. Vides ad quæ reducuntur, asserendo, omnes cælos propriè & vniuocè dictos esse aquas, cum nostris. Quòd si proptereà dicatur in illo verbo *super aquas* non intelligi nisi aquas terrestres, seu sublunares, in primis vrget adhuc ratio facta; quia confusus modus loquendi est, vsurpare sine distinctione vocem *aquam* ex se vniuocam & vniuersalem in plurali; in quo numero quasi suam vniuersalitatem retinet; & tamen non accipere nisi pro mediâ parte significati: vt si quis diceret, *Coruus est perfectissimus supra aues*, sine dubio confusè & malè loqueretur, si diceret se τὸ *aues* non vsurpare vniuersaliter, sed tantùm pro vespertilionibus aut apodibus. Secundò, ea solutio reijcitur; quia cùm immediatè tertio versiculo post ea verba, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, addatur, *Fiat firmamentum in medio aquarum*; quis dicet hîc vocem *aquarum* includere omnes aquas, & immediatè antè solas inferiores? Hæc sanè fuisset magnâ ex parte Scriptoris sacri confusio; nam, vt paulò antè insinuaui, quando vox vniuoca ponitur in plurali, & per verbum ex se quasi dicens respectum ad totam multitudinem; vt sunt illa, *super aquas, in medio aquarum*; sanè in eâdem vniuersali acceptione videtur vtrobique vsurpari. Quæ verò æquiuocatio nobis obijciebatur de voce *firmamentum* nulla est: quando enim vox ponitur in singulari, & per prædicatum quasi determinatur significatio vniuersalis, facile & naturalissimum est, accipere eam vocem pro vno tantùm; si autem singulariter accipitur, inde consequitur, vt ex diuersis prædicatis colligatur iam pro vno, iam pro altero accipi. Quod contingit circa vocem *firmamentum*; nam cùm sol astraque non possint omnia poni in omnibus cælis seu firmamentis, necessum est, vt quando dicitur, *Posuit ea in firmamento*, sit intelligendum firmamentum non vniuersaliter pro omnibus, vt & ipse Tannerus & omnes aduersarij fateri tenentur: nam empyreum est firmamentum in sententiâ Tanneri; ibi autem nullum planè positum astrum: & in omnium sententiâ sol non est in omnibus cælis, neque luna in omnibus, & communiter ponitur firmamentum supra omnes cælos Planetarum; ergo omnes debent fateri, eam vocem *firmamentum* non fuisse acceptam in vniuersalitate: si autem non accipitur vniuersaliter, tunc absque vllâ difficultate & confusione dicimus, iuxta diuersitatem prædicatorum in vnâ propositione, vsurpari pro quarto cælo, quando scilicet de sole est mentio; pro primo, quando de lunâ; pro octauo, quoad stellas (loquor iuxta communem sententiam cælos octo concedentem;) quando verò sermo est de diuisione aquarum & firmamento in medio earum, tantùm esse sermonem de cælo aëreo. Ecce, quod & supra me probaturum insinuaui, quantò suauiùs nos varias significationes vocis *firmamentum* explicemus quàm aduersarij vocis *aqua*.

Reijcitur Secundò.

15 *Regula determinandi significationem vocum æquiuocarum.*

Vox firmamentum quando vniuersaliter, quando non vniuersaliter accipiatur.

16

14

Respondebis Secundò principaliter, vocem *aqua*, si sit æquiuoca, à Scriptore sacro ex diuersis prædicatis fuisse determinatam iam ad hanc iam ad illam significationem. Sed contrà, quia, vt paulò antè dixi, præpositio illa *super* adiuncta voci *aquas*, & illa verba, *in medio aquarum*, non denotant, in vno casu minùs latè accipi quàm in alio. Dices, Fortè accipitur diuersimodè, quia supponitur aër non fuisse supra omnes cælos; ideò, quando dicitur, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, non accipitur aqua vniuersaliter. Sed contrà manifestè Primò, quia id non supponitur ex naturâ rei, aut ex

Alia explicatio vocis aquæ reijcitur Primò.

Responsio aduersariorum refutatur.

ex modo loquendi; nam aër ex naturâ rei poterat etiam esse supra empyreum; & ego corpus illud respirabile diaphanum, lucidum, quod cum Tannero & aliis ibi pono pro respiratione
17 Beatorum, libentiùs voco aërem quàm aquam (quidquid verò de hoc sit quod ad modum loquendi pertinet;) certè ex se etiam noster aër in specie naturalissimè ibi esse potest: vnde ergo ex præmissis deberemus supponere non esse (licet reuerà non sit) vt intelligeremus eam propositionem cum limitatione?

Refutatur Secundò.

Contrà Secundò, quia licet non sit supra omnes cælos, seu supra omnes aquas, vnde constat non fuisse supra aliquos cælos; ergo ea vox non habet, vnde significationem suam coarctet, vt priùs cum minori vniuersalitate, deinde cum maiori accipiatur: nam etiam τὸ *in medio aquarum* potest accipi in medio sublunarium, sicut anteà vsurpabatur, pro *supra sublunares.* vides nullum esse additum quo tollatur ea æquiuocatio.

Impugnatur principaliter sententia aduersariorum.

Tertiò principaliter impugno eam sententiam: nam vel cæli illi, prout erant primâ die fluidi, in sententiâ Tanneri & maioris partis aduersariorum, naturaliter ex se sine violentiâ sustentabantur supra aërem, qui erat in terrâ, vel non; sed miraculosè à Deo tenebantur. Si primum, non fuit necessarium ampliùs solidare cælum, ne rueret, & consequenter, nec necessaria fuit maior diuisio aquarum, quàm quæ primâ die facta est: si verò dicatur secundum,
18 ergo primâ die factum est ibi magnum miraculum sustentando tantam molem aquarum, ne vsque ad aquas inferiores rueret: non debemus autem talia miracula ponere sine vrgenti necessitate, qualis hîc non apparet. Hoc argumentum, sicut & sequens, non habet vim contra Molinam, qui aërem primo die creatum negat; habet tamen contra Tannerum & alios, qui oppositum sentiunt; &, vt suprà vidimus, longè probabilius est, aërem simul cum terrâ creatum.

Impugnatur Quartò.

Quartò argumentor; nam, statutâ creatione aëris primâ die, non potest vllo modo intelligi nomine firmamenti cælum æthereum, ergo debet esse aër. Probo antecedens; nam aër ille iam à primâ die diuidebat aquas has ab aliis superioribus, quia inter vtrasque iacebat. Deinde, firmamentum æthereum secundâ die formatum non diuidit aquas ab aquis: id enim quod diuidit vnum ab alio, debet esse vtrique conterminum, alioquin non propriè diuidit; benè enim dicitur, Fretum Gaditanum diuidit Hispaniam ab Africâ, aut vniuersaliùs, Europam ab Africâ; quia fretum illud Hispaniæ, Europæ & Africæ est conterminum. at sine dubio malè diceretur, Gallia diuidit Hispaniam ab Africâ; vel, Fretum Gaditanum diuidit Hispaniam ab Asiâ: nam licet iaceat Gallia inter Hispaniam & Asiam, at Gallia non est contermina Asiæ; vnde multò minùs id dici posset de Germaniâ, quæ nec Hispaniæ nec Asiæ contermina est; ergo cùm æther non sit conterminus
19 mari, sed aëri, licet ex alterâ parte sit iuxta aquas cælestes, non potest dici simpliciter diuidere eas aquas à mari: quòd si adhuc, loquendo de omnibus cælis, id non potest dici, multò minùs poterit de cælo quarto solis & primo lunæ, qui nec mari nec aquis cælestibus sunt immediati; & in sententiâ aduersâ sola inferior pars cæli empyrei tangit aquas cælestes; quo ergo modo, quæso, de cælis æthereis, qui immediatè nullas tangunt aquas, verè dici poterit esse, qui aquas vnas ab aliis diuidunt? Moyses autem iuxta auctores quos impugno, in eodem firmamento diuidente aquas videtur dixisse affixa fuisse astra; ergo iam non solùm æquiuocationem in voce *aqua*, sed etiam durum sensum videntur hi tribuere Scripturæ, dum per cælos sidereos volunt diuidi aquas, cùm reuerà non diuidantur; quia ad nullas aquas pertingunt.

Quod vnum ab alio diuidit, debet vtrique esse conterminum.

Vnde sic formo argumentum pro meâ sententiâ: Id quod diuidit vnum ab alio, est affine aut tangens vnum & aliud; atqui sola regio aëris est affinis & interiacens inter aquas & aquas, nullum autem cælum æthereum aut empyreum id habet; ergo sola regio aëris potest intelligi nomine firmamenti diuidentis aquas ab aquis.

Efficaciter cõcluditur, solam aëris regionem nomine firmamenti intelligi.

SVBSECTIO QVARTA.

Soluuntur quæ contra nostram sententiam difficultatem habent.

DVM ostendimus, non dari aquas supra 20
cælos æthereos, sed solùm supra aërem, eadem viâ probauimus, firmamentum, quod secundâ die productum dicitur, esse aërem. Vnde multæ videntur insurgere difficultates, quas oportet breuiter expedire, vt sic omnino declaretur opus huius diei.

Prima & præcipua est, quia aër ille iam erat productus primâ die, vt supposuimus huc vsque; ergo non rectè dictum est, *Fiat firmamentum.* Quæ difficultas ex argumento à me suprà facto, ad probandum contra P. Suarez, lucem verè & realiter non fuisse productam in primo instanti mundi, maiores sumit vires: ibi enim dixi, τὸ *Fiat* necessariò debere intelligi de verâ productione, non autem de motu locali lucis; ergo pari ratione etiam in præsenti, *Fiat firmamentum*, debet vsurpari de verâ productione aëris: atqui talis eâ die non est facta, ergo. Difficultas hæc licet Suarium non vrgeat, ob paulò antè dicta, quia τὸ *Fiat* etiam in aliis rebus non interpretatur ipse de verâ productione, alios tamen premit; qui cùm dicant, secundâ die non productum firmamentum, sed obduratum, τὸ tamen *Fiat* in luce intelligunt de rigorosâ productione, ergo & hîc debent ita
intelligere τὸ *Fiat firmamentum*, id est produ- 21
catur.

Obiectio Prima, quæ sumit vires contra nos ex doctrinâ suprà traditâ.

Fortè respondebunt, *firmamentum* esse nomen non substantiæ, sed accidentale; sicut domus non est nomen substantiæ, sed artificij; ideoque sicut, vt fiat & producatur domus, non requiritur vt producantur ligna, lapides, &c. sed vt coaptentur inter se; ita, vt fiat firmamentum, non requiritur nisi vt substantia illa anteà fluida, posteà fiat dura & solida, & sic fiat firma, seu firmamentum; in luce verò aliam esse rationem: est enim ea vox *lux* significans accidens illud, quod saltem tunc debuit fieri seu produci.

Solutio probabilis aliquorum.

Fateor hanc solutionem esse probabilem: at fortè nos etiam iuxta illam respondere poterimus, aërem, etiamsi primâ die factum, non tamen

Quo sensu dici possit, aërem primâ die non fuisse firmamentum.

men sortitum rationem firmamenti; quia ad hoc debuit esse magis densus, vt posset sustentare aquas, illam autem spissitudinem seu densitatem acquisiuisse die secundo, in quo dicitur factum firmamentum. Solutio hæc posset adhiberi ab his qui censent, sine corpusculis pluribus aut paucioribus posse consistere condensationem & raritatem. At in meâ sententiâ id negante, aër, qui primo die fuit purissimus ab omni corpore, fuit tunc maximè densus; ergo tunc maximè ex hoc capite meruit nomen firmamenti; ergo non possum ad eam solutionem recurrere.

Melior solutio, præsertim in sententiâ auctoris.

Meliùs ergo putarem, si primâ die non alium concederemus aërem productum, quàm qui est in supremâ regione iuxta cælum; ignem enim non admitto ibi; aut si datur, solùm eum aërem purissimum qui iuxta ignem est; secundo verò die ex aquis ipsis productum in medio
22 aërem qui firmamentum dicitur. Hæc solutio videtur mihi valdè conformis textui ipsi: pondero enim ea verba, *Fiat firmamentum in medio aquarum*; quæ non ita videntur intelligenda, vt significent, *Fiat firmamentum supra aquas, inde tamen transferatur & ponatur in medio aquarum.* Expositio enim hæc videtur valdè contraria textui; naturalis ergo est, Fiat in medio, id est, ita vt inter ipsas aquas fiat: atqui inter aquas non erat tunc aër aut aliud corpus, sed omnes aquæ erant contiguæ & continuæ; ergo debuit pars aliqua aquæ conuerti in aërem vt firmamentum fieret. Nec inconueniens est dicere, eam partem aquæ conuersam esse in aërem, quia etiam in aues & pisces erat conuertenda; & multi etiam dicunt, in totum aërem, ignem omnesque cælos, empyreo excepto, conuersam: licet autem quo ad ea omnia minùs probabilis sit illa doctrina, quia aër saltem aliquis, qui ferretur super aquas, supponitur primâ die extitisse, & eodem modo de cælis; certè quoad aliquam partem aëris probabilissima est. Conciliantur enim hoc modo omnes textus in significatione propriâ: Primò, vt semper τὸ *Fiat* denotet, vt dixi, productionem veram. Secundò, vt firmamentum sit factum in medio aquarum, & non aliunde translatum. ita enim verba denotant. Neque in contrarium opponi aliquid potest quod videatur vrgere, nisi vt summùm, quòd sine fundamento videamur eam productionem aëris ex aquâ ponere. At satis magnum ex dictis fundamentum apparet.

Hæc solutio valdè concordat cum textu.

Non sequitur vllum inconueniens.

23 Secunda difficultas fit, quia nullæ videntur mansisse aquæ eo die supra aërem; alioquin nulla fuisset inferiùs lux toto eo tempore; aqua enim illa caussasset nebulam maximam ac tenebras supra terram: si verò dicatur, solùm mansisse vapores aliquos, tunc contrà obijci potest: Tales vapores non sunt aquæ; vnde sequitur, & nos vsurpare æquiuocè eam vocem *aqua*, quod obieceramus P. Tannero: & prætereà sequitur, explicationem datam, quòd in medio aquarum factum fuerit firmamentum, ruere penitus; quia nullæ manserunt aquæ ex superiori parte.

Secunda obiectio.

Responderet aliquis, non esse necessarium, vt hoc die de facto fuerint aquæ supra firmamentum, quia illæ aquæ non ascendunt nisi calore solis; non potuit autem tunc sol operari, quia nondum existebat: solùm ergo dicitur hodie firmamentum factum eo fine, vt posteà contineret aquas; vnde illa diuisio actualis sit explicata per anticipationem.

Solutio aliquorum non subsistit.

Hæc solutio meritò displicuit Patri Suario num. 19. nam hodie dicitur executioni mandata diuisio aquarum per interpositionem firmamenti: quod cùm historicè narretur, non potest explicari de solâ destinatione in mente Dei, quia hæc ad internum actum Dei pertinet, non ad rem ipsam. Ideò ipse respondet, debere concedi, hoc die partem magnam aquæ eleuatam esse supra aërem, siue statim conuersa fuerit in 24
aquam, siue primùm posteà, quando pluit super terram. De agente autem eleuante tunc eos vapores, non est curandum (inquit) quia Deus id facilè præstare potuit interuentu Angelorum, vel per se ipsum immediatè. Faciliùs nos consequenter ad datam solutionem, quòd in mediis aquis sit productum firmamentum, respondemus, sine eleuatione vllâ id contigisse, sed relictas aquas multas supra aërem magis attenuatas, & in subtilissimos vapores conuersas aptasque, vt posteà suo tempore in aquas conuerterentur.

Impugnatur a Suarez.

Solutio in nostrâ sententiâ faciliter.

Iam ad obiectionem suprà positam, negamus Primò eos vapores caussasse tenebras: erant enim subtiles & tenues valdè, ideoque valdè diaphani ac capaces lucis. Secundò, etiamsi fuissent condensati instar nubium, non propterea tenebras caussassent; nubes enim non caussant tenebras, licet aliquo modo minuant lucem. Ad secundum verò, quòd vapores non sunt propriè aquæ, & consequenter, quòd iam faciamus æquiuocum illud nomen, responderi posset, in multorum sententiâ, vapores retinere formaliter naturam aquæ, ideoque esse veras aquas; quo dato, nulla est difficultas. Secundò, abstrahendo ab eâ quæstione physicâ, siue vapores, siue nubes sint formaliter aqua, saltem in phrasi Scripturæ & vulgari, dici aquas in nubibus contineri, nubes esse grauidas aquâ. Vnde Iob 26. dicitur, *Qui ligat aquas in nubibus suis.* ad quæ Nazianzenus oratione 32. quæ 2. est de Theologiâ: *Quis aquam in nubibus alligat, eamque partim in nubibus figit* 25
(ô rem admirandam!) verbo compressam, tametsi naturâ suâ fluxam & labilem, &c. vnde sine æquiuocatione dicuntur diuisæ aquæ ab aquis: nam licet re ipsâ vapores illi aqua non sint, tamen quia iam sunt quasi proximè dispositi ad aquam, sine æquiuocatione transfertur vox *aqua* ad illos significandos. Dices, quæ ratio esse poterat, vt Deus tunc aquas primo die productas attenuaret in vapores, vt rursus illi vapores conuerterentur in aquas? Respondeo, vt ostenderet modum naturalem quo deinde formandæ essent pluuiæ: aqua enim vi caloris & solis attenuatur in vapores, & eleuatur supra nubes, ibi condensatur, & conuertitur in aquas; quæ per pluuias rursus descendit in terram. Quem modum Deus seruauit creando primùm aquas, dein eas attenuando in vapores subtiles, & tandem suo tempore pro pluuiis in aquas eas conuertendo, aut condensando, si iam ex se retinebant formam aquæ.

Respondetur obiectioni suprà positæ.

Nubes etsi formaliter non sint aqua, continent tamen aquam.

Aqua sine æquiuocatione significat vapores.

Modus naturalis formandæ pluuiæ.

Rogabis, in quo sita fuerit ea attenuatio aquæ in vapores. Respondeo, difficultatem esse communem

Quomodo aqua in vapores attenuetur. munem & extra præsens punctum. Dico enim vno verbo, eam attenuationem fuisse eiusdem rationis cum eâ quæ de facto contingit; qualis autem & hæc & illa fuerint, qui de meteoris agunt, fusiùs discutiunt. Breuissimè respondeo,
26 Si adhuc vapores retineant formam substantialem aquæ, attenuationem esse accidentalem mutationem per quædam accidentia magis propria aëris quàm aquæ, ratione quorum aqua illa in altum eleuetur; si verò vapores habeant formam substantialem diuersam, tunc clariùs intelligetur, in quo ea attenuatio consistat, in productione scilicet eius formæ substantialis, diuersæ à formâ aquæ.

Tertia obiectio vel difficultas, quæ regio aëris dicatur firmamentum. Tertia difficultas est, qualis regio aëris intelligatur nomine firmamenti. De tertiâ iam dixi non intelligi; & eam fuisse ante secundam diem productam: dubium ergo est de secundâ & infimâ. Respondeo breuiter cum P. Suario, totum hunc aërem per modum vnius posse dici firmamentum; quia secundùm infimam partem contingit aquas inferiores, secundùm verò mediam regionis partem efficit munus sustentandi aquas, quas intrà se includit: vtrumque autem munus videtur requiri ad rationem firmamenti, quia & diuidere & sustentare illi tribuitur à Scripturâ. Nec, vt aliquid diuidat vnum ab alio, necessum est, vt secundùm vnam indiuisibilem partem vtrumque tangat; sic Gallia diuidit Hispaniam à Germaniâ, non quia eadem pars quæ tangit Hispaniam tangat Germaniam, sed quia secundùm diuersas sui partes id præstat: sic quia aër secundæ & infimæ regionis vnum quid efficiunt, simpliciter totus ille dicitur diuidere; quia secundùm superiorem partem sustentat aquas superiores, secundùm verò inferiorem inferiores. *Aër, secundùm diuersas sui partes, diuidit & sustentat aquas.*

27 Addit verò Suarez, & benè, Si vna ex illis duabus partibus tantùm vt ab alterâ condistincta vocanda esset firmamentum, potiùs inferiorem sic dicendam quàm mediam: nam media solùm tangit superiores aquas, non verò inferiores, ideoque propriè non diuidit vtrasque; quia, vt dixi paulò antè, quod diuidit duo extrema, debet vtrumque contingere, at inferior pars aëris tangit aquas inferiores, & simul habet supra se immediatè superiores, eas scilicet quæ sunt in totâ intra ipsam mediam regionem aëris: quam regionem immediatè tangit infima, & consequenter etiam aquæ superiores in eâ regione mediâ contentæ tangunt immediatè infimam regionem, simul cum aëre intra quem sustentantur. Quod vltimum argumentum fuit Abulensis & Eugubini apud Suarium: & propter quod ipsi absolutè solam infimam regionem dixêre firmamentum.

Mystica ratio, cur Deus operi secundæ diei non benedixerit. Quæres, cur secundâ die non dicatur, *Et vidit Deus quòd esset bonum*, neque data fuerit benedictio. Respondere possem mysticè cum Hieronymo, propter binarium numerum, qui primus ab vnitate discedit, quasi Deo summè sit odibilis discordia; litteraliter tamen D. Thomas benè respondit, rationem esse, quia non perfecit eâ die Deus diuisionem aquarum, quam inceperat: vnde die tertio eâ completâ, data est benedictio. *Alia litteralis.* At hinc rursus aliquis curiosè quæreret, cur Deus noluit totum opus eâ die complere, cùm eadem facilitate potuisset præstare vnâ die quidquid illis duobus, maximè cùm ea duo opera videantur inter se connexa? Respondeo retorquendo argumentum, 28
cur Deus non voluit omnia opera vno die facere, cùm eadem facilitate potuisset? sicut ergo id reducimus in voluntatem ipsius, ita & hoc de diuisione aquarum. Nam licet ex parte aquarum esset aliqua connexio inter opus vtriusque diei; in se tamen longè aliud est, separari aquas ab aquis medio firmamento, & longè aliud eas recondi in locum vnum, vt appareret terra. *Pura voluntatis Dei fuit, opera diei simul & semel non complere.*

Fortasse possemus rationem aliam reddere independenter à connexione eorum operum inter se, ratione cuius non benedixerit diei secundæ; quia Deus non videtur benedixisse, nisi cùm produxit aliquid ab hominibus perceptibile seu visibile, primo die, cùm produxit cælum & terram, non benedixit, nisi postquam produxit lucem; quia ante lucem nihil erat hominibus visibile: iam hinc apparet, cur secundâ die non benedixerit, quia in eâ nihil noui quasi visibile ab hominibus factum est; nam aër non est visibilis, nec ea separatio vaporum subtilium in superiori regione. At tertiâ die, cùm primùm apparuit terra sine aquis visibilis, iam dicitur Deus illam vidisse ac benedixisse; 29
cùm rursus eadem die produxit terra herbas, arbores etiam visibiles, vidit quòd esset bonum, & benedixit. Secundò eidem diei, reliquis item diebus benedixit, quia nouum aliquid visu perceptibile productum est in eis. *Cur Deus non benedixerit secunda diei, alia ratio datur.*

SECTIO SECVNDA.

De primo opere tertiæ diei, hoc est, de aquarum diuisione & recessu.

OPVS huius diei duo includit, & aquarum recessum detectâ terrâ, & productionem herbarum, arborum, plantarum, &c. de primo in hac sect. de secundo in tertiâ.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima sententia de recessu aquarum proponitur.

SVPPONO, quod suprà probatum est, terram fuisse primâ statim die & primo momento productam; quod verba ipsa Genesis denotant, vt ostendimus; aquam item fuisse primo die productam ibidem probauimus: vnde concluditur, nullam substantialem productionem fuisse factam circa hoc primum opus huius diei, quia nec ratio nec verba Genesis eam vel leuiter insinuant; omnia enim vel per motum localem vel per alterationem aliquam accidentalem tantùm facilè intelliguntur. dicitur enim eo 1. cap. *Dixit verò Deus: Congregentur aquæ, quæ sub cælo sunt, in locum vnum: & appareat arida. Et factum est ita. Et vocauit Deus aridam, Terram, congregationesque aquarum appellauit Maria.* quæ verba denotant aquam & 30
terram iam priùs producta: quod enim congregatur in vnum locum, & quod apparet seu detegitur, iam anteà præexistebat. Hoc posito, Primò quæritur, an congregatio aquarum facta sit relictâ terrâ in suâ rotunditate, & tantùm *Quædam certa supponuntur.* *Quæstio circa congregationem aquarum.*

tùm ad vnam partem illius congregando aquam per modum acerui frumenti in aliquâ planitie, aut per modum tuberis in aliquo globo; ad eum modum quo montes sunt in terrâ, siue aqua sit aliquo modo condensata, siue relicta fuerit in eadem raritate. Ita videntur affirmare Carthusianus, Catharinus & Burgensis in Genesim, S.Thomas, Basilius & Ambrosius lib. 3. Hexaëm.cap. 2. apud P Suarez cap.6. Tannerum quæst. 4. dub.1. & Molinam disp.11. de opere tertiæ diei. quam sententiam ipsi reijciunt sine vllâ maiori distinctione.

Ego verò dupliciter sentio posse eam opinionem intelligi, & in vno sensu esse planè improbabilem, in altero verò probabilissimam; non tamen sufficienter respondere difficultati. Primo ergo modo intelligi potest, vt perfecta planè ac omnino rotunda permanserit terra, & aqua ad vnam partem eleuata sit tota supra totam terram; hoc autem videtur manifestè falsum, saltem prout iam sunt aquæ. Constat enim in mari esse profunditates maximas respectu ripæ; & eodem modo in fluminibus sine dubio aluei profundiores multò quàm sit ripa ex vtraque parte; & montes altiores longè sunt vicinis fluminibus. Neque arbitror auctores relatos pro eâ sententiâ in hoc sensu esse locutos; fuisset enim nimis grauis error; qui inde reijcitur amplius: nam aqua sic eleuata non posset sine maximo miraculo conseruari; videmus enim non posse nisi vnam aut alteram guttam aquæ supra terram extra vas hærere, quin statim diffundatur in planum; quomodo ergo tanta ac propè infinita moles aquæ tota quanta supra æqualem planitiem terræ hæsisset, non se diffundendo in vicinas partes? Nec sufficit respondere, verum quidem esse naturaliter, non posse illam consistere, at Deum miraculosè illam ibi continuisse; propterea enim tamquam res prodigiosa Iob 38. de mari dicitur: *Circumdedi illud terminis meis, & posui vectem, & ostia.* & subdit: *Et dixi: Vsque huc venies, & non procedes ampliùs, & hic confringes tumentes fluctus tuos.* Prouerb. item 8. dicitur: *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Hæc, inquam, non sufficiunt; nam licet Deus miraculosè sine dubio id potuerit efficere, non tamen de facto perpetuum hoc miraculum debemus fateri; nec loca allata vrgent: respondetur enim communiter, & benè, leges illas & ostia, de quibus in eis fit mentio, solùm esse in ordine ad hoc, ne violentâ aliquâ agitatione ventorum ita mare eleuaretur, vt magnam terræ partem operiret; alioquin autem quoad situm suum naturaliter, & sine violentiâ, ac à propriâ grauitate consistunt aquæ.

Primus modus quo explicatur separatio aquarum. Reijcitur.

31 *Hoc sensu separationem aquarum non potuerunt intelligere dicti auctores.*

Non sufficit recurrere ad miraculosam aquarum detentionem.

32

Secundus ergo modus explicandi eam sententiam est, vt in terrâ factæ sint foueæ, seu cauitates profundissimæ, in quibus velut in vase reclusa sit aqua; etiamsi, quia totus mundus est in formam globi, & consequenter ipsamet aqua maris facit globum, fortè circa medium maris sit altior aqua quàm ipsæ ripæ, aut fortè etiam quàm montes altissimi in terrâ; ita vt, si ex superficie in medio mari traheretur linea ad centrum terræ, longior ea esset, quàm si traheretur ex ripâ aut ex cacumine montium ad idem centrum. In hoc sensu etiam videntur citati auctores, Suarius, Tannerus & Molina, reijcere istam sententiam propter argumentum satis commune: quòd si aqua esset ibi altior, deberet diffluere vsque ad ripam, vt magis accederet ad centrum: cùm enim sit corpus fluidum & graue, non solùm grauitat lineâ rectâ, verùm etiam quasi ad partes diffluendo ad loca demissiora.

Secundus modus explicandi eam diuisionem.

Aqua in medio altior quàm circa ripam.

Nec hic secundus sensus subsistit apud PP. Suarium, Tannerum, & Molinam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ea sententia defenditur in secundâ explicatione.

HOc tamen argumento non obstante, ego in libris de Generatione defendi eam opinionem, quod & nunc rursus facio cum auctoribus suprà relatis; Primò autem ostendo euidenter, omnes aduersarios in totam quantam argumenti difficultatem incurrisse sine vllâ tergiuersatione: nam ipsi vel concedunt, vel debent concedere, mare ipsum esse in aliquibus locis altius quàm in aliis. Quo posito, est eadem planè difficultas, quia ego, & sententia quam sequor, solùm dicit, mare in medio esse altius quàm in ripâ; nec tamen ideò aquam diffluere ad ripam, sed se ibi sustentare: ergo, si ipsi concedant, aquas maris esse in aliquibus locis altiores quàm in aliis, & tamen ex eo loco altiori non diffluere ad demissiora, incurrunt totam quantam argumenti difficultatem. Probo ergo antecedens, quod in primis non puto ab vllo posse negari. Quis enim dicet, si in quocumque mari, & quacumque illius parte, linea recta ex superficie traheretur ad centrum, æqualem mathematicè futuram eam lineam, etiamsi mare esset sine vllo fluctu? Certè id per se videtur incredibile. Nam ripa maris Adriatici non est necessariò in eadem altitudine cum ripâ in Germaniâ, aut in Hispaniâ: nam in ipsâ saltem terrâ omnes admittunt inæqualitatem aliquam altitudinis; ne tamen hoc mihi negetur, sic probo antecedens. Nam omnes ferè auctores fatentur, aquas maris per meatus & cauitates terræ esse inter se continuas; & quidem meritò id docent, vt saluent illud principium Scripturæ Eccle.1. *Vnde exeunt flumina, reuertuntur vt iterùm fluant.* Exemplum ergo pono in Danubio, qui per centena milliaria fluit summo impetu, semper descendendo vsque post Constantinopolim, vbi se in mare exonerat; & argumentor sic: Mare Euxinum, vbi se Danubius exonerat, necessariò debet esse demissius in ripâ quàm sit tota via, & fontes, vnde descendit Danubius: nam si tam alta esset ripa quàm Vlma, vnde quasi primò fluit, non descenderet aqua, sed maneret stagnans; nam in eadem æqualitate altitudinis non fluit, nisi violento impetu aliunde pellatur; præterquam quòd ad oculum maximus ille descensus apparet, vt etiam in aliis fluuiis, qui per decliuia valdè loca fluunt. Neque in hoc puncto dubium vllum esse potest. Rogo ergo iam, an Oceanus, aut Mediterraneum mare, cui vicinior est Danubij origo, sit tam altum quàm ipsa origo, an non. Si tam altum, tunc argumentor, Ergo cùm origo sit altior aliquot milliaribus quàm mare Euxinum, & aliunde Mediterraneum,

33 *Nobis secundus iste hanc aquarum diuisionem explicandi modus placet.*

Difficultas quæ in hac sententiâ etiam est apud aduersarios.

34 *Exemplo Danubij declaratur inæqualitas aquarum & terræ.*

neum, cui est vicina Danubij origo, sit tam altum quàm origo; necessariò Oceanus vel Mediterraneum erit altius tot milliaribus, quot mare Euxinum demissius est origine Danubij.

Dicas ergo iam mihi; cur tota aqua ex Mediterraneo quæ est tanto altior quàm Pontus, non diffluat ad Pontum, cui est continua, tamquam ad locum inferiorem: nulli enim sunt muri inter vtrumque mare impedientes eum refluxum. Vides ergo, dato eo principio, difficultatem esse planè eamdem. Respondebis cum aliqui-

35 *Responsio aduersariorum. Reijcitur.* bus, verum quidem esse, aliquod mare esse altius alio, ideoque ex illo aquas semper refluere ad mare demissius; v. g Australe. Sed contrà euidenter, quia cùm nullum habeant impedimentum in viâ, si in aliquâ parte essent altiores, tandem deberent fluere, donec essent planè æquales; nam tota illa aqua quæ manet retrò, & manet altior, cùm non habeat obstaculum, deberet diffluere iuxta principia quæ impugno. Neque potest afferri contra hæc instantia è fluminibus, in quibus semper retrò manet aqua altior; & tamen non propterea tota in momento decidit; non potest, inquam, ea instantia afferri, quia in fluminibus semper æqualiter descenditur, & tandem deuenitur ad scaturiginem, vnde non potest plus aquæ vnâ vice exire. At si vnum mare sit altius altero, non possumus dicere, in eo altiori veniendum esse ad locum aliquem quasi indiuisibilem, vbi sit summa altitudo; debet enim esse aliqua notabilis pars, quæ habeat æqualem distantiam à centro; quia si tantùm esset quasi apex, tunc ad vtramque partem mare flueret; deberet enim ad omnem locum inferiorem cadere; ergo non

Instantia ex fluminibus allata nil facit ad rem.

36 flueret versus vnam solam partem, quod supponit respondens. Si autem conceditur stagnum ibi in altiori loco aquæ, cùm nullæ sint cataractæ, quibus ea aqua contineatur, ne tota fluat; vt solet contingere, quando ex piscinis fluit, & facit perfectum globum; deberet haud dubiè tota defluere.

Reijcitur Secundò. Contrà Secundò, quia necessariò debent flumina ad illud mare altius aliunde venire; alioquin breuî vel siccaretur, vel saltem æquaretur cum altero inferiori dilapsâ eâ aquâ altiori, & nullâ aliâ in locum ipsius succedente; ergo ea flumina veniunt ex loco altiori, & continuato cum alio mari; ergo est aliud mare habens tantam altitudinem quantam hoc, quod tu altissimum dicis: & cùm illud non refluat in aliud mare demissius, habeo intentum, scilicet non refluere omnes aquas altiores in loca demissiora. Nec potest procedi in infinitum in hoc negotio; vnde, siue sint duo siue tria ea maria altiora, de omnibus illis est eadem difficultas, vnde fluuij descendant ad ipsa, & quomodo aquæ ad ea maria ascendant. Et vel debebis recurrere ad solutionem aliam paulò pòst refutandam; vel debebis concedere vnum aliud mare, etiam ex eis quæ demissiora dicis, & quod non se ex-

37 onerat in aliud; habere tamen ex aliquâ parte sui altitudinem æqualem cum altiori mari, vt possit per terram iterùm restituere fluuiis altioribus per meatus aquam, quam ab eis immediatè accipit: nam ex ipso altiori non possunt exire flumina quibus iterùm augescit, nisi concedatur ascensus & descensus eiusdem aquæ.

Tertiò. Tertiò, ea solutio reijcitur; quia quod dixi suprà de inæquali altitudine ripæ in Germaniâ, Hispaniâ & Italiâ, etiam habet locum in eo mari, in quo nullus vnquam posuit refluxum: non enim ex Hispaniâ in Galliam, neque contrà, aquæ descendunt. Quòd si propterea dicas, nec in Oceano, nec in Mediterraneo, nec in vllo alio mari, aquam esse tam altam, quàm sit Danubij aut fluuiorum ceterorum origo; contrà rursus euidenter argumentum retorqueo, Ergo ex mari ascendunt per canales aquæ ad fontes Danubij: tunc sic, cùm aqua ibi sit altior in fonte, cur non, quæso, refluit in mare, sed adscendit sursum? ergo in eâ aquâ adhuc concedis plus quàm ego; quia concedis, non solùm non refluere in inferiores partes, sed perpetuò ascendere in superiores. Dices, Id fit propter vacuum; quia non est vnde intret aër ad replendum illum locum. Sed contrà euidenter, quia si aqua rediret retrò ex fonte Danubij, iuxta suam grauitatem eam sequeretur aër, qui est supra iuxta fontes ipsos, & consequenter nec apparentia vacui esset. Respondebis fortè adhuc, aquam illam iuxta scaturiginem cadere ex altiori loco, vnde non potest redire retrò, locumque altiorem non esse ipsum mare, sed punctum aliquod in medio canalis: ad quod punctum cùm ascendit semel, & inde incipit cadere, non potest aër intrare; & consequenter, ne ibi sit vacuum, semper ascendit illuc aqua, & inde posteà semper à propriâ grauitate truditur versus inferiores partes, vbi est fons Danubij; vt in hoc instrumento apparet ✱. Sed contrà euidenter; quia ex eodem instrumento impugno solutionem: fateor enim, quando ea secunda pars, quæ exonerat aquam, est longior, ita vt plus de aquâ contineat quàm prima, si semel violenter tota illa tubi longior pars repleatur aquâ, semper posteà hæc cadet, donec in vase aut loco vnde extrahitur, nulla remaneat ampliùs, vt experientiâ constat. & rationem à priori reddam statim. At si è contrario secunda pars tubi sit æqualis, & à fortiori, si sit multò minor quam altera, vel sit altior quàm locus, vnde primus tubus fugit aquam, tunc, etiamsi vnâ aut alterâ vice trahatur ab extrinseco violenter, statim desinit fluere. Rationem huius à priori reddo euidentem: nam in eo instrumento, aut naturali terræ canali, vna aqua ascendit per primum canalem, altera descendit per secundum, illa ascendit violenter, quia trahitur à secundâ cadente; vnde fit, vt cùm cadens sit maior, quia, vt dixi, secundus tubus est longior, aqua secundi canalis trahat alteram primi breuioris, non verò è contrario; citiùs enim quatuor pocula v.g. trahunt vnum, quàm vnum resistat, aut trahat quatuor; quia plus possunt, ceteris paribus, quatuor homines quàm vnus, & plus grauitant in eamdem profunditatem centri sex pocula aquæ quàm vnum. At si è contrario aqua, quæ est in primo canali, & quæ violenter ascendit, & naturâ suâ maneret inferiùs; si ea, inquam, sit maior quàm quæ ex alterâ parte præponderat, tunc ea vincit, & non trahitur ab alterâ, sed ipsa trahit alteram; hanc autem sequitur ventus, vnde sine vacuo vllo cessat ille violentus ascensus & descensus. Vnde ad nostrum casum, etiamsi in mediis Alpibus,

Responsio soluitur.

Alia responsio soluta.

38

✱

Ratio à priori.

39

Exemplum de canali

seu vulo attractiuo aqua applicatur ad nostrum casum.

bus, per quos è Mediterraneo ducuntur canales ad fontes Danubij, ponas vnum angulum, vbi quasi inflectatur canalis, & ille multò sit altior quàm fons Danubij; quia tamen ille canalis non tantùm descendit vsque ad Danubij fontes quàm vsque ad mare; nam, vt iam supponis, mare est aliquot milliaribus demissius quàm fontes Danubij; necessum euidenter est, vt plus virium habeat illa aqua quæ est in adscensu ad trahendum ad se aliam quæ est in descensu, quàm è contrario; quia dixi eam in descensu esse multò minorem: ergo vacuum in præsenti nihil iuuat eum ascensum aquarum, sed necessariò debebunt à propriâ grauitate refluere ad locum inferiorem, succedente aëre in locum illum; quo fit, vt nullum omnino detur vacuum?

40 *Responsio alia repudiata.* Secundò fortè respondebis, aquas per venas terræ attrahi virtute aliquâ naturali earum attractiuâ; sed contrà, quia hæc virtus planè est occulta & inexplicabilis, & sine probabilitate, dicitur per eam attrahi magis aquam ex mari ad medios Alpes quàm ex fonte Danubij, cùm vicinior sit fons quàm mare ipsum. Adde, attrahantur semel illuc, cur, quæso, impleto eo canali, non contentatur illa attractio, sed semel attractas debet illas eijcere & nouas semper attrahere? certè id omnino est improbabile.

Iterùm alia expeditur. Respondebis Tertiò, illam aquam pelli sursum ipsâ maris agitatione, sicut aliquibus instrumentis truditur aqua vsque ad altissimas turres; eò quòd semper aliquid intruditur in canalem, & non permittitur exire. Sed contrà Primò, quia ideò in similibus artificiis pellitur sursum aqua: quia cùm primùm vna pars est violenter in canalem immissa, statim clauditur canalis per singulare artificium, nec permittitur refluere, sed paulò pòst ex eleuatione alicuius instrumenti noua illuc violenter pellitur, & sic per partes succedentes, vsque dum ascendit rursum; vnde etiam superiùs non cadit constanter & vniformiter, sed per interruptas morulas, prout inferiùs trusio fit discretè. Hoc autem non habet vllo modo locum in casu nostro: nam foramen eius canalis ad mare numquam clauditur; vnde si in fluxu aqua violenter

41 truditur sursum, debet iterùm in refluxu cadere, quia via manet aperta, & non poterit ascendere vltrà quàm primâ vice ascendit: ergo non potest negari, quin mare sit in aliquibus locis tam altum quàm sunt canales, per quos ex eo deriuatur aqua ad fontes Danubij v.g.

Alia responsio reijcitur. Respondebis Quartò, eas aquas ex mari non venire per meatus æqualis altitudinis cum ipsis scaturiginibus fontium & fluuiorum; eo enim dato, euidenter sequitur, vnam aquam esse altiorem aliâ; sed ascendere per vapores qui attrahuntur interiùs ex mari. Sed contrà, quia hæc attractio vaporum etiam foris supra ipsum mare, vbi & solis maior est vis, & spatium magis apertum ac dispositum, non fit cum eâ vniformitate, sed aliquando nihil, aliquando valdè parum, aliquando multùm. At in fontibus & fluminibus est semper vniformitas, quæ ostendit, non posse admitti interiùs eos vapores: quomodo enim æqualiter essent semper applicatæ caussæ, quæ illos eleuarent, & in eadem copiâ, cùm vapores eleuentur calore, in æstate autem subterranea sint frigidissima; vnde penitus deberent tunc cessare omnes fontes & fluuiorum scaturigines. Denique, vno verbo, recurrere ibi ad eas occultas caussas, videtur esse diuinatio sine fundamento. Adde, neque satisfieri aliis argumentis, quibus probaui absolutè, non esse æqualis altitudinis omnes ripas maris; & tamen non propterea illuc refluere aquas ex aliis altioribus, vel etiam, si quodammodò refluerent, numquam tamen ita, vt faciant lineam æqualem; ergo semper est verum, aquas posse esse altiores aliis, non tamen descendere ad inferiora loca. 42

Fluuij ex vno ferè mari orti, in aliud remotum mare se exonerantes. Iam rursus idem argumentum vrgeo in aliquibus fluuiis, qui oriuntur immediatè ferè ex vno mari, exonerantque se procul in alio mari. Tales sunt in Africâ duo fluuij, qui nigri vocantur: Nilus item, qui prope Oceanum oritur, exoneratque se in Mediterraneum. In Americâ item fluuius Amazonum, seu Marañon, qui iuxta mare Peruanum oritur; descendit autem per octingentas leucas ad oppositum mare: idem ferè est in fluuio Argenteo, seu *de la Plata*. Quis autem persuadebit sibi, descendendo ex eo ortu fluuij Marañon ad viginti leucas ad mare vicinum, tantum esse descensum, quàm per octingentas & ampliùs leucas ad alterum mare? ergo necessum est, duas eas maris ripas non esse in æquali altitudine respectu centri terræ: ergo non est tota aqua maris in eadem altitudine. Iam ergo quæritur, quomodo non refluunt illæ aquæ, vsque dum faciunt æqualem omnino altitudinem?

Firmatur nostra sententia experientiâ. Addo denique quod audiui à Patribus aliquibus nostris, qui aliquando in Indias nauigarunt: dicunt hi, esse inter nautas certum, in aliquibus locis manifestum esse ascensum in itu v.g. & in reditu è contrario descensum; ergo mare non habet secundùm omnes suas partes æqualem distantiam à centro terræ; ergo debemus consentire omnes in eam doctrinam suprà positam.

SVBSECTIO TERTIA.

Respondetur argumento suprà facto contra hanc doctrinam.

SOLVM nunc restat respondere argumento in contrarium, & simul assignare diuersitatem inter duos eos modos explicandi sententiam Abulensis & aliorum. 43

Supponitur experientia certa. Pro quo suppono, quod oculis ipsis cernitur, aliquando aquam esse altiorem quàm sit vas seu locus eam continens: sic in exiguo poculo impleto vino, aut aquâ, aut ceruisiâ, apparet statim in margine altitudo maior vini, in tantum, vt ferè superet crassitiem vnius Imperialis aut Philippici; vbi cùm illi aquæ pateat via ad locum inferiorem, & tamen non descendat, colligitur euidenter, eam naturaliter habere posse maiorem aliquam altitudinem, quàm sit vas aut locus illam continens.

Ratio, cur aqua in medio altior non diffluat ad partes. Ratio esse potest, quia licet aqua grauitet in centrum, & quodammodò etiam ad partem diffluendo; nihilominùs, quia magis grauitat lineâ rectâ quàm collateraliter, & aliunde ab vnione cum propriâ aquâ quodammodò deti-

neatur, ne diffluat, quia naturaliter separationem refugit; inde fit, vt ea maior aqua existens intra vas teneat, ne illud parum, quod super circumferentiam vasis supereminet, diffluat ad terram; sic etiam, quando aqua effunditur in
44 terram, in pauimentum v. g. marmoreum, quòd non eam imbibat statim, non ita diffunditur, vt solùm maneat quasi in vnâ superficie indiuisibili, vt sic omnes partes æqualiter distent à centro (vt volunt aduersarij) sed manet in aliquâ altitudine notabili, & manifestè sistit sæpè saltem ad crassitiem Imperialis: vbi, quantum est ex parte aëris & pauimenti, poterat magis diffundi.

Ex aquâ in exiguo spatio aliquam altitudinem recipiente, arguitur ad magnam altitudinem in magno spatio.

Quòd si in tam exiguo spatio potest recipere aliquam altitudinem maiorem quàm sit terra; quis negare poterit, quando in mari tanta aqua est inclusa velut in vase in profundissimis terræ fossis, & per tot millia leucarum in latum extenditur; quis, inquam, negabit, posse paulatim esse aliquem ascensum maiorem aquæ vix perceptibilem, quo postea circa medium, vbi summus est, superet montes, qui ad ripam vel in interioribus terræ partibus sunt: nec propterea sequitur, eam refluxuram in ripam, tum quia ille ascensus est valdè exiguus respectiuè ad latitudinem aquæ, iuxta quam paulatim ascendit; tum quia aqua inferior inclusa intra terræ foueas quodammodò ad se trahit eas alias partes, ne grauitent versus latera, sed lineâ rectâ ad centrum.

Disparitas, cur aqua in medio maris v. g. possit ascendere; & non possit tota aqua supra totam terram instar tuberis prominere, saluâ terræ rotunditate. Prima.

5 Hinc colliges, cur possit, concessis aliquibus vacuitatibus in terra, admitti aqua in medio aliquantulùm ascendere; non autem, iuxta primam sententiam, possit, relictâ terrâ in suâ perfectâ rotunditate, tota aqua sicut tuber supra totam terram prominere. Nam eo casu fuisset incomparabiliter maior ea eminentia supra terram; nunc autem solùm eam altitudinem concedo in medio mari, & vt adæquet montem altum in terrâ, vnde fontes scaturiunt: at tota quanta profunditas nunc datur in summo mari, esset tunc in eâ sententia supra terram, imò in ipsâ ripâ, vbi tamen euidens est sæpè è contrario esse ingentem profunditatem, deberet stare aqua velut murus eleuata. quod sine dubio & rationi & experientiæ repugnat: nam licet aliqua exigua altitudo sine diffluxu concedatur, non tamen tanta. Secundo, in eo casu, quia nulla esset aqua inferior terrâ, non esset quæ quodammodo detineret alias partes altiores, ne diffluerent: ideò enim illæ partes, quæ sunt supra vas, ob vnionem cum inferioribus faciliùs detinentur, vt in exemplo suprà posito. Si autem vas fuisset ad labia vsque solidum, seu metallo plenum, & supra ponere vellemus eam aquam, haud dubiè tunc non hæreret supra tanta quanta iam hæret.

Secunda.

Hoc modo explicata ea sententia probabilissima est; & sic eam defendunt multi; & propter scaturigines fontium & fluminum debere defendi, dixi in lib. de Generatione; & videor satis efficaciter id ex ipsis aduersariis paulò antè pro-
46 basse. Quia vero dixi suprà, hanc sententiam, licet veram, non sufficere ad explicandum, quomodo aquæ hoc tertio die congregatæ sint in locum vnum; eò quòd iam hæc sententia supponit cauitates & foueas in terrâ, quæ primâ & secundâ die, iuxta probabiliorem sententiam; nondum fuerunt: terra enim perfectè sphærica à Deo creata est; & supra totam illam etiam sphæricè aquæ sustentabantur, non sufficit, ad saluandum, quomodo eo die sint in vnum locum collectæ, dicere, quòd possint aliquam habere altitudinem supra littora; sed necessum est recurrere ad cauitates & receptacula profundissima in terrâ, tunc pro aquis præparata. quæ oportet iam explicare.

Hucusque probata sententia non explicat difficultatem quam hic inuestigamus.

SVBSECTIO QVARTA.

Secunda sententia de recessu aquarum.

DICENDVM ergo, quidquid sit de maiori altitudine maris in aliquâ sui parte, quàm sit terræ altitudo, Deum per se, aut fortè Angelorum ministerio, excauasse terram pro mari, simul eam in montes & colles disponendo; & vt sic locus esset aquis, & simul orbis terrarum fieret longè vsibus humanis aptior: nam ea varietas montium & vallium in ordine ad temperiem, fructus, gramen, feras, &c. perutilis est. Facilè autem potuit Deus eas fossas efficere vno 47
è duobus modis; vel mouendo terram localiter & per medium inter ipsas adhuc aquas vsque ad loca, vbi illam collocare volebat: sicut si vrinator intra aquam faceret in vno loco profundiorem fossam, & terram illam aliò transferret; quod & Angelis erat possibile; licet propter magnitudinem operis vnus fortè non sufficeret, quia ibi non circulariter, vbi minor est difficultas, sed violenter in altum contra propriam grauitatem, & ad diuersissima loca pro diuersis montibus terra illa euehenda erat. At si vnus vel duo non sufficiebant, sat multos habebat Deus, quos mittere potuit; an verò de facto miserit, seu eorum operâ sit vsus, dubium est.

Cauitates factæ in terrâ à Deo.

Vnus modus, quo Deus id facere potuit, scilicet per motum localem ministerio angelico.

Alter modus, quo Deus poterat id facere, de quo auctores non faciunt mentionem (mihi autem ob dicenda paulò post videtur longè probabilior) fit destruendo vbicationem eius partis terræ, vbi futura erat vacuitas, & dando illi immediatè vbicationem in loco distanti sine medio; ad eum modum quo Christus ponitur de facto in Eucharistiâ, non descendendo per motum localem, sed immediatè acquirendo vbicationem in hostiâ. Et verò mihi videtur hic modus multò suauior: ob eam enim rationem ponitur de facto in Christo, quia facilior est, quàm per motum localem venire. In hac autem explicatione non est necessum per tot milliaria asportare è medio mari terram sub aquis vsque ad montes in medio terræ erectos.

Secundus modus probabilior, scilicet per destructionem prioris vbicationis earum partium terræ.

Dices fortè, quando alicui corpori dandæ sunt 48
simul & semel duæ vbicationes, vel vna noua, retentâ antiquâ, vt de facto contingit in venerabili Eucharistiâ respectu Christi, sine dubio connaturalius esse, dare illi immediatè vbicationem distantem sine transitu per medium, quàm per illud corpus per medium transmittere; nam per medium non potest ire nisi deserendo antiquum locum: at quando debet deserere antiquum locum, melius est vt transeat per medium.

Obiectio contra hunc modum.

Sed contrà manifestè, quia licet vera sit ea doctrina, quando ab agente creato producenda est

Solutio.

est vbicatio: nam (vt dixi suo loco) creaturæ, quæ de facto sunt, non habent vires dandi sibi immediatè vbicationem in instanti, sed in loco vicino illi quem immediatè antè occuparunt; vnde fateor, si Angeli mouerunt eam terram, non potuisse id naturaliter efficere, nisi transferendo illam per medium, respectu tamen agentis, quod habet virtutem dandi vbicationem in distanti, qualis est Deus; connaturalius videtur, vt si velit rem, quæ est Romæ, ponere in Indiis, det illi immediatè post Romanam vbicationem Indicam: cùm enim ipse sit iam in Indiâ, & virtus ipsius non pendeat ab eâ conditione approximationis cum præcedenti vbicatione, non est excogitabilis ratio, cur id non sit ei suauius, quàm portare illam creaturam per totum medium. Ex parte etiam creaturæ recipientis non videtur esse vlla exigentia, ne ita fiat, ergo.

Agenti in distans suauius est dare vbicationem remotam immediatè sine transitu per medium

49 Confirmo Primò, quia transferendo debuit dare decem v. g. vbicationes, vnam post alteram, & postea vndecimam; cur ergo illam eamdem vndecimam non poterit dare, non datis priùs aliis decem? Confirmo Secundò: Ab initio potuit Deus connaturaliter illam rem producere vbi ipsi placuit; cur iam illi productæ hîc non poterit in instanti sequenti dare vbicationem Romæ? nam produxisse eam hic, non ligauit manus Deo, ne possit ei dare vbicationem Romanam in instanti sequenti. Confirmo Tertiò, quia hæc virtus dandi sibi vbicationem immediatè in distanti, non est contra capacitatem naturalem alicuius possibilis creaturæ; vnde de facto multi id censent Angelis conuenire: & saltem alicui creaturæ possibili eam virtutem non repugnare, dixi suo loco; ergo Deus vt continens eam virtutem nòn erit agens supernaturale; ergo poterit connaturaliter eo modo transferre res, supposito, quòd per se velit efficere eam mutationem loci.

Confirmatur hæc sententia Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quod verò dicebatur, hunc modum esse suauiorem, quando ponitur creatura simul in duobus locis, non verò, quando ex vno debet in alio poni, gratis dicitur: nam etiam in hoc casu, relinquendo illum Romæ cum suâ vbicatione, potuisset Deus illum mouere per alias vbicationes immediatas vsque in Indias; si ergo con-
50 uenientius fuit immediatè dare Indianam, quando simul relinquitur Romæ, etiam erit conuenientius, licet non relinquatur. Nec video quid ad hoc faciat, relinqui vel non relinqui in antiquo loco.

Respondetur replicæ suprà obiectæ.

Vnde concludo, probabilius esse, à Deo hoc secundo modo eas cauitates in mari & montes in terrâ hoc tertio die factas: ad quod opus non videtur vsus ministerio Angelorum, quia illi non habent vim ad operandum immediatè in distanti; non est autem credibile, Angelos eleuatos ad operandum supernaturaliter: frustra enim talia miracula ponerentur.

Manet, Deum terræ cauitates effecisse, producendo immediatè nouas vbicationes.

Ex his colligitur Primò, non benè nonnullos dixisse, montes primò per aquas diluuij factos esse: id enim, vt benè notat Suarez & communiter omnes alij ferè Doctores, repugnat Scripturæ, quæ Genesis 7. dicit aquas in diluuio præualuisse supra omnes montes, *Opertique sunt omnes montes excelsi sub vniuerso cælo*; vbi iam in ipso diluuio erant montes: alioquin ad inundationem terræ, si fuit tota rotunda sine vllo monte, sufficisset altitudo aquarum supra omnes arbores; tum quia illud Prouerb. 8. *Ante colles ego parturiebar*, &c. item Psalm. 89. *Priusquam montes fierent*, &c. insinuant clarè, montes inter primordia mundi factos. Tertiò, dum tota terra plena erat aquâ, non potuit intus ita agitari, vt transferret montes, vnum post alium, & cum eo ordine ac distinctione, cum quâ de facto reperiuntur; & tamen ante recessum aquarum iam inceperant apparere cacumi-
na montium, & arca sedit supra montes Arme- 51
niæ. Denique tanta est vtilitas ac pulchritudo terræ ex eâ montium & collium varietate, vt non casu ex diluuio, sed per se ab auctore naturæ hoc tertio die totum videatur intentum, & aquas claudere, & montes simul suis in locis eleuare.

Montes non sunt facti per diluuium.

Scriptura conuincit, montes in mundi exordio factos.

Montes per se fuerunt intenti à Deo auctore naturæ varietatem amantis.

Secundò ex dictis colligitur, quæ fuerit caussa aquam localiter recludens in eis cauitatibus. Eugubinus apud Suarium num. 26. sentit, à vento valido id factum esse; num. autem 23. docet idem Eugubinus per vehementissimam actionem solis, qui tunc, tamquam nouus, potentissimus erat, aquas illas pulsas in locum suum. Incipiendo tamen ab hoc vltimo rectè illum refutat Suarez, tum quia sol cùm sit incorruptibilis, nec agendo defatigetur, tam multùm hodie potest quàm tunc. numquid, ceteris paribus, in eadem distantiâ tam benè vret hoc anno sol, quàm vsserat ante annum vel ante centum? tum quia non est possibile vt intra vnam diem id à sole præstaretur; maximè quia & nobis nonnisi duodecim horis & antipodis totidem illuxit; intra quod tempus non potuit naturaliter id efficere; dicere autē, successu temporis factum esse, est contra Scripturam, quæ hodie factum esse asserit; *Et factum est ita*. Tertiò principaliter, quia sol tunc iuxta nostra principia adhuc
non erat; primò enim incepit quarto die, ergo 52
non potuit id efficere. Quartò, duo ibi interuenêre: vnum est, excauare terram, & montes formare; hoc autem planè absurdè tribuitur ei virtuti solis. quomodo enim ille tantam terram eleuaret, & quo discursu & prudentiâ vsus fuisset, ad eam tam pulchrè ac ordinatè in montes & colles per totum orbem distribuendam? sanè id asserere, indignum est homine docto.

Caussa recludens aquas in terra cauitatibus non fuit ventus nec sol, vt sensit Eugubinus.

Prudentiæ opus est, terram in montes & valles efformare.

Quoad secundum verò, de aquarum motu in eas foueas, videtur facere quod de vento docet, estque opinio tolerabilior: nam ventus si sit, benè potest aquas ciere; nihilominùs tamen sine necessitate & fundamento ex Scripturâ ponitur talis ventus, nisi miraculosè à Deo dicatur excitatus: quæ enim naturales caussæ tunc fuêre ventum commouentes? quod verò sine necessitate ponatur, patet, quia eo ipso quòd fuerit apertus locus inferior aquæ; ex propriâ grauitate per se defluxerunt illuc. Adde, iuxta dicta paulò antè, nec ad propriam grauitatem aquæ necessarium esse recurrere, sed Deum dantem vbicationem aliam terræ in eodem instanti posuisse ibi aquas; alioquin data fuisset & penetratio corporum & vacuitas: hæc, vbi factæ sunt fossæ; illa, vbi simul mansisset aqua, & accessisset terra è cauitatibus eruta.

Sine necessitate fingitur ventus aquas cogens in terra cauernas.

Caussa huius rei fuit Deus.

SVB-

SVBSECTIO QVINTA.

Dubia aliqua incidentia circa prædictum opus tertiæ diei soluuntur.

53 DVO vel tria iam supersunt explicanda. Primum est, an facta fuerit aliqua mutatio accidentalis seu alteratio in eis elementis propter mutationem localem. Putat Suarius probabiliter aliquo modo condensatas aquas in vtilitatem mixtorum, vt essent aptæ ad generationem substantialem. *Aqua tunc potiùs rarefacta quàm condensata.* Ego circa condensationem discurro consequenter ad mea principia alibi tradita, dicoque, condensationem aut raritatem fieri per intromissionem aut expulsionem corpusculorum; vnde, nisi reddendo aquam minùs puram, non potuit connaturaliter eam rarefacere, condensare item, non nisi è contrario faciendo puriorem; vnde infero, potiùs illam rarefecisse, quia hæc maior raritas est necessaria ad generationem, vt scilicet habeat aqua in se aliquid de terrâ aut de sole aliisve corporibus: quò enim purior & delicatior est, eò minùs iuuat ad generationes tam plantarum quàm piscium: item ad nauigationem debet esse aliquanto grauior; *Aqua quò rarior, eò est densior.* eam autem grauitatem non acquirit per condensationem, sed per raritatem: vnde aqua congelata quæ densior est etiam leuior. Et ratio est, quia alia corpora quæ illi admiscentur sunt terrea, & consequenter grauiora: vnde ad omnes planè fines, ad quos posuit P. Suarez maiorem aquæ condensationem, ego pono rarefactionem.

54 *Aqua statim rarefacta à Deo.* Circa hoc tamen quæri potest, an salsedo & rarefactio aquæ fuerit hoc die statim à Deo facta; an verò paulatim virtute solis & exhalationum ascendentium acquisita fuerit. Vtrumque est probabile: probabilius tamen putarem cum Suario, à Deo per se intentam, & hodie caussatam; eò quòd pro piscibus, quos habiturum erat mare post duos dies, necessaria erat ea salsedo. & in tam vasto elemento non videtur solis actiuitas breui spatio potuisse eam caussare.

Frigus aquæ attemperatum propter pisces. Circa frigus verò, qui dicunt aquam esse in summo frigidam, dicere debent, eâ die per vapores salsos & alia corpora amisisse multum de frigore: quod sine dubio per se fuit intentum à Deo propter pisces, quibus summum illud frigus haud dubiè noceret incredibiliter. hæc circa aquam.

Circa terram verò non ita facilè explicari potest, an & quæ fuerit alteratio in eâ facta. Suarez ad condensationem recurrit, item ad aliquas dispositiones in fundo maris productas, ratione quarum pisces possent sustentari. *Terra hinc rarefacta.* Ego de condensatione nihil dico, quia illa non est noua alteratio à motu locali distincta; & potiùs dicam fuisse rarefactam per immissionem vaporum & aquæ, vt esset apta generationi herbarum & plantarum, quàm condensatam, vt in simili dixi paulò antè de aquâ. Quoad alias qualitates in profundo pro piscibus nihil dico; quia nec video, quales illæ possent esse, nec etiam habeo positiuum argumentum ad eas negandas.

55 Illud posset quæri, an terra ad retinendam vnionem partium debuerit habere aliquem humorem viscosum, quo quasi connecterentur; an verò sine omni humore posset esse continua. Multi satis probabiliter dicunt, illam sine humore redigi ad pulueres instar farinæ; & sanè experientia id videtur ostendere: alij verò dicunt, etiam sine aquâ seruare vnionem. *Terræ partes magis vniuntur, si careant humore.* Ego dicerem, vnionem continuatiuam posse seruare sine humore vllo, sicut seruant partes aëris, & fortè farinæ; imò humorem interpositum, quia est corpus impenetrabile, potiùs impedire vnionem immediatam partium terræ: vnde quò terra esset purior, eò esset magis continua & inter se vnita. *Cum humore tamen difficiliùs partes separantur.* Adderem tamen, humorem illum facere vt terra sit aliquantum difficiliùs in se separabilis: si enim careret eo quasi visco, fortè partes illius tam facilè cederent ac partes aëris aut farinæ; per eum ergo humorem fiunt magis inter se inseparabiles. *Obiectio.* Dices, Lutum quò siccius eò durius, ergo humor non facit eas partes minùs inter se separabiles, sed potiùs magis connexas. *Solutio.* Respondeo, in luto non esse puram terram, sed esse corpora etiam viscosa: quæ quando exsiccantur, difficiliùs separantur; sicut pultes, bitumen, &c. At si sumeremus purissimam terram, non dubito quin omni abstracto humore in subtilissimos pulueres redigeretur, licet illi inter se vnirentur sicut guttæ aquæ. 56 *Replica soluta.* Replicabis, Si sunt vniti, iam non sunt pulueres. Respondeo vocari sic ob facilitatem quâ separari inuicem possunt, sicut farina dicitur redacta ad pulueres, etiamsi fortè habeant vnionem continuatiuam inter se partes illius. Quòd si adhuc eam vnionem tunc quis negaret, non facilè posset efficaciter conuinci.

Quomodo terra exsiccata. Secundò potest dubitari, quomodo sit exsiccata terra, quæ supra se tantam habuerat aquam. *Non à sole, non à vento.* Aliqui rursus hic ad solem recurrunt; verùm experientiâ constat, solem post vehementem pluuiam non exsiccare tam citò terram: alij ad ventum. sicut post diluuium dicitur, *Adduxit Deus ventum super terram, & imminutæ sunt aquæ.* Meritò tamen id reiicit Suarez, tum quia venti illius nulla est in Scripturâ mentio; tum quia ille non potuisset intra mediam diem, nisi cum magno miraculo, terram exsiccare. Neque locus ille è Genesi vrget; nam ventus post diluuium non tam ad exsiccandam terram quàm ad pellendas nubes excitatus est: deinde ille valdè paulatim exsiccauit terram, vt ex ipso Genesis 8. cap. constat. Faciliùs ergo dici potest, aquam non intrasse vltra primam superficiem terræ primis diebus, tum quia terra erat valdè densa, & aër nullus per poros, ratione cuius posset intrare aqua; ob naturalem autem grauitatem semper terram fuisse inferiorem; vnde sequitur, reconditâ aquâ in mari vix mansisse aliquid de humore in primâ superficie, qui facilè potuit exsiccari; vel certè Deum, qui, vt dixi, dedit vbicationem realem aquæ in mari, toti illi dedisse: quæ auferri debebat, vt terra maneret sicca; vnde à Deo vocata est arida: iam autem dixi, retinuisse ex speciali Dei dispositione humorem aliquem intra venas, propter herbas plantasque gignendas. 57

Tunc etiam facti sunt fluuij. Tertiò quæri potest, an tunc fluuiorum & lacuum fuerit distinctio: quòd si fuit, quomodo dicatur aqua in locum vnum congregata. Respondetur, probabilius multò esse, omnino fuisse

fuisse dispositos fluuios, fontes, &c. & aquam in diuersa maria distributam: opus enim illud fuit per se intentum ab Auctore naturæ; & posteà vi agentium naturalium non poterat commodè fieri; Deus ergo non solùm mari, sed & fluminibus locum præparauit. Vnde paulò post etiam è paradiso fluuij dicuntur oriri; & vel etiam totos alueos plenos aquâ reliquit: quòd probabile est, ne si omnes carerent aquâ, foret tunc ea nimis alta in mari, & vltra id quod naturalis dispositio illius requirebat. Vel si hoc non videtur absurdum, saltem eâ die tertiâ inceperunt aquæ emanare ex suis fontibus, & sequi vias ipsis à Domino præparatas. Per quod tamen non nego, posteà successu temporis aliquos fluuios suum mutasse cursum: id enim ex varijs historijs constat; & fortè quoad hoc aliqua mutatio facta est per diluuium. At in ge-
58 nere, & vt plurimum, totum fuit hoc secundo die dispositum.

Aliqui fluuij successu temporis mutarunt suum cursum.

Quo sensu aquæ in vnum locum dicantur congregatæ.

Hinc ad secundam difficultatem respondeo, in locum vnum dici aquas congregatas, vel quia omnia maria & flumina sunt inter se contigua saltem per canales terræ; vel quia locus vnus ibi idem est, ac locus distinctus à terrâ discoopertâ, siue sit vnus rigorosè, siue per aggregationem: vnde statim dicitur, *Congregationesque aquarum appellauit Maria.* vbi in plurali posuit *congregationes* & *Maria.*

SECTIO TERTIA.

De productione vegetabilium.

ALTERVM huius diei tertiæ opus fuit productio herbarum & plantarum; circa quam

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ difficultates.

Prima difficultas.

PRIMA sit, vtrùm ea productio fuerit vera & actualis herbarum & plantarum extra terram productio, prout de facto à nobis conspiciuntur; an verò præcisè Deus indiderit terræ semen, à quo facta fuerat intus prima pro-
59 ductio substantialis eruptura paulatim modo naturali foras. Ratio dubitandi est, quia Gen. 2. dicitur, *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram, & omne virgultum agri priusquam germinaret*; ergo nondum exteriùs germinarat. Vrgetur, Ita dixit terræ, *Germinet terra*, sicut animalibus, *Crescite, & multiplicamini.* Atqui animalia non acceperunt eâ primâ die totum suum augmentum, multò minùs eâdem die sunt per fœtus multiplicata; ergo eodem modo terra non habuit eâ die statim herbas & plantas iam adultas.

Terra actu produxit herbas.

Probatur retorquendo obiectionem.

Communis tamen sententia docet, omnino actu è terrâ productas herbas & plantas, &c. quia id sonant verba Scripturæ, & omnes Patres ita illa interpretantur. Probatur autem retorquendo obiectionem factam; nam primâ die actu Deus creauit cete, pisces & aues in naturali magnitudine, ergo eodem modo hodie herbam, &c. & sicut ea verba, *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile,* &c. de actuali & formali productione piscium auiumque debent intelligi; ita τὸ *Germinet terra herbam virentem*, non de solâ impositione seminis, sed de actuali & ad statum naturalem perductâ plantarum & herbarum magnitudine debet intelligi. id quod sequentia verba magis declarant, *Et protulit terra herbam virentem lignumque faciens fructum.* Quis enim dicet, cùm semen primò infra terram corrumpitur in ordine ad generationem, iam esse verum dicere, Terra protulit arborem, lilium, rosas, &c? Certè quando sponsus Cant. 2. inuitauit sponsam in agrum, eò quòd ficus protulit grossos suos, non solùm voluit dicere, semen grossorum esse iam in terrâ; id enim & in hieme verissimum est; sed actualiter in seipsis grossos illos foras prodijsse: ea enim est vis eius verbi *protulit*; 60
quo etiam hîc Scriptura vtitur. Neque obstant testimonia suprà in contrarium allata: nam primum præcisè significat Deum produxisse ea virgulta, quibus anteà nihil simile à terrâ germinatum erat. ac si diceret, Deus primò incepit: nec enim intelligenda sunt ea verba, Deus produxit virgulta, quæ posteà primò germinarent. Secundum verò adhuc faciliùs expeditur. Dico enim, τὸ *Germinet terra* non debere comparari cum alijs verbis, *Crescite, & multiplicamini*; sed, vt paulò antè dixi, cum eis, *Producant aquæ reptile & volatile:* quia *Germinet* & *Producant* est idem in diuersis materijs. Cur autem ibi dixerit, *Crescite*, &c. hîc verò non, respondeo, rationem esse; quia animalia tamquàm cognoscitiua, longeque plantis perfectiora, dignatus est Deus suo alloquio, ac si ipsa illud perciperent: vnde in eo non loquitur cum aquâ vnde exierant, sed cum ipsis immediatè, *Crescite*; at, *Germinet terra* non ad herbas ipsas, sed ad caussam illarum dictum est.

Vocis protulit vis vrgetur.

Respondetur testimonijs obiectis suprà.

Alia obiectio soluta.

Obijcies adhuc, Productio exterior plantarum est opus non creationis, sed propagationis; ergo non est facta hoc die. Respondeo, Deum in his diebus semper produxisse indiuidua aliqua cuiuslibet speciei, ratione quorum species diceretur producta, vt vlteriùs se ipsam propagaret; vt in animantibus, piscibus, &c. manifestè constat; vnde iam hac tertiâ die produxit herbas plantasque perfectas, ex quibus ce- 61
teræ eiusdem speciei propagarentur.

Secunda difficultas.

Terra non concurrit efficienter ad herbas producendas.

Secunda difficultas est, an terra concurrerit efficienter ad eam productionem. Dico *efficienter*, nam materialem concursum certum est ab eâ præstitum; quia ex materiâ terræ eductæ sunt illæ formæ. Respondeo, terram de facto non aliter concurrere ad generationem plantarum, &c. quàm subministrando materiam; nec concedendum est, habuisse tunc alium: nam sine necessitate non oportet miracula ponere. Quòd enim terra dicatur produxisse, non vrget, quia etiam de facto ipsa dicitur producere herbas & plantas; hoc autem non significat plus quàm eam eductionem materialem è terrâ; ergo eodem modo explicandum verbum illud *protulit terra.* Quòd si quis sequentia Scripturæ verba attendat, facilè intelliget, hunc fuisse illius sensum: additur enim, *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum.* Ecce, factâ ibi distinctione caussæ materialis & efficientis, Deo tribuitur efficientia, terræ autem ratio caussæ materia-

teria-

terialis. quod videtur manifestè denotare *ex de humo.*

SVBSECTIO SECVNDA.

Cetera difficultates.

Tertia difficultas.

TERTIA sit, quanta fuerit varietas herbarum, plantarum, &c. In quâ quæstione duo includuntur: vnum circa varietatem indiuiduorum; alterum circa varietatem specificam.

Rationes qua reddunt rem dubiam.

Circa primum res est valdè dubia: ex vnâ enim parte connaturalius videtur, vt Deus totam planè terram ditauerit, herbis, plantis gramineque repleuerit: quod si factum est, necessariò valdè multa è qualibet specie indiuidua

62 existere debuerunt. Aliunde verò videtur etiam rationi conforme, vt aliquid saltem reliquerit hominum industriæ paulatim perficiendum. Deinde, quia paucissimi homines futuri erant per aliquot annos, non videtur congruum, si maxima pars agrorum fuisset plena tritico, hordeo, &c. maximè in altero inferiori hemisphærio; quò fortè non nisi post diluuium, & post Babelicam confusionem, homines primò accesserunt.

Probabilius, non vbique terram repletam fuisse herbis, &c.

Propter hæc, dubiam valdè censeo decisionem eius difficultatis: & sanè magis inclinor ad hoc, quòd multas partes terræ, ex se alioquin feracissimas, Deus tunc nec arboribus feracibus, nec frumento impleuerit, sed solum gramen in eis tunc produxerit; ita tamen omnia commodè distribuens, vt pro bestijs & auibus sufficiens esset pabulum, pro hominibus etiam essent superabundantes fructus: cum quo optimè stat, adhuc magis coli potuisse terram, & plures in multis partibus fructus produci.

Omnes species perfecta arborum producta tertiâ die.

Quoad diuersitatem verò specificam, illud videtur primò certum, omnes species arborum perfectarum, quæque non ex putri & per accidens ex congressu diuersorum seminum resultant, fuisse eâ die productas: non enim creditur Deus de nouo successu temporis dedisse hominibus species aliquas aut arborum, aut volatilium, aut

63 animalium; non tamen ideò credendum est, in qualibet terrâ ex omnibus speciebus aliquot indiuidua produxisse, sed se accommodasse diuersis terrarum dispositionibus: non enim omnis fert omnia tellus.

Obiectio.

Dices contra substantiam assertionis: Vinum non videtur fuisse, nisi primò post diluuium, quando Noë plantauit vineas.

Soluitur.

Vitis fuit ante diluuium.

Respondeo, etiam fuisse anteà: nam si plantauit, habuit palmitem; qui non fuit tunc primò miraculosè productus, sed anteà creuerat in terrâ. Fortè ergo Noë primum fecit inde mustum, & vinum; & inde incidit illi cogitatio multiplicandi vites; nam ad comedendum paucæ anteà sufficiebant, ideóque dicitur plantasse vineam. Dixi, *plantarum, quæ non ex putri, nec ex commixtione aliorum procedunt:* nam illæ primæ, quia ex se non sunt expetibiles, non videntur tunc à Deo productæ, sed primùm posteà, datâ eâ putredine & caussâ talium herbarum; sicut è contrario in animantibus videtur longè probabilius, pediculos, pulices, cimices, scarabeos, & similes non productos immediatè à Deo, sed temporis successu, datâ in alijs animantibus, aut in terrâ lignóve putredine, ac dispositionibus necessarijs primò generatis.

Animantia ex putri immediatè à Deo initio mundi non fuêre producta.

neque animantia quasi mixta.

Quoad alia verò quasi mixta, vt inter animalia leopardus dicitur, & mulus; inter plantas verò fortè coronea & aliquæ aliæ, quæ ex insitione diuersarum prodiêre; licet in se perfecta entia sint, & quæ per se intendi tam benè potuerint quàm cetera. Nihilominùs probabile est, non fuisse à Deo producta, sed permissum homini, vt vel suâ industriâ ea inueniret,

haberetque occasionem ostendendi ingenium; 64

aut certè, vt casu ea deprehenderet, indeque inferret, multa talia posse per laborem hominum fieri; loquor de plantis: nam quod attinet ad animalia, licet etiam putem talia mixta non fuisse primò producta; iudico tamen ipsa ex se, non ex hominum intento congressa, produxisse nouas species.

Spinæ, &c. producta etiam tertiâ die.

Verùm hinc oritur difficultas, an tribuli, spinæ herbæque venenatæ productæ ab initio fuerint, an verò post peccatum: in huius enim pœnam videntur à Deo destinatæ illis Genesis 3. verbis, *Spinas & tribulos germinabit tibi.* & ita videtur sensisse Augustinus lib. 1. de Gen. contra Manichæos cap. 13. Ambrosius l. 3. cap. 9. & 11. Alcuinus quæst. 78. in Gen. Basilius hom. 5. Rabanus in Genes. Damascenus lib. 2. de Fide cap. 10. & alij apud Suarium cap. 7. num. 9. Probabilius tamen est, ea omnia fuisse tunc producta. quæ est sententia D. Thomæ & Augustini, retractata priori, & nunc communior in scholis; videturque contineri illis verbis Gen. 2. *Compleuitque Deus die septimo opus suum quod fecerat; & requieuit die septimo ab vniuerso opere quod patrarat.*

vnde infertur, Deum non fecisse posteà nouas 65

species rerum.

Obiectio.

Dicet quis, hoc testimonium non esse efficax: nam quod additur, *ab vniuerso opere quod patrarat,* non denotat, nihil posteà fecisse, sed à factis quieuisse. quæ autem sint ea tunc facta, aliunde debet decidi.

Soluitur.

Adhuc tamen, saltem probabiliter, vrget ea auctoritas: nam quòd præterita iam fecisset, per se erat notum; & non voluit hoc solum dicere Moyses; in hoc enim sensu primâ die quieuit Deus ab vniuerso opere quod patrarat eâ die; & de quolibet intermedio opere dici potest, *Quieuit ab vniuerso opere quod fecit;* aliquid ergo amplius intendit, id est, Quieuit ab vniuerso quod patrarat: non solùm quia præterita non fecit iam secundò, sed quòd nulla alia de nouo fecit.

Replica.

Video rursus responderi posse eum tunc quieuisse; quia eo die Dominico nihil amplius fecit, nec facturus erat, nisi prouocatus fuisset peccato ipsius hominis: in cuius pœnam eas spinas & tribulos posteà primùm produxit.

Responsio.

Propter hæc contraria sententia non est improbabilis, quia non reijcitur adeò clarè illo testimonio, nec aliunde redargui potest; minùs tamen est probabilis propter auctoritatem maiorem in contrarium; & quia testimonium, quod pro se citat, non ei fauet: respondetur enim, non dixisse Deum simpliciter, *Spinas & tribulos germinabit,* sed cum addito *tibi.* ac si diceret: *Tibi non erant nocituri, si non peccasses.* ablato autem fundamento ex eo loco, non est, cur non de spinis & tribulis eodem modo quo de ceteris discurramus.

Probatur vlteriùs spinas creatas tertiâ die.

Secundò argumentor, Spinæ in rosis, in pomis aureis

66 aureis, &c. sunt naturales, & ab intrinseco procedunt; non est autem credibile, Deum tunc eas plantas imperfectas condidisse. Tertiò, herbæ venenatæ ex se habent saltem quoad vsum suam vtilitatem; & quæ homini nocent alijs animantibus sunt sanæ. Adde, non omnia creata à Deo vt ederentur ab animali; præterquam, quod illud etiam venenum alijs herbis aut metallis correctum potest esse vtile & medicinale.

Aduertentum. Aduerte tamen, solùm me de illis loqui quæ sunt perfectæ, & indigent semine: illas enim diximus actu productas à Deo eâ primâ die propter rationes datas; alias verò noxias, vt tribulos, & similes, quæ oriuntur posteà sine præuio semine, non produxit tunc Deus actu, sicut vniuersaliter paulò antè de omnibus quæ hoc modo generantur dictum est, siue nociuæ illæ sint, siue non, non fuisse à Deo productas; posteà tamen eodem modo quo nunc, cùm primum ex putri datæ fuissent dispositiones necessariæ, generatæ fuissent illæ herbæ nociuæ, etiam homine non peccante, licet illi non nocuissent.

Quinta difficultas. Paradisus productus tertiâ die. Quinta difficultas est de paradiso, an fuerit hodie productus. Respondeo, probabilius esse, omnino hodie productum; quia non potuit aliâ die commodiùs quàm quâ detecta terra, arbores, plantæ, flores & herbæ, quibus ferè adæquatè constat, producta sunt: vnde quando posteà agitur de creatione hominis, iam insinuatur paradisus, vt anteà plantatus. Dices, Cur

67 *Paradisus implicitè dicitur productus tertiâ die.* ergo hodie non de eo mentio fit? Respondeo, etiam alijs diebus non fieri mentionem illius, cùm tamen constet vnâ ex his fuisse productum; ergo, ex eo quòd nihil de ipso hodiernâ die dicatur, non licet magis dicere, eum hodie non plantatum, quàm alio die. Respondeo Secundò, implicitè hodie dici, quia cùm totus constet herbis, floribus, arboribus, dum hæc omnia dicuntur producta, productus creditur & paradisus. Addit benè Suarez, fortè in eo non futuras spinas & tribulos, si homo non peccaret, quia illa non pertinent ad pulchritudinem & ornatum, qui in tam delicioso loco creditur fuisse: à quâ regulâ excipio spinas, quæ in rosis & pomis aureis sunt; quia illæ sunt connaturales eis plantis, & plantæ illæ sine dubio dignæ erant paradiso, si quæ aliæ.

Sexta difficultas. Plantæ in quo statu fuerint productæ. Sextò quæritur, in quo statu productæ sint plantæ, arbores, segetes, &c. Aliqui censent, omnes plantas fuisse per vniuersum orbem productas cum fructibus maturis. Verùm licet id non sit improbabile, probabilius tamen videtur non fuisse productas, nisi iuxta diuersum anni tempus cuilibet loco respondens. Explico, Hæc dies fuit initium veris respectu Palæstinorum, ibi ergo Deus produxit segetes, arbores, &c. vt

68 solent esse initio veris in eâ prouinciâ; in alijs verò partibus vbi fuit tunc hiems, dicimus productas esse arbores, vt solent esse in hieme; vbi verò tunc æstas, productas vt sunt in æstate, &c. quia nec pro hominibus aliud fuit necessarium, nec pulchritudo vniuersi amplius petebat, quàm vt producerentur ad modum quo posteà futuræ erant. quæ est sententia Molinæ de opere sex dierum disp. 12. & 14. Pererij in fine operis tertiæ diei. quos refert & sequitur Suarez suprà num. 16.

Obijci verò potest, Paradisus fuit in regione Palæstinæ, vbi supponimus tunc fuisse initium veris; habuit autem iam maturos fructus, qui initio veris non solent esse, nec quidem in flore; ergo Deus ad dandam maturitatem fructibus, non attendit quid tempus illud exegerit in hoc aut illo loco. Respondeo Primò, dubium valdè esse, vbi fuerit paradisus: fortè fuit in regione magis Meridionali, vbi tunc erat æstas. Secundò respondeo, in paradiso, quia erat locus singulariter pro voluptate destinatus, productos fructus etiam ante tempus quo in alijs locis. Imò arbitror, probabilissimum, si Adamus non peccasset, paradisum retenturum toto anno fructus, nec in arboribus notandam diuersitatem; potuit enim id disponi sine vllo miraculo; vel quia tales arbores erant, quæ semper retinent folia & fructus, vt poma aurea, &c. vel quia temperies aëris ibi & terræ fœcunditas talis erat, vt non caderent folia, nec fructus antiqui, nisi nouis superuenientibus. 69

Obiectio.

Soluitur Primò. Non constat locus paradisi. Secundò.

Paradisus ante Adæ peccatum fructifer perpetuò.

Septima & vltima dubitatio est, an simul cum herbis & plantis etiam mineralia sint facta. Res dubia, quia ea producuntur naturaliter tam à calore solis quàm à terræ specialibus qualitatibus, ergo non fuit necessum ea statim primo die producere: aliunde verò videntur pertinere ad ornatum mundi, ergo debuerunt etiam tunc produci. Hoc vltimum affirmat Molina; Pererius verò cum D. Thomâ inclinant etiam in eam sententiam apud Suarium num. vlt. quam & ipse iudicat probabiliorem; eò quòd non multò pòst in vsum hominum venerunt ea metalla, vt dicitur cap. 4. Genesis. Hæc tamen probatio valdè est debilis; nam eo cap. 4. non citiùs fit mentio metallorum quàm in Tubalcain, qui fuit malleator: at hic fuit quadringentis circiter annis post hoc tempus; nam (vt noster Salianus probat fusè) Abel erat iam centum annorum quando à Cain occisus est, ergo Cain minimùm centum & vnum annum agebat tunc; post mortem autem fratris primò dicitur accepisse vxorem, & genuisse Henoch. Tubalcain verò fuit septimus à Cain; ergo si supra illos centum annos addamus pro qualibet generatione 50. nam eo tempore tardissimè accipiebant vxores (vt ex Scripturâ constat) erunt 450. non est ergo tam vicinus ille vsus ferri quàm putat P. Suarez: nam intra 20. annos potuisset formari à sole & multò citius; intra 400. verò res est extra controuersiam. licet tamen hæc ratio non vrgeat, probabilis est ea sententia propter horum Doctorum auctoritatem.

Septima difficultas. Mineralia quando producta.

Vsus ferri diu post primordia mundi.

Abel centum annos vixit.

DISPVTATIO TRIGESIMATERTIA.

De operibus aliorum trium dierum.

SECTIO PRIMA.

De opere quartæ diei.



1 PVS huius diei omnino ferè explicatum est secundâ die occasione firmamenti. Nihil hîc repeto; sed breuissimè vnum vel alterum dubium nouum expedio.

Quomodo astra sint in signa. Varia sententia reijciuntur.

Primum est, Cur sol & luna & luminaria cæli dicantur esse in signa. Iudæi nomine signorum opera miraculosa & prodigiosa interpretantur; verùm hîc ineptè, nam sol & luna non faciunt opera miraculosa & stupenda. Origenes verò super Genesim, teste Eusebio, & alij non mediocriter docti, teste Augustino lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 2. opinati sunt, Deum posuisse in astris imagines omnium earum rerum, quæ successu temporis euenturæ sunt; non quia astra necessitent & cogant ad futura libera, sed quia sunt eorum signa. Fortè ex hoc somnio aliqui Astrologi aut iudiciarij nostri temporis non minùs stultè quàm hæreticè dicunt, se posse colligere ex astris omnia futura, etiam libera. Dico *stultè*, quia cùm inter millenas prædictiones circa talia tantùm semel tangant rem, non aduertunt infinitos errores, vt inde scientiam nullam esse colligant; sed vnum illum euentum quem casu tangunt, posteà prædicant, extolluntque super ipsa astra, cùm casu, respectu errorum scientiæ, id euenisse ex nimiâ garrulitate manifestè constat. Nam & stultus qui multum garrit, sicut mentitur, seu errat infinities, ita & casu aliquando verum dicit; & cæcus qui millies iacularetur in metam, semel fortè vel bis eam tangeret, pluries certè quàm hi stulti & dementantes ceteros.

Astrologi indiciarij stulti.

2 Dico iterùm *stulti*, quia vel illæ imagines seu repræsentationes sunt materiales & visibiles, vel non sunt: visibiles esse non possunt, quia ego per Dei gratiam tam bonos oculos habeo, quàm fortè quilibet illorum; & licet diligentissimè, &c, si volunt, etiam per tubum opticum astra aspiciam, nihil ibi video nisi lucem, vel fortè corniculatam Venerem, duas aut tres maculas in sole aliquando; quid ergo ponerent ibi imagines visibiles rerum futurarum? Secundò, quomodo ibi depingentur diuersi Imperatores, quæ vnius ibi facies, quæ alterius? quid ibi ad denotandas inimicitias, quæ figura pro bellis? Nónne hæc sunt plusquam amentium deliria; si verò imagines aut signa illa visibilia non sunt, vnde ea ibi esse collegerunt? quòd si colligunt, dicant, an spiritualia, an materialia: si spiritualia, verè hi stulti habent magnum ingenij acumen, quòd immediatè in se cognoscant res spirituales, eas distinguant, quidditatiuè penetrent, &c. vt sciant, Iupiter ille habet infinitas formas spirituales: vna est talis, & repræsentat Ferdinandum II. semper augustum antequam esset Imperator; altera eius electionem, & rebelliones immediatas Palatini; altera verò Regem Hispaniæ, &c. cumque pro omnibus ferè hominibus & successibus debeant inter octo aut nouem tantùm astra diuidi talia accidentia, ô quàm erunt astra eis onusta! ô quàm gement sub onere! Si verò dicant, nihil intrinsecum, nec materiale, nec spirituale eis esse additum, per quod futurorum sint signa; sed sicut voces id habent ex placito Dei, ita ex placito eodem ea significare, iam erit error peior priore, & stultitia supra stultitiam. Quis enim sanctus Ioannes aut Paulus reuelauit illis de eâ intentione Dei, de dandâ tali significatione? Secundò, cùm pro tot infinitis successibus tantùm sint septem vel octo signa seu voces, necessum omnino erit, vt illæ sint æquiuocæ, & quælibet habeat significationes propè infinitas disparatas; quæso iam, vnde isti tantum memoriæ & ingenij acquisiuerunt, vt inter tantam æquiuocationem nullam ipsi patiantur, & non dent Petro, quod erat pro Antonio, ac retinere possint tot vnius vocis significationes? & cùm ipsimet inter se in declarandâ eâ significatione sint summè diuersi, ad quem Calepinum debebimus recurrere, vt decidamus caussam, & de genuinâ significatione ad placitum liquidè constet?

Repræsentationes euentuum in astris sunt stultorum delitia.

Exagitantur Astrologi indiciarij.

3

4 Respondebis, Angelis Deum dedisse notitiam eius significationis, & ab Angelis esse ex parte communicatam aliquibus hominibus. Sed, quæso, quis beatus Angelus talia vmquam reuelauit? Si de dæmonibus loquaris, facilè credo, tales homines à dæmonibus ferè semper illudi, & inde aliquando coniecturaliter aliquid tangere; quia diabolus (vt dixi in materiâ de Angelis) potest ex circumstantijs & naturalibus hominis motibus multa valdè deprehendere præsentia & occulta, ac inde de futuris coniectare. Deinde, quis non stultus dicet, Deum dedisse eam notitiam futurorum dæmonibus? in præmium enim, quòd tam benè Deo seruierint, certè illam non habent; alium titulum pro tanto fauore ego non video. quòd si dæmones eam præscientiam haberent, non fuissent soliciti, vt per astra ea manifestassent, sed immediatè per se olim apud Gentiles futura omnia certò prædixissent; vt vel inde faciliùs crederentur veri Dij, & magis deciperentur homines. quod vnicè diabolus intendit. Quòd si nec diabolus, qui haud dubiè melius habet ingenium, & distinctiùs nouit astra, quàm hi cum quibus ago, non potuit futura certò prædicere, quis, nisi æquali stultitiâ deceptus, credet his deceptoribus, quorum deliria à multis Pontificibus & Concilijs meritissimè sæpè damnata sunt? At de his satis.

Astrologia indiciaria dæmonis illusio.

5 Non ago iam contra alterum modum explicandi eam rationem signi per caussalitatem, quasi astra cogerent ad actiones liberas: id enim sicut est contra libertatem humanam manifestè, ita est contra lumen naturale. Secundò id euiden-

Astra non influunt in actus liberos.

ter

ter reijcio; nam cùm me natum fuisse tali horâ, & tali die ac loco in Hispaniâ, planè sit independens ab eo quòd nati sint hi, quos iam in Bohemiâ nosco. Quis enim dicet, quòd si hi non fuissent nati, aut nascituri forent, quòd nec ego natus fuissem in Hispaniâ? Certè non nisi delirando id dici potest; ergo tota astrorum, sub quibus natus sum, influentia fuisset, etiamsi hi nati non essent in Bohemiâ aut Germaniâ: ergo omnes actiones meæ liberæ, quæ cum his interuenere, fuerint extra influxum meorum astrorum; quomodo ergo potuerunt ea à meis astris caussari? quod argumentum maximè vrget, quando effectus liber pendet ex circumstantijs planè casualibus: vt quòd tali momento exposuerit alter caput per fenestram ob recreationem; & alius iaculatus sit, casuque illum tetigerit; aut ipse inde viderit feminam, à quâ deceptus postea fuit. quæ enim connexio astri cum expositione capitis per fenestram hac horâ ob recreationem? & quæ cum natiuitate alterius, ac cum totâ vitâ illius vsque ad punctum, quo in alterum iaculatus est? Ex ipsis sanè terminis apparet, non nisi delirando talia prædici posse: vnde tam stultus error meritò damnatus est à Leone Magno Epist.9. ad Turbium, à Concilio item Bracharensi, Augustino, D. Thomâ & Origene apud Suarium cap.9.nu.7. Et sanctus
6 Gregorius homiliâ 10. in Euangel. hunc errorem tribuit Priscillianistis; & benè illum reijcit occasione stellæ quæ apparuit Magis.

Ratio cur astra sint signa.

Dicendum ergo, ideò astra vocari signa, quia significant tempora, & eorum varietates. quæ est expositio Augustini lib. 2. de Genesi contra Manichæos cap.13.& 14. Chrysostomi hom.4. & Basil. hom.5.in Genes aliorumque apud Patrem Suarium num. 8. neque est aliqua difficultas vllius momenti, quæ in contrarium obijci queat.

Luna quare vocetur luminare magnum.

Quæri potest Secundò, cur sol & luna dicantur luminaria magna, cùm luna sit minor ceteris astris. Respondetur, quia & in se sunt valdè magna, & nobis apparent multò maiora quàm reliqua omnia: item quia in puncto etiam illuminandi, à quo vocantur luminaria, nullum aliud astrum illis est par, quidquid iam sit de magnitudine molis.

An luna producta fuerit plena.

Tertiò quæritur, an luna fuerit producta plena, an decrescens, an incipiens. Res dubia; dicunt aliqui, fuisse productam prout septimo die augmenti esse solet, quia tunc oritur supra nostrum horizontem quando sol occidit, vt sic statim inciperet illuminare apud nos totâ nocte, exerceretque suum munus ad quod creata fuit, vt præesset nocti. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia luna tunc planè oritur supra nostrum horizontem occumbente sole, quando
7 est plena; nam septimâ die multò citiùs oritur, quàm occumbat sol; vnde & citiùs occumbit, quàm nox elabatur. Putarem in re dubiâ probabile esse, fuisse productam plenam, tum ob maiorem pulchritudinem; tum vt quasi ex æquo sol & luna diem & noctem inter se diuiderent. Alias quæstiones de magnitudine solis, lunæ, astrorum, &c. relinquo Astrologis seu Mathematicis discutiendas.

Luna plena producta.

SECTIO SECVNDA.

De opere quintæ & sextæ diei quoad irrationabilia.

Quæ de creatione piscium, volatilium & animantium terræ his duobus diebus facta traduntur à Scripturâ, facilia sunt. Quintâ enim die Deus produxit pisces & aues ex aquâ; sextâ verò terrestria omnia animalia; inter quæ & eorum regem ac dominum hominem, animal quidem, sed rationis capax: de cuius creatione singularem instituemus disputationem; iam nunc de piscibus, auibus & terræ bestijs agendum, & in primis aduertendum est, etiamsi Scriptura dicat, *Producant aquæ*, &c. non intelligendum ibi concursum efficientem aquæ, sed materialem, vt dixi suprà in simili de terrâ respectu plantarum; & hîc habet adhuc maiorem vim, quia aqua minùs continet efficienter formam sensitiuam, quàm terra vegetatiuam. Secundò aduertendum, actionem illam non fuisse propriè creationem: cùm enim aqua con-
currerit vt caussa materialis, & aliunde, etiam 8
tempore, præexstiterit ante eam productionem, necessariò illa excluditur à ratione veræ creationis; imò licet in primo instanti simul cum materiâ fuissent productæ aues, suprà ostendi eam non ideò esse veram creationem. Tertiò aduertendum, eam productionem ex parte dispositionum fuisse miraculosam; tum quia non ab agentibus naturalibus, tum quia non in vtero matris aut in ouo sit disposita materia; & quia breuissimo tempore vel fortè in instanti fit organizata, &c.

Homo animalium rex & dominus.

Aqua non produxit efficienter pisces.

Pisces non fuerunt creati, sed producti miraculosè tamen.

Illud in dubium verti potest, an ea actio fuerit eiusdem rationis in se cum ordinariâ & naturali. P. Suarez cap.10.num.4. censet actionem productiuam formæ substantialis fuisse eiusdem rationis cum ordinariâ productione: nam ea varietas in dispositionibus præuijs est extra essentiam substantialis actionis. Ego tamen censeo, fundamentum hoc solidum non esse: nam licet dispositiones præuiæ sint extra essentiam eius actionis, at in ipsis principijs, à quibus oritur actio, reperitur magna diuersitas, ergo etiam in actione: nam, vt aliunde suppono, eadem actio non est indifferens, vt iam ab hac iam ab illa caussâ procedat. Pro quo aduertendum, aliquot esse animantia, omnes ferè pisces & aues, quæ ex ouo generantur. & in illis mani-
festè locum habet doctrina Patris Suarez: nam 9
horum animæ, etiam quando connaturalissimè generantur, non producuntur immediatè nisi à solo Deo; ergo potuit etiam in eo casu Deus per eam naturalem actionem easdem animas producere. Aduerto tamen, licet in meis principijs negantibus omni accidenti concursum immediatum in substantiam doctrina præcedens valdè sit certa, Patrem Suarium, qui in productionibus naturalibus formæ substantialis admittit immediatum concursum accidentium, necessariò debere fateri, etiam prædictorum animantium quæ ex ouis generantur formas non produci primò per actionem à solo Deo ortam, sed à semine in ouis existente; vnde vlteriùs, cùm in eâ primâ productione nullum

An simili actione quâ nunc.

P. Suarez non affert fundamentum solidum.

P. Suarez nō loquitur consequenter ad sua principia.

fuerit ſemen, ſed ſolus Deus eiuſmodi formas
produxerit, fit, vt actione ſubſtantiali omnino
diuerſâ à naturali eas debuerit producere (vt de
aliis animãtibus ſtatim dicemus;) vnde duæ illæ
doctrinæ Patris Suarez non cohærent inter ſe.

Alia ſunt animantia, piſces aliqui, vt de ba-
lænâ communiter dicitur; & aues, vt de veſper-
tilione; quæ ſine ouis immediatè in vtero fœ-
tum generant; & vniuerſaliter reliqua terræ ani-
mantia, quæ eodem modo producuntur. In his

Aliqua animantia non producta eadem actione quâ nunc, ſi cõſequenter vult loqui Suarez.

ergo non cenſeo probabilem doctrinam Suarez,
quod ſcilicet per eamdem numero actionem
hoc die ſint primò producta, quâ aliàs naturali-
ter petunt produci naturali generatione: nam
anima matris, iuxta ſententiam, quam & ipſe
Suarez defendit, concurrit effectiuè; in hac au-
tem primâ productione ſolus Deus; ergo fuit
diuerſitas in ipſâ actione, & non ſolùm in
10 præuijs diſpoſitionibus, & quidem ſpecifica in
meâ ſententiâ; quia actio ſpecificatur tam à
cauſsâ quàm à termino, quia non minùs pendet
& reſpicit principium ſeu cauſſam à quâ oritur
quàm terminum; ergo actio procedens à ſolo
Deo diuerſa erit ab ea, quæ à Deo & creaturâ.
Hinc autem probaret quis, eam fuiſſe in ſub-
ſtantiâ ſupernaturalem: nam actio naturalis pe-
tit oriri à formâ matris, hæc verò (de quâ in
præſenti) à ſolo Deo; ergo in ſuâ ſubſtantiâ eſt
ſupernaturalis. Quæ doctrina etiam habet lo-
cum in ſententiâ Thomiſticâ negante concur-
ſum immediatum ſubſtantiæ: nam ſaltem ſemen
& accidentia matris concurrunt effectiuè; ergo
cùm in noſtro caſu non concurrerint, ſaltem ex
hoc capite erit ea actio diuerſa & ſupernatu-
ralis.

Actio ea non fuit in ſubſtantiâ ſupernaturalis.

Cenſeo tamen, etiamſi ea actio neceſſariò
fuerit diuerſa à naturali, vt euidenter probatum
eſt, non tamen ideò fuiſſe in ſubſtantiâ ſuper-
naturalem: nam licet Deus in primo inſtanti
non producat ſolus formam equi v.g. tamen in
ſecundo inſtanti eam ſolus conſeruat, vel ſaltem
poſtquam exijt ex vtero materno: tunc enim
certum eſt, non conſeruari talem formam ab
animâ matris; ergo poterit Deus in primo in-
ſtanti producere eam animam per actionem il-
lam, quam in ſecundo inſtanti ſolus poteſt ha-
11 bere; ergo falſum eſt, eam actionem, etiamſi à
Deo ſolo prouenientem, non eſſe naturalem in
ſubſtantiâ.

Obiectio.

Diceret aliquis, actionem, quâ Deus con-
ſeruat rem in ſecundo inſtanti, non eſſe poten-
tem ad primò eam producendam; vnde multi
iudicant etiam ab eodem numero agente, v.g.
ab eodem Deo, qui Angelum & primò creat, &
ſecundò conſeruat, diuerſam tamen actionem in
ſpecie oriri pro conſeruatione, ab eâ quæ oritur

Reſponſio fusè deducta in Philoſophiâ.

pro primâ productione. Hæc tamen replica
ſupponit doctrinam falſam, alibi à me fusè
reiectam in Philoſophiâ; vbi oſtendi, nullam
prorſus eſſe neceſſitatem diuerſas actiones po-
nendi, ſed eâdem numero conſeruari tunc poſſe
effectum, quâ primò productus eſt, rationem

Actio primò productiua & conſeruatiua eadem eſt numero.

à priori reddidi; quia productio prima à con-
ſeruatione in eo ſolùm differt, quòd prima de-
notat immediatè antè præceſſiſſe carentiam rei;
ſecunda verò denotat, anteà iam fuiſſe. Quæ di-
uerſitas ſolùm eſt extrinſeca pura denominatio;
& non facit, vt effectus maiori aut robuſtiori
concurſu indigeat, nec vt non poſſit per eam-
dem numero actionem ab eadem cauſsâ fieri, ſi
eadem eſt, quæ dat primum eſſe, cum eâ quæ
dat ſecundum, ergo.

Concludo ergo punctum hoc, aſſerendo,
actionem illam fuiſſe in ſe diuerſam à naturali
primâ, non tamen à naturali ſecundâ, quæ tunc
potuit eſſe prima; ideoque non fuiſſe neceſſariò 12
in ſubſtantiâ ſupernaturalem.

Animantia actu fuerunt producta.

Ea autem animantia actu producta eſſe, &
non in ſemine tantùm, verba ipſa Scripturæ
teſtantur, & ratio ſuadet; quia ſi homo v.g.
actu & formaliter primò à Deo non produca-
tur, non poteſt primò produci in ſemine; quia
& ſemen connaturaliter ſupponit animal, à quo
decidatur, & debet in vtero matris ex illo for-
mari fœtus: quæ omnia iam ſupponunt aliquod
indiuiduum eiuſdem ſpeciei productum, ergo
in ſe formaliter ſunt producta ea animantia.
Quæ ratio maximè viget in animantibus perfe-
ctis, quæ fœtum in vtero concipiunt; nam de
auibus & piſcibus poſſet dici, oua ſola fuiſſe à
Deo producta, quæ per calorem naturalem ſo-

Animantia ex ouo generari ſolita etiam initio à Deo actu fuêre producta.

lis fuiſſent excluſa. Verùm & hoc eſt valdè ab-
ſurdum, tum quia ea excluſio caſualis eſt dif-
ficilis; tum quia pulli poſteà ali non potuiſſent;
quia nec matres habuiſſent, quæ ad nidos cibos
ipſis portarent, nec ipſi ſibi eos potuiſſent pro-
curare; vnde non fuit congruum, vt hoc modo
à Deo producerentur.

Aues in debitâ magnitudine erât productæ.

Hinc colligo, non ſolùm fuiſſe à Deo pro-
ductas in ſe aues & piſces, ſed etiam in magni-
tudine debitâ, quam ſummam habere commu-
niter ſolent: id enim ad perfectionem operis è
manu Dei prodeuntis videtur pertinere, etiamſi
contendendum non ſit cum eo, qui diceret ad-
huc, aquilas v.g. non totam ſuam magnitudi- 13
nem habuiſſe, & ſic de cæteris; ſed poſt produ-
ctionem adhuc aliquantulùm creuiſſe.

In quantâ multitudine productæ aues.

Quæri autem poteſt de multitudine volati-
lium & reptilium hoc die creatorum. Reſpon-
detur autem, illud primò videri certum, pro-
duxiſſe ex qualibet ſpecie maſculum & femi-
nam; alioquin non potuiſſent creſcere & mul-
tiplicari modo ſibi connaturali: quot autem
paria illorum, eſt incertum. Probabile, in om-
nibus terris, quæ aptæ erant pro illis animan-
tibus, vnum minimùm par produxiſſe: ſicut
autem dixi ſuprà de plantis, non vbique omnes,
ita etiam puto, non vbique animalia omnia pro-
ducta; ea verò, quæ per corruptionem, vt puli-
ces, vermes, &c. item quæ per commixtionem
diuerſarum ſpecierum, dictum eſt ſuprà non
fuiſſe à Deo producta; niſi fortè in pabulum
aliorum perfectiorum animalium, quæque non
niſi carnibus veſci ſolent, fortè produxerit Deus
aliqua etiam ex his, quæ ex putri alioquin per
ſe naſcuntur.

An piſces ante aues producti.

Secundò quæri poteſt, quem Deus ſeruaue-
rit ordinem in eâ productione. Reſpondetur,
tertiâ die productos piſces & aues; ex verbis
autem Scripturæ conſtare, piſces non poſt vo-
latilia productos; ponuntur enim illi ſemper
primo loco, dubium autem eſt, an ſimul etiam 14
volatilia: nam licet ponantur ſecundò, non in-
fertur inde poſterioritas in productione; ſed
quia in verbis ſemper vnum debet dici poſt
aliud; ſicut dicitur, *Creauit Deus cælum & ter-*

Productæ aues ſimul cum piſcibus.

ram;

ram; non quia priùs cælum, sed quia vnum necessariò priùs debebat scribi: aliunde autem cum vnico imperio dictum est, *Producant aquæ reptile & volatile*, videtur etiam simul fuisse producta. quod sine dubio probabilius est ob dicta. Quoad animantia verò terræ non est vlla difficultas, quia illa sexto posteà die producta sunt.

Aues ex quâ materiâ productæ. Duæ sententiæ: Prima dicit ex terrâ.

Tertiò quæri potest, ex quâ materiâ aues productæ sint. Scriptura quidem videtur insinuare ex aquâ. dicit enim: *Producant aquæ reptile & volatile super terram.* Aliqui tamen putant, ex terrâ eas productas. dicitur enim Gen. 2. *Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terræ, & volatilibus cæli*, &c. ergo terrâ seu humo formata sunt volatilia. & ita sentiunt Catherinus & Caietanus in Genes. Wielmius lect. 22. in Hexaëm. & Pererius noster in opere quintæ diei apud Suar. num. 13. qui respondent ad priorem locum, *Producant aquæ reptile & volatile*, τὸ *Producant* non cadere supra reptile & volatile, sed solùm supra reptile; & ibi terminari eam propositionem, posteà verò incipere nouum sensum; id est, *& volatile volet super terram:* expositio hæc tamen valdè videtur violenta: quomodo enim diceret, *Volet super terram*, si nondum insinuauerat quidquam de productione illius? Secundò, ille modus distinguendi eas propositiones est valdè durus, dansque occasionem ad malè interpretanda multa Scripturæ loca. Quòd si roges, cur dicatur *& volatile super terram*; cùm aquæ non possint producere super terram. Respondeo, non debere ita intelligi, *Producant super terram volatile*; sed, Producant id quod est volatile super terram.

Tertia sententia, docens, aues ex aquis superioribus & aëre productas.

Pater Suarez tertiam tenet viam: putat enim creatas aues (maximè quæ solent in aquis versari: quales sunt anseres, anates, corui marini, & aliæ similes) non ex aquis inferioribus, sed ex aquis, quas superiùs diximus esse supra firmamentum seu in aëre; ita tamen, vt simul sint ex aëre productæ. Quòd ex aquis productæ sint, asserit propter primum testimonium Scripturæ, quod videtur manifestè de aquis probare; quod verò ex aëre, simul docet propter auctoritatem Augustini, qui magis hanc sententiam probat; tum ob Bedam, Rupertum Eucherium & D. Thomam; & rationem addit, quia cùm aues illæ multum habeant de naturâ aëreâ, conueniens fuit, vt etiam ex aëre producerentur: neque aqua sola, neque aër solus videntur suppeditare materiam sufficienter dispositam pro auibus; mixta autem vtraque cum vaporibus fortè terreis aptissima videtur. quæ sententia etiam mihi placet, nec habeo quod ei addam.

Hanc amplectitur auctor.

Soluitur fundamentum pro sententiâ aliâ allatum.

16 Ad testimonium pro Pererio & Caietano citatum respondetur, τὸ *Formatis de humo cunctis animantibus terræ & volatilibus* non facere sensum copulatiuum cum τῷ *humo*, sed hoc ad sola animantia terræ applicari; in auibus verò non posuisse Moysem eo capite secundo, vnde essent productæ. Secundò respondetur ex Augustino apud Suarium suprà num. 16. nomine terræ ibi vtrumque elementum intelligi; quod vel inde confirmatur, quia etiam in creatione mundi non nominauit Moyses aquam, sed sub voce *terra* eam inclusit, *Creauit Deus cælum & terram.*

Reptilia cur vocentur pisces: & quæ animalia sint reptilia.

Quartò & vltimò quæri potest. cur dicantur aliqua animantia, maximè pisces, reptilia terræ & aquæ. Respondetur quoad pisces, ideò dici *reptile*, quia quasi reptant per aquas, cùm non habeant pedes; posset etiam dici, illos pisces significari, qui non habent alas vllas quibus se moueant, vt anguillæ, lampretæ, & similes. Hæc tamen explicatio non satisfacit, quia tunc eo imperio non intelligerentur ceteri pisces producti; cùm solùm fiat mentio de reptili in productione piscium; ergo priori solutioni standum est. Quoad reptilia vero terræ res est facilis: significantur enim colubri, viperæ ceteræque bestiæ quæ reptant super terram. Vnde in hoc opere iumenta, bestias & reptilia distinxit; pisces verò omnes sub eâ voce *reptili* inclusit. Posset tamen obijci, Reptilia terræ videntur crescere ex putri, vt angues, viperæ, &c. ergo non fuerunt producta sextâ die, iuxta suprà dicta de ceteris quæ ex putri nascuntur. Respondeo, probabilius multo esse, non produci nisi per coitum. Quòd si aliquando in vno casu rarò ex putri producantur, quia tamen sunt species in se perfectæ, ideò hodie actu à Deo producta sunt; superiùs autem solùm locuti sumus de his quæ & gignuntur ex putri, & sunt imperfecta animalia, vt pulices, scarabei, &c. Sub nomine iumenti intelliguntur quæ ad vsum humanum ab hominibus domantur; vt boues, equi, asini, cameli, etiam elephanti: sub bestijs verò feræ omnes: circa quarum productionem nihil amplius occurrit dicendum.

Reptilia terræ sunt animalia in se perfecta.

Quid iumentum.

Quid bestia.

SECTIO TERTIA.

Primum incidens dubium, cur Deus dicatur quieuisse die septimo.

QVIA in hominis creatione diutiùs hæsuri sumus, & propriam de eo instituturi disputationem, priùs duo hîc expediemus dubia, etiamsi anticipata videantur. Primum est, cur Deus dicatur quieuisse, & compleuisse opus suum die septimo. Secundum, quomodo in fine mundi machina hæc dissoluenda dicatur. De primo in hac sectione, in sequenti de secundo. Circa primum difficultas inde desumitur; quod qui hodie v.g. dicitur complere opus suum, hodie sine dubio aliquid circa illud fecit; alioquin non illud hodie compleuisset, sed heri, quando vltimam manum apposuit: insinuatur autem in ipso capite, Deum omnino eo die septimo nihil fecisse. Secundò insurgit difficultas ex eo, quòd Deus eodem modo conseruat post sextum diem totam mundi machinam, quo anteà eam produxerat, ergo non cessauit ab vniuerso opere quod patrarat. 17

Prima difficultas.

Secunda.

In hac re primò dicendum est contra Catherinum in Gen. apud Suar. cap. 11. num. 1. nihil Deum de nouo die septimo produxisse, quod esset velut complementum operis. ita videtur manifestè inferri ex eo loco Scripturæ, estque communis sensus Patrum & Theologorum; & ex Paulo ad Heb. 4. aliisve locis, quæ Sabbati requiem persuadent, eò quòd Deus in eo omnino requieuit, colligitur apertè. Solus Hiero- 18

Deus septimo die nihil planè produxit.

Hieronymus in Quæstionibus Hebraicis, declarans illud verbum *Compleuit*, videtur fauere Catharini sententiæ; verùm ibi se non declarat, an loquatur de productione nouâ, an de conseruatione antiquorum.

Deus compleuit opus die septimo extrinsecè.

Secundò dicendum, Deum die septimo compleuisse quasi extrinsecè opus suum, cessando tunc ab vlteriori nouâ productione: nam in ordine ad homines non priùs aliquis notat alium compleuisse, quàm cùm videt illum iam ampliùs nihil addere; vnde in ipsâ cessatione, vel saltem ex illâ infert complementum; nisi velimus etiam dicere, Deum ideò compleuisse opus die septimo, quia illo die ipsum approbauit, eique benedixit.

Quo sensu Deus quieuerit.

Tertiò dicendum; requiem illam, de quâ ibi textus, non esse requiem à defatigatione: tum quia Deus non defatigatur vllo modo producendo; tum quia si defatigaretur, certè non requieuisset eo die septimo; nam eodem modo debuit posteà, & eâdem fortè actione, omnia
19 conseruare, quâ illa produxit: vnde non aliud denotat *tò quieuisse*, quàm, nullum planè nouum genus aut speciem rerum per se efficiendo produxisse. Dico *nouum genus aut speciem*, quia indiuidua animarum rationalium, irrationalium & similium passim efficit. Dixi etiam *per se* propter animalia illa & herbas, quæ ex putri nascuntur, & non erant eo die producta actu, sed solùm in virtute, vt dictum est suprà.

Quare Deus diei septimo benedixerit.

Quartò dicendum, ideò Deum benedixisse diei septimo, non quia tunc posuerit homini præceptum sanctificandi eum diem, vacandique specialiter cultui Dei: non enim est in Scripturâ vllum fundamentum pro tali præcepto, non solùm in statu innocentiæ ante peccatum, sed nec posteà, vsque ad tempus legis scriptæ. Nec item benè dicitur præcisè, eò quòd cessauerit à non producendis nouis entibus: nam ea cessatio vt talis, cùm sit carentia, non videtur digna laude. Benedixit ergo diei illi, & quia in eo incepit mundum conseruare ex decreto stabili, & fixo; & ex eodem dedit concursum suum caussis omnibus secundis vt operarentur: item benedixit
20 ac sanctificauit, pro eo quòd iam destinata esset ea dies, vt in lege scriptâ sancta esset, & ad ipsius cultum dedicanda.

SECTIO QVARTA.

Quid de secundo dubio circa destructionem mundi.

Mutatio futura est in cælis & elementis in fine mundi.

MAIOR est in hoc puncto difficultas; certum tamen videtur, aliquam futuram in cælis & elementis mutationem. ita fatentur omnes Scholastici, Molina hîc disp. 3. Tannerus quæst. 4. dub. 5. apud quos ceteros videre licebit. Stant etiam pro eâ multi ex Patribus apud eosdem; & ex Scripturâ valdè confirmatur: nam D. Petrus Epist. 2. cap. vltimo videtur id denotare: *Cæli qui nunc sunt & terra eodem verbo repositi sunt, igni reseruati in diem iudicij & perditionis.* & infrà: *Adueniet dies Domini vt fur: in quo cæli magno impetu transient, elementa verò calore soluentur, terra autem & quæ in eâ sunt opera exurentur.* & infrà: *Cæli ardentes soluentur, & elementa ignis ardore tabescent; nouos verò cælos & nouam terram exspectamus.* item Isaiæ 51. *Cæli sicut fumus liquescent, & terra sicut vestimentum atteretur.* & cap. 65. *Ecce ego creo cælos nouos & terram nouam.* & cap. 30. dixerat: *Erit lux lunæ sicut lux solis, & lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum.* & in Psalmo 101. *Initio tu Domine terram fundasti; & opera manuum tuarum sunt cæli: ipsi peribunt, tu autem permanes; & omnes sicut vestimentum veterascent: & sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur.* & Apocal. 21. *Vidi cælum nouum*, &c. Circa quæ duæ sunt difficultates. Prima, an nomine cælorum hîc significentur etiamætherei & empyreum. Secunda, an sit futura destructio substantialis, an verò tantùm accidentalis. 21

SVBSECTIO PRIMA.

Respondetur primæ difficultati.

CIRCA primam difficultatem Augustinus 20. de Ciuitate Dei cap. 24. solos aëreos cælos & elementa putat renouanda. Contrariam tamen sententiam, scilicet eo Petri loco, etiam comprehendi æthereos, docent Molina suprà, Tannerus, & alij. Quæ explicatio etiam à nobis tenenda est vt probabilior. Primò: nam cùm cæli ponantur in plurali, videtur significatio eorum esse vniuersalis, & vt minimum duos comprehendere cælos: atqui aëreum non est nisi vnicum, ergo includuntur alij etiam ætherei. Secundò idem vrgeo ampliùs: nam cælos distinxit D. Petrus ab elementis illis verbis, *Cæli magno impetu transient, elementa verò calore soluentur*: atqui cælum aëreum est elementum aëris, ergo illud non intelligitur primis verbis, sed secundis; ergo primis significantur cæli æther ei. Respondebis, Etiam postquam dixerat, *Elementa calore soluentur*, nominauit *terram*, quæ sine dubio elementum est; ergo etiam possum dicere, ipsum cælum aëreum bis significasse. Sed contrà, quia terra repetitur bis non propter se, sed ne quis putaret, ea omnia quæ in terrâ sunt permansura; vnde additur, & quæ in eâ sunt opera exurentur. Secundò, si nomine cæli aër solus fuisset intellectus, tunc *tò elementa* non significaret nisi aquam solam, nam terra posteà ponitur; ignis autem non videtur calore soluendus, cùm potiùs ipse sit soluturus omnia. Atqui absurdum est dicere, ibi solam intelligi aquam, cùm elementa in plurali ponantur, ergo & aër includitur: vnde ex eo quòd posteà terram posuerit, magis suadetur nomine *cæli* non aërem, sed æthera significasse, nomine verò *elementa* aquam & aërem. 22

Cæli nomine etiam æetherei comprehenduntur. *Probatur Primò.* *Secundò.* *Responsio reijcitur.* *Reijcitur Secundò.*

Tertiò idem suadeo, quia cùm Isaias ad lumen & solem recurrat, & in eis maiorem multò lucem futuram dicat, clarè ostendit, nomine cælorum, quos immediatè ante nominarat, intelligere non aërem, sed æthera. Quartò, Ioannes Apocal. 21. ait: *Primum enim cælum & prima terra abijt.* quibus verbis alludit ad illud *cælum & terram*, quæ primo Genesis dicuntur à Deo facta: atqui ibi nomine cæli non solus aër, sed maximè æther intelligitur; ergo de eis etiam debet intelligi, quod sint mutandi.

Probatur Tertiò. *Quartò.*

Verùm

Obiectio Prima:

Verùm hinc obijcies Primò, Ergo etiam cælum empyreum debebit alterari; nam & illud maximè comprehenditur nomine cæli: imò Molina & alij solùm illud illis verbis Genesis intellexerunt, *In principio creauit Deus cælum & terram.* Atqui absurdum videtur dicere, illud etiam alterandum; ergo discursus factus nihil probat de cælis æthereis. Pater Tannerus, qui indicat non aliam in cælis mutationem futuram, quàm quòd sint iterùm reddendi liquidi seu fluidi, facilè potuisset respondere, etiam in cælo empyreo eam mutationem ex parte futuram; nam admittit hoc fuisse productum liquidum, partem tamen infimam posteà consolidatam die secundâ: posset ergo dicere etiam, eam partem tunc redituram ad mollitiem antiquam.

huic Pater Tannerus facilè posset respondere:

23 Quod enim ad Beatos attinet, non esset periculum, ne caderent; potest enim dici, corpus illud esse grauius quàm sint corpora Beatorum, ideò naturaliter supra illud, etiamsi molle sit, sustentari Beatos, vt ligna in aquis. Secundò dicere posset, Beatos ex dono agilitatis eis datæ non cadere, etiamsi maiorem haberent grauitatem, sicut aues in aëre. Vnde non arbitror hunc auctorem satis consequenter discurrisse, negando cælo empyreo eam recuperationem mollitiei, & illam concedendo reliquis omnibus cælis.

sed inconsequenter discurrit alio modo respondendo.

Sed quidquid de hoc sit, ad obiectionem respondeo, esse rationem, cur non includamus cælum empyreum; in primis, quia de illo vt de sede Dei alibi Scriptura testatur, permansurum in sæculum sæculi, & in æternum. Secundò, S. Petrus apud Clementem cum Simone Mago disputans pulchrè reddidit disparitatem lib. 3. Recogn. nam empyreum est factum, vt in eo specialiter homines beati Deo fruantur; cumque illa beatitudo perpetuùm duratura sit, non fuit expediens, in eo cælo mutationem fieri; at ceteri cæli, elementa, &c. facta sunt propter homines, dum in hac vitâ permanent. Cùm ergo tunc cessatura sit ea vita hominum super terram, debuit etiam meritò in ipsis cælis aliqua fieri mutatio.

Responsio absoluta ad obiectionem factam.

Cur cælum empyreum cum alijs cælis non sit mutandum, disparitatem dedit S. Petrus.

24 *Secunda obiectio.* Secundò obijcies, Ignis non videtur mutandus, quia ipse est, quo cetera comburentur; ergo non omnia elementa transibunt. Respondeo Primò, ex secundâ difficultate peti posse huius solutionem: nam si mutatio non sit nisi accidentalis, tunc facilè etiam eadem esse poterit in ipso igne; consumptis enim omnibus extraneis corporibus, poterit faciliùs recipere puritatem suam naturalem.

Etiam ignis mutabitur accidentaliter.

SVBSECTIO SECVNDA.

Resoluitur secunda difficultas.

P. Molina censet formam substantialem cælorum perituram.

CIRCA secundam difficultatem P. Molina omnino putat substantialem formam cælorum tunc perituram; non quia reputet eam esse naturâ suâ corruptibilem, vt ei nonnulli tribuunt; expresè enim ait supernaturalem futuram eam conflagrationem cæli, eò quòd sit in se incorruptibile naturâ suâ; sed quia Deus diuinitus volet ei materiæ nouam aliam & perfectiorem multò formam tribuere.

Fundamentum illius primum.

Fundamentum Molinæ est, quia cæli, qui de facto sunt, habent totam suam lucem & perfectionem, cuius naturaliter sunt capaces: nihil enim ex his illis Deus denegauit, ergo non poterunt naturaliter esse pulchriores & lucidiores; ergo cùm certum sit, 25 futuros tunc cælos aliquos perfectiores, debebimus dicere, eos futuros specie substantiali diuersos. Secundum fundamentum est, quia id videtur magis conforme Scripturæ, *Creo cælos nouos & terram nouam*, &c. neque in tali productione est vlla repugnantia, ergo dicendum est eam futuram.

Secundum.

PRIMA CONCLVSIO. Ex his testimonijs constat, non ita interitura cælum & terram, vt nulla omnino maneant; siue enim noua substantialiter, siue antiqua renouata manebunt. Ita Isaiæ 65. *Creo cælos nouos & terram nouam.* & Apocal. 21. *Vidi cælum nouum & terram nouam*, &c. & in hoc puncto consentiunt omnes Scholastici, & quoad cælum saltem empyreum propter Beatos; infernum propter damnatos; & Limbum propter decedentes in solo originali. Ex alijs multis locis constat futura perpetua.

Prima conclusio

Aliquid ex cælo & terrâ manebit.

Eamdem conclusionem probat Tannerus ex Eccle. cap. 3. vbi ait Sapiens: *Didici quòd omnia opera Dei perseuerent in æternum.* item ex Paulo ad Rom. 8. vbi Apostolus ait, omnem creaturam ingemiscere & expectare anxiè quodammodò sui renouationem. Verùm hæc loca vel nimium probant, vel nihil: nam in primis nomine operum Dei etiam intelliguntur à Iesu Sirach animalia, aues, &c. nec enim ibi fecit distinctionem inter hæc & elementa; atqui animalia & aues non manebunt post diem iudicij: neque id est contra ea loca; ergo neque esset idem dicere de cælo & terrâ. 26

Tannerus non probat conclusionem efficaciter.

Secundò, cùm in hac conclusione non negetur mutatio substantialis formæ terræ & cæli; de hoc enim in secundâ conclusione agetur; malè adducuntur loca, quæ probant nec substantialiter ea opera destruenda. Nam certè nomine operum Dei non solam materiam primam intellexit Sirach, cùm dixit opera Dei perseuerare, ergo intellexit etiam formas terræ & cæli: atqui etiamsi aliæ loco harum producantur specie perfectiores, non propterea istæ perseuerant in æternum; ergo ea loca nihil probant de perpetuitate post diem iudicij. Respondetur ergo, vel locum Eccle. solùm intelligi de perseuerantiâ vsque ad finem mundi; vel nisi ab ipso Deo destruantur: nam cùm ibi dicat, *Didici quod perseuerent*, videtur quasi de scientiâ experimentali locutus. ac si diceret: Notaui cælum, solem, terram, de quibus antiqui scriptores, &c. adhuc manere, & nos non posse eis addere quidquam. per quod nihil dicit, quid futurum post diem iudicij. Secundò, & fortè in idem recidit, solùm denotat, ea opera in specie suâ permanere posse in æternum, nisi Deus velit ea destruere; an autem voliturus sit post diem iudicij, nihil ibi definit.

Respondetur ad testimonia à Tannero allata.

Ad Paulum verò dico, gemitum illum creaturæ esse quid allegoricum: quid enim materiæ primæ maris cum glorificatione Beatorum? maximè cùm ex veris Philosophiæ principijs naturalis appetitus non sit ad rem naturaliter impossibilem; qualis est glorificatio hominum; 27 appetitu autem elicitæ res inanimatæ nihil desiderant; vnde mihi, etiamsi fortè non ita sit, recepta ea expositio (quæ tamen satis est communis) magis placet: quæ per omnem creaturam homi-

D. Paulus aiens creaturam gemere, loquitur allegoricè.

Omnis creatura est homo.

hominem intelligit, iuxta illud Christi Marci vltimo, *Prædicate Euangelium omni creaturæ*, &c. de quo videri possunt Cornelius & Iustinus, qui pro nostrâ explicatione multos citant, etiamsi ipsi contrarium sequantur: omissâ ergo probatione nostræ conclusionis ex his locis; ea quæ supra diximus pro illâ sufficiant.

Sententia P. Molinæ superior probabilis:

CONCLVSIO SECVNDA. Valdè probabilis est sententia Patris Molinæ, quòd ea mutatio sit futura substantialis; nam id videntur indicare verba Scripturæ: licet enim non omnino expressè substantialem mutationem dicant, certè nouum cælum, noua terra, & *primum cælum & prima terra abyt*, plus innuere videtur quàm mutationem accidentalem.

ratio tamen illius non probatur.

Argumentum tamen Patris Molinæ non mihi placet: nam cælum potest habere maiorem lucem, etiamsi illam non exigat naturaliter: non enim omnia accidentia perficientia, quorum est capax aliquod subiectum, continuò illi debentur; vt in luce aëris patet: cur ergo non poterit Deus cælo dare maiorem lucem, & splendorem, quàm iam habeat, etiamsi non mutet illud substantialiter?

28 *Probabilius cælos mutandos tantùm accidentaliter.*

CONCLVSIO TERTIA. Propter communem auctoritatem videtur probabilior sententia docens, eam mutationem non futuram substantialem, sed accidentalem. ita expressè Hieronymus apud ipsum Molinam: Oecumenius apud eumdem pulchrè declarat id exemplo artificis liquantis aurum aut argentum, non vt illud destruat, sed vt purius pulchriusque reddat. pro eâ sententiâ stat etiam D. Thomas, Augustinus, Gennadius, Suarius, Pererius, & alij, quos refert & sequitur Tannerus num. 5. Probatur Primò Scripturæ testimonijs, quæ meritò opponi possunt prioribus allatis pro sententiâ Molinæ: nam Psalm. 148. de cælis dicitur: *Statuit ea in æternum, & in sæculum sæculi: præceptum posuit, & non præteribit.* item Psalm. 101. solùm innuitur accidentalis mutatio, *Et sicut opertorium mutabis eos.*

Probationes Tanneri repudiantur.

Pro eâdem conclusione adducit Tannerus quoad terram locum Eccle. 3. & ad Rom. 8. quibus iam respondi, abundè ostendens eis nec primam nec secundam conclusionem benè probari. Rationem etiam adducit idem Tannerus, ex eo quòd vix videatur, quomodo possit mundus hic alius in substantiâ fieri. Verùm huic rationi in promptu est solutio, posse scilicet aliam formam terræ specie diuersam, aliam cælorum, aëris, &c. quæ sine dubio diuinitus non repugnant in eâ materiâ, produci.

Probatur meliùs.

Meliùs ergo probari potest, quia ea productio substantialis est valdè miraculosa, maximè in cælis; qui sunt naturâ suâ incorruptibiles, vt & ipse Molina fatetur: aliunde verò videtur non posse honestus finis assignari, aut necessitas eius productionis, ergo non est admittenda.

29 *Substantialis mutatio cælorum & terræ sine necessitate & fine adstrueretur.*

Nam quoad damnatos, non est, cur pro eis noua & perfectior terra aut aër producatur, nec propter eos qui in Limbo sunt: nam vel illi non habebunt vllam materialem recreationem; vel sufficiet hic mundus paulò magis illustratus & ornatus: pro Beatis etiam non est necessum, quia suam sedem in cælo sunt habituri: & si beatitudinem accidentalem ex obiectis creatis volumus illis addere, sufficit, si antiqua elementa & cæli longè sint ornatiora quàm iam. Confirmaret fortè id quis, quia loca Scripturæ, quæ eam mutationem denotant, cùm vniuersaliter loquantur, & eo ipso includant ignem inferni, in quo non est futura mutatio substantialis; eo ipso videntur non accipienda in omni rigore, sed pro solâ mutatione accidentali.

Infernus nullā tunc patietur mutationem.

Hanc tamen confirmationem ego omitto, quia etiam posset retorqueri eodem modo contra mutationem accidentalem in melius; quia neque hæc mutatio futura est in inferno: omnes ergo debemus excipere infernum, quia in eo, nisi fortè in peius, vt grauiùs tunc in animo & corpore torqueantur damnati, nulla erit mutatio.

SVBSECTIO TERTIA.

Respondetur his quæ resolutioni præcedenti aduersantur; & magis declaratur, qualis sit futura ea mutatio.

RESPONDENDO testimonijs pro Molinâ allatis clariùs constabit, sine necessitate poni 30
eam substantialem mutationem.

Responsio P. Tanneri non satisfacit.

Pater Tannerus vno verbo respondet, communem esse modum loquendi, *Perit nix, grando, glacies*, etiamsi non sit destructa forma substantialis; ergo similiter in cælo & terrâ erit id verum sine mutatione substantiali. Hæc tamen instantia meo iudicio parum nos iuuat:

Ratio à priori.

nam quando nomina sunt significantia concretum accidentale, aut artificiale, vt *domus, grando, nix*, sine dubio tunc rectè sub eis nominibus dicitur res perire, etiamsi substantialiter non pereat; dummodò forma accidentalis aut artificialis, à quâ prouenit talis denominatio, pereat; quod & suprà puto me ad aliud propositum notasse: vnde rectissimè dicitur, *Domus peryt*, eo ipso quòd diruta sit, etiamsi omnes lapides & ligna in substantiâ permaneant: at quando nomen est substantiale, vt homo, terra, aqua; significant enim directè substantiam; tunc si dicatur, *Peryt homo*, non significatur nisi destructio substantialis.

Tanneri argumentum conuertitur contra nos & ipsum.

Imò ex eâ instantiâ Tanneri argumentari quis posset pro se & Molinâ hoc modo: Vt dicatur perire nix, debet perire forma, quâ in ratione niuis constituitur; ergo, vt dicatur perire aqua, debet perire forma, quâ in ratione aquæ constituitur: atqui hæc est substantialis, ergo debet perire aliquid substantiale. Vides ergo argumentum Tanneri potiùs esse contra ipsum & nos, quàm pro nobis.

31 *Respondetur meliùs. Scriptura passim rem accidentaliter mutatam vocat nouam.*

Aliter ergo respondendum, in phrasi Scripturæ sæpè vocari nouam rem, nouum v. g. hominem & antiquum perire per solam mutationem accidentalem; vt cùm ex peccatore fit iustus: sic etiam vulgariter dicimus de eo, qui mores mutauit, Iam est alius homo. *Viuo autem iam non ego; viuit verò in me Christus*, aiebat Paulus de se Galat. 2. in hoc ergo sensu dicuntur cæli antiqui abijsse, & noui aduenisse, terra noua, &c.

Difficultas vna:

Solùm est difficultas in eo loco, *Cæli igni reseruati sunt, & magno impetu transient:* non enim videtur posse explicari per solam mutationem accidentalem circa maiorem lucem & alia accidentia.

hanc non soluit benè Tannerus.

Tannerus, qui cælos primùm fluidos, posteà propter motus astrorum solidatos dixit, respondere fortè posset, eos iterùm igne liquandos, & in eâ dissolutione consistere transitum

illum

illum cum vehementi impetu: ipse tamen non recurrit ad hanc solutionem, sed dicit ibi solùm intelligi cælos aëreos. Neutram solutionem ergo possum approbare: non primam, quia in lib. de Cælo docui, & suprà iterùm insinuaui, probabilius esse, etiam de facto æthereos cælos esse liquidos; ergo non est, cur tunc dissoluantur de nouo. Nec item secundam solutionem dare possum; quia paulò antè ex eo loco Petri probaui, in ipsis cælis æthereis futuram mutationem; dixi enim eam vocem non solum aërem comprehendere; ergo vel nulla erit mutatio in æthereis, vel illa erit per ignem: nam illi cæli dicuntur à D. Petro igni reseruati. Respondeo ergo, D. Petrum paulò pòst se explicuisse; nam infrà solùm dicit cælos transituros, elementa verò & terram ignis calore soluenda; vbi iam videtur facere distinctionem, vt elementa præcisè dicat comburenda: vnde quando primis verbis dicit, cælos & terram igni repositos esse, pro elementis solis applicanda est vox illa *ignis*; cælis autem mutatio aliqua alia in melius tribuenda. Quando verò dicit, *Cæli ardentes soluentur*, quia non facit iam mentionem de elementis, fortè solùm intelligit aërem, vt dicebat Tannerus; neque id est contra rationem priùs à nobis datam: nam ibi maximè vrsimus primam partem testimonij, vbi præter cælos elementa etiam enumerat. Concluditur autem inde, cælos condistinxisse ab elemento aëris; quod non facit in vltimâ parte testimonij; rectè ergo in hac vltimâ poterit vox *cæli* de cælo aëreo intelligi; licet in primâ testimonij parte debeat de æthereis intelligi. Quòd si alicui hæc explicatio insufficiens & dura videatur, dicere poterit, Deum tunc miraculosè cælum etiam æthereum, iam licet fluidum, igni comburendum traditurum, non vt perdat formam substantialem, sed sic, vt tamquam ferrum ignitum maiorem recipiat splendorem & lucem.

Soluitur melius.

32.

Cælum pro aëre.

Verùm contra hanc mutationem accidentalem in melius replicari potest ex hoc eodem loco: nam Apostolus ibi eam mutationem quasi in terrorem proponit, & in malum quodammodò ipsorum cælorum; id enim denotat verbum *repositi igni*: at si præcisè fiat in melius, ad nobiliores qualitates recipiendas, non erit terrori, nec in malum; ergo debet esse talis mutatio, per quam cæli amittant suas formas, & quæ eo ipso censeatur mala ipsis cælis. Hæc replica mihi maximè facit probabilem sententiam Molinæ. Respondeo tamen, à D. Petro solùm proponi eam mutationem, ad ostendendam hominibus omnipotentiam Dei vimque ignis: licet enim ferrum dissoluatur, vt fiat putius; res tamen illa homini eam consideranti est terribilis, propter vehementiam ignis sufficientis rem tam duram ita immutare. Apostolus ergo, vt homines in illam diem benè disponantur, eam proponit mutationem, ne & ipsi igni simili in inferno tamen perpetuò damnandi tradantur.

Replica ex eodem loco D. Petri.

33

Responsio. D. Petrus hominibus salubrem horrorem inycit.

Rogabis ergo, quæ mutatio erit in elementis, cælo & astris, Respondeo in primis, cælos habituros multò maiorem lucem, probabiliter item, futuros duos aut plures soles, vt totum hemisphærium illuminent. Nisi velimus dicere, lunam mansuram fixam in vno hemisphærio, habituram autem tantam lucem, quantam nunc habet sol; in aliâ verò parte ipsum solem cum luce septuplò maiori, vt locus suprà citatus ex Isaiâ videtur insinuare: nouos enim soles producere non videtur adeò necessarium. Planetas verò & stellas quia non videntur nisi propter influentias in homines creatæ, putat Tannerus probabile esse omnino perituras; ego tamen stellas non arbitror omnes propter solas influentias factas esse, sed propter ingentem ornatum cæli, quem suâ varietate & pulchritudine caussant; vnde crediderim, probabilius esse, etiam mansuras; & idem dico de Planetis, habituros tamen talem lucem, vt etiam discerni possint in meridie. Dices, nullus erit qui eos intueatur; ad quid ergo Planetæ ad quid sol? Respondeo Primò, vt Deus in eorum conseruatione & productione exerceat suam omnipotentiam; vt inde ipse earum creaturarum pulchritudinem intuendo voluptatem capiat, eo modo quo ex actibus bonis nostris vt existentibus delectatur; & quò diutiùs durant, eò magis ijsdem delectatur. Secundò, vt ipsi etiam Beati, vel si è cælo ad terras excurrere velint, vel inde ex ipso cælo, Deo eorum visum miraculosè confortante, intueri possint totam eam orbis pulchritudinem. hæc quoad cælos.

Astra quomodo mutanda in fine mundi.

34

Stellæ & Planetæ manebunt, lucebuntq; in meridie. Cui bono mansura sint astra.

Quoad aërem verò, dicimus futurum purissimum ab omni extraneo corpore, temperatissimum, lucidissimú; aquam eodem modo putam, diaphanam, lucidam; terram etiam purissimam; eaque elementa suum antiquum situm retentura, opinatur P. Tannerus, vt terra sit perfectè rotunda, & supra totam eam aqua, ac tandem supra aër; vnde deducitur, omnia, alia mixta, aues, pisces, animantia omnia, plantas, herbas penitus cessatura. nam si aqua est super terram, non poterunt herbæ ac animalia, exceptis piscibus, conseruari. At neque hi permanebunt, quia, iuxta communem sententiam, non erunt ampliùs generationes & corruptiones substantiales: ponere autem aliquot animantia immortalia, quæ sine cibo & potu, sine nutritione, excrementis, &c. in perpetuum durent, est valdè absurdum. & quoad hoc de animalibus acquiesco P. Tannero.

Aër quomodo mutandus; aqua; terra.

Generationes animantium cessabunt.

35

Quoad herbas autem & flores maior est difficultas, quia sine tanto inconuenienti posset concedi illis perpetuitas; & illa videntur ad perfectionem & ornatum terræ summoperè conducere, non minùs quàm sol, luna & stellæ in cælo: nec desunt, qui putent, pro his, qui cum solo originali decesserunt, relinquendam terram discoopertam ab aquis, pulcherrimis floribus plantisque ornatam, vt in eâ naturalem ac suauem vitam ducere queant. Horum doctrinam impugnat Tannerus ex loco D. Petri suprà citato, *Terra autem & quæ in eâ sunt exurentur.* Verùm locus hic vel nimium vel nihil probat; quia eodem modo loquitur Petrus de terrâ ac de operibus illius; ergo vel terra etiam peritura est, quod ab ipso negatur; vel non sunt perituræ plantæ, flores, &c. Ideò absolutè in hoc puncto non putarem veram esse Tanneri sententiam, sed cum Suario, disputatione & sect. vltimâ de peccatis, & alijs multis, crediderim, infantes in terrâ posteà humano modo sine passionibus, tentationibus molestiisve vitam suo modo beatam acturos. de quo redibit nobis sermo, Deo dante, dum de originali disputandum erit.

Quid circa plantas sit futurum.

Sententia Tanneri improbatur.

Infantes à peccato originali non abluti terram deputatam incolent suo modo beati.

DISPV-

DISPVTATIO TRIGESIMAQVARTA.

De formatione corporum Adami & Heuæ.



1 SPLENDIDISSIMVM ac pulcherrimum totius orbis palatium tanto sex dierum labore ac diligentiâ constructum, tantâ sapientiâ dispositum & ornatum, copiosâ pariter ac pretiosâ supellectili ditatum, ceterisque rebus omnibus ad vsum & voluptatem necessariis instructum ac refertum, Deus vni tradidit homini, totius naturæ corporeæ & fini, & vertici, & domino, & imperatori, vt præesset piscibus maris, volatilibus cæli, & bestiis terræ. De eo fusiorem instituere oportet disputationem, quia plura de solo illo quæri possunt, quàm de ceteris simul sumptis; ea tamen quæ vel libros de Animâ, vel alias Theologicas disputationes concernunt, in suum remittemus locum, cetera tantùm discussuri.

Homo omnibus Dei operibus præfectus.

SECTIO PRIMA.

De productione corporis Adami.

HOMINEM non priùs fuisse productum abstractum ab omnibus indiuiduis, cùm talis homo prorsus repugnet, vt in Philosophiâ dictum est, suppono contra aliquos apud Suarium lib. 3. cap. 1. Creatus ergo est primò & immediatè in indiuiduo Adamus, posteà Heua, non quidem per creationem propriam corporis: ex ipsâ enim Scripturâ constat, Adamum de limo terræ iam priùs creatæ productum; de limo, inquam, non de sicco puluere, sed admixto aquæ humore, vt vox ipsa *limus* significat, & notauit Augustinus lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 24. Ideò Isaias cap. 64. dixit: *Pater noster es tu, nos verò lutum.*

Homo in communi repugnat.

Homo in indiuiduo conditus.

SVBSECTIO PRIMA.

Expediuntur duo prima dubia.

CIRCA hanc autem formationem occurrunt duo breuiter explicanda. Primum, ex quâ parte terræ limus acceptus fuerit. Aliqui censent, ex omnibus quatuor orbis partibus eum esse sumptum, adduntque id denotari per quatuor litteras nominis Adam. Vide Suarium suprà num. 3.

2 Ego hanc sententiam sic reijcio, quia vel dicunt, ex Africâ, Asiâ, Americâ & Europâ eam terram sumptam esse, & id planè est ridiculum. Vt quid enim Deus tantum miraculum tunc effecisset, è tam distantibus locis terram illam illuc asportando? Numquid, si id non fuisset factum, non potuisset Adam esse dominus omnium partium orbis? aut quid ex eâ denominatione extrinsecâ, quòd terra illa fuisset in Americâ, intrinsecum acquisiuisset Adamus? Quòd si ad has quatuor partes non recurrant, non est assignabile spatium, vnde debuerit Deus eam terram accipere ad id designandum: nam intra Asiam v.g. nulla pars est determinatè, quæ in se sit Oriens aut Occidens, sed respectiuè ad aliam dicitur talis: si autem ad ipsum respectum attendatur, intra sex pedes in latum & longum intra vnum palmum possumus designare quatuor eas partes, Orientis, Occidentis, Meridiei & Septemtrionis.

Terra pro corpore Adami non fuit ex quatuor mundi partibus sumpta.

Difficulter assignari potest spatium, vnde Deus ex quatuor terræ partibus acceperit limum.

3 Denique ea sententia nullum penitus videtur habere fundamentum, nec in Scripturâ leuiter insinuatur; illud autem de nomine *Adam* non est ad rem, quia S. Hieronymus ait expressè non significari aliud eâ voce quàm hominem. Vbi obiter aduerte, à Iosepho lib. 1. Antiquit. cap. 2. doceri eam vocem significare rufum; vnde infert, ex terrâ rufâ Deum illum creasse.

Et caret ea sententia omni fundamento Scripturæ.

Sed, quidquid sit de significatione; ipse enim, vt benè versatus in eâ linguâ, potuit fortè meliùs id scire; certè inde sine fundamento infert, ex terrâ rufâ Adamum creatum: nam neque terra naturâ suâ rufa est, nec in Scripturâ id vel apparenter docetur. Concludo ergo istud primum punctum, asserens Deum accepisse terram vicinam loco illi, vbi Adam creatus est.

Iosephus ex nomine Adam non benè infert hominem creatum ex terrâ rufâ.

Secundum hîc occurrens dubium est, an Deus immediatè formauerit Adami corpus, an Angelorum ministerio. Philo lib. de Opificio mundi putat Deum illis verbis, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, ad Angelos fuisse locutum, eosque fuisse cooperatores Dei in dispositione corporis: quam sententiam vt erroneam reijcit Suarez num. 4. ex Augustino, Epiphanio, Chrysostomo & aliis.

An Angeli formarint corpus Adami.

Ego tamen in hoc puncto duo crederem distinguenda. Primum, vt sensus illius sit, hominem esse factum ad imaginem Angelorum; & ad eos dictum *Faciamus*. & in hoc sensu non dubito sententiam illam esse erroneam, quia in Scripturâ ad solius Dei imaginem dicitur homo factus; & quia ea verba, *Faciamus hominem*, &c. ad personas alias Trinitatis æqualem habentes potestatem dicta intelliguntur à sanctis Patribus, non ad creaturam vllam, quæ à Deo infinitè distat. Secundum verò, quod in eâ sententiâ includitur, est, Deum vsum ministerio Angelorum, non vt sibi æqualium, aut vt eis indigentem, sed quia per delegatos & ministros suos id facere voluit: & hanc partem ego sanè non video cur debeamus vt erroneam damnare. Quòd enim Suarez vrget dici in Scripturâ, *Deus de terrâ creauit hominem & formauit, igitur Deus ipse hominem de limo produxit*, &c. hæc, inquam, haud ita videntur vrgere; & possunt fortè in ipsum Suarium & multos alios retorqueri facillimè: nam eodem modo dicitur Exodi 32. portasse Moyses duas tabulas inscriptas digito Dei; & tamen ibi ipse & communiter ceteri dicunt, non Deum immediatè, sed per Angelum eam legem scripsisse. Idem est de omnibus locis, vbi Deus dicitur appa-

Erroneum est dicere, hominem factum ad imaginem Angelorum. 4

Non est erroneum dicere, Angelos adhibitos ad formandum hominem.

Ex vi Scripturæ non excluditur ministerium Angelorum in formatione hominis.

apparuisse, dicitur locutus, dicitur vocasse vel Moysem ex rubo, vel Iacob dormientem, &c. in omnibus his locis explicatur id fuisse factum ministerio Angelorum nomine Dei; cur ergo, quæso, ex vi Scripturæ & modi loquendi, etiamsi Deus dicatur formasse corpus Adami ex limo, non poterit intelligi id factum per Angelos nomine Dei? & certè etiam dicitur Deus posuisse Adamum in paradiso; probabilissimum autem est ministerio Angeli alicuius illum adductum
5 aliunde ad paradisum. Dixi *ex vi modi loquendi Scripturæ*; quia si aliunde ex ipso opere ostenditur repugnantia aliqua, in eo quòd fiat ab Angelo, tunc iam hoc erit nouum argumentum contra eam sententiam, non tamen desumptum ex locis Scripturæ; & consequenter non erit erronea aut improbabilis. Quidquid tamen sit de censurâ, omnino iudico, Deum non vsum ministerio angelico in eâ formatione, sed immediatè per se id præstitisse. ita enim communior docet sententia, vt videre est apud P. Suarium suprà. & ratio etiam quodammodò suffragatur: nam Angeli naturâ suâ (vt ex dictis suo loco suppono) non habent aliam virtutem operandi ad extrà nisi motum localem; calorem autem aut frigus accidentiáque cetera, quibus humanum corpus disponitur, non possunt producere; dicere autem, eos diuinitus fuisse eleuatos vt instrumentum ad eam productionem, est ponere vnum summum miraculum sine necessitate, maximè cùm Scriptura de solo Deo loquatur. Quod autem suprà attuli de apparitionibus diuinis in meâ sententiâ non habet difficultatem, quia ego concessi, verè ibi Deum apparuisse immediatè. Secundò, quia ibi Angeli per solum motum localem disponere poterant ea corpora quæ apparebant; vnde, accedente multorum Patrum explicatione, rectè illis tribui potest ea formatio. In præsenti autem & operis difficultas & sensus Patrum contrarium suadent, ergo non est eis ea actiuitas concedenda.

Angeli non formarunt corpus Adami.

Ratio suffragatur.

Cur in aliis apparitionibus Angelis conceditur formatio corporum, hic verò soli Deo tribui debeat.

6 Dices, Saltem potuerunt Angeli per motum localem ex limo formare vnam quasi statuam eiusdem magnitudinis & cum totâ varietate membrorum, ad eum modum quo in statuâ marmoreâ v.g. esse possunt; & in eam sic dispositam Deus posteà producere accidentia omnia, quibus illa statua reddetur corpus humanum. Respondeo, sine dubio ita potuisse fieri; an verò factum sit, valdè esse dubium: qui tamen id diceret, haud facilè reijci posset. quod ex dicendis ampliùs intelligetur.

Obiectio non improbabilis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reliqua dubia expedita.

Tertium ergo dubium sit, an tota organizatio corporis facta sit vnico instanti, an verò in tempore. Non video quid possit pro hac quæstione in vnam aut alteram partem adduci. Nonnemo obijcit pro affirmante, factam in instanti, Damascenum & Nyssenum, docentes, non priùs creatum corpus quàm animam Adami, neque è contrario. Secundò argumentatur ex eo loco, *Formauit Deus hominem de limo terræ*, vbi putat duo innui; & quòd homo sine vllâ morâ formatus sit ex limo terræ; & quòd simul formatum fuerit corpus, & homo productus. Tertiò, quòd si paulatim fuisset organizatum corpus, fuisset priùs sub formâ vegetatiuâ, deinceps sensitiuâ, ac tandem sub rationali.

An corpus formatum in instanti.

Rationes pro affirmatiuâ sententiâ.

Hæc tamen omnia meo iudicio parum premunt. Primum, quia Patres illi solùm loquuntur de formatione perfectâ corporis; ita vt verum non fuerit, priùs corpus omnino & perfectè formatum quàm animatum; per hoc autem nec apparenter negant, non priùs fuisse inceptum formari, quàm animaretur. quod euidenter ostendo ex his quæ de facto contingunt: nam etiam de nobis omnibus verissimè dicitur, Non fuit priùs corpus nostrum simpliciter formatum quàm informatum animâ rationali; & tamen, quis inde potuit inferre, nostra corpora in instanti fuisse formata? Et hinc etiam respondetur ad locum Scripturæ: non enim video, quomodo aduersarius, ex eo quòd dicatur *homo formatus de limo*, probet significari ibi duo ea quæ ipse ponit; scilicet & sine morulâ fuisse organizatam materiam, & in eodem instanti totam organizationem & informationem animæ contigisse. Nónne verissimè dicitur, Ex ligno formauit artifex statuam hanc; quis inde infert, ergo in instanti? Secundò magis ad rem, dicimus verissimè, *Homo formatus est ex semine virili*; & quoad hoc, etiamsi ea propositio poneretur per verbum actiuum, & diceremus, *Deus ex semine virili formauit hominem in vtero materno*; non possemus vllo penitus modo quidquam inferre de vnico solo instanti in eâ productione. Tertium autem argumentum minùs vrget; quia nec in nobis, etiamsi organizatio fiat successiuè, priùs materia informatur animâ vegetatiuâ aut sensitiuâ, & deinde rationali, sed immediatè & primò rationalem suscipit. de quo suo loco. nullum ergo ex eis argumentis vrget pro eâ sententiâ.

Soluuntur hæ rationes.

7 *Patres non negant corpus priùs inceptum formari quàm animari.*

Respondetur ad locum Scripturæ.

Pro contrariâ etiam vix potest efficax aliquid afferri: nam licet pro eâ citetur Chrysostomus homil. 12. in Gen. sola illius auctoritas non videtur sufficere, maximè cùm insinuet, etiam priùs tempore fuisse organizatum corpus. quod sine dubio admitti non potest; nam cùm primùm perfecta datur organizatio, datur etiam informatio. Meliùs vrgetur ex Augustino libro 13. de Ciuitate Dei cap. 24. vbi benè ponderauit priùs faciem hominis esse formatam, quàm Deus illi inspirauerit vitam. sic enim verba Genesis sonant: *Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.* Quod ampliùs vrgetur, quia si totum corpus in eodem instanti fuisset dispositum, & informatum animâ, non magis dici posset inspirasse in faciem quàm in cor, &c. debuit esse ergo aliqua exterior actio quâ Deus quasi materialiter se ostenderet, ac si per faciem & os illi immitteret animam; & consequenter debuit priùs tempore esse ea formatio faciei. 8

Rationes pro negatiuâ etiam non conuincunt.

Neque hoc tamen simpliciter vrget, quia ad eam actionem sufficit, si priùs naturâ supponatur formatio faciei: sic enim rectè dicitur, Deum in corpus vltimò dispositum infudisse animam; quo non denotatur, vltimam dispositionem præire tempore eam infusionem. Cur autem magis in faciem inspirauerit, pendet ex voluntate illius: corpore enim priùs naturâ disposi-

Non vrget efficaciter argumentum ex Augustino. Solius Dei voluntatis fuit, inspirare in faciem hominis spiraculum vitæ.

to,

9 ro, potuit Deus signum illud ostendere vel versus faciem vel versus pectus, &c. Neque necessum est ibi concipere motum localem, qui in instanti fieri non potest, & videtur denotari per illud verbum *inspirauit*; quia etsi fuerit ibi signum illud externum, quod in instanti fieri non potest, non est necessum dicere, animam primò infusam in fine motus eius, seu inspirationis, sed in primo instanti productam & vnitam, antequam breuissima illa inspiratio cessaret.

Ratio alia pro negatiuâ soluitur. Potest etiam vlteriùs ratione pro eâ sententiâ obijci, quia non videtur in instanti posse fieri ea organizatio: debuit enim per motum localem materia applicari, & vacuitates relinquere intus in pectore pro aëre & respiratione; ad quod necessum fuit inde limum accipere, & aërem illuc pellere, ergo. Respondeo tamen, facillimè hæc intelligi sine motu locali, duobus modis. *Duo modi explicandi organizationem corporis sine motu locali.* Primo, quia licet materia fuerit distans, potuit Deus, non ferendo illam per medium, dare illi immediatè vbicationem in vnico instanti, vbicumque ei placuisset. Secundo, quia cùm in terrâ esset limus sufficiens ad totam magnitudinem hominis, necessarium non fuit aliunde per motum localem, aut per nouam vbicationem, in distanti dare nouum locum materiæ; sed in eâ magnitudine, vt sic dicam, intra ipsam terram infundere in limum dispositiones humanas, relinquendo alias partes superfluas sine dispositionibus eis; vel eas vertendo in aërem intra pectus, vel in humorem aqueum per corpus & raritatem necessariam pro

10 corpore humano: ei autem corpori sic formato potuit infundere animam; eo autem ipso, ac si ex aquâ exiisset, surrexit viuum è terrâ. Vel denique potest dici, ante inceptam formationem, totam materiam necessariam in formam statuæ humanæ compositam: quæ compositio non posset propriè dici organizatio, sed fabricatio statuæ terreæ, etiamsi postea Deus eam conuerteret in carnem, eique infunderet animam.

P. Suarez secundam opinionem ait probabiliorem Philosophicè, primam Theologicè. Ecce quæ pro vtraque parte afferuntur, non multùm vrgent. Suarez probabiliorem Philosophicè censet hanc secundam opinionem, quia sine dubio connaturaliùs & faciliùs intelligitur, quomodo id sit factum cum aliquâ morulâ ex præiacente materiâ quàm in instanti; at Theologicè videtur in priorem inclinare, vt & de formatione Corporis Christi in instanti dicit se docuisse secundo tomo in 3. part. Ego verò, quidquid de Christo sit, in quo multi valdè docent eam formationem corporis instantaneam, in præsenti sanè non video maiorem *Absolutè corpus est formatum per moram aliquam.* anctoritatem pro primâ quàm pro secundâ sententiâ, imò fortè plures sunt pro secundâ, quia Augustinus & Chrysostomus eam defendunt, Abulensis item & alij apud eumdem Suarez ibi; ex alio verò capite manet semper maior claritas in secundâ sententiâ, ergo non est cur eam

11 non defendamus etiam vt Theologicè probabiliorem.

Idem factum in formandis aliorum animalium corporibus. Angeli formarunt massam humanam pro corpore Adami: pro aliis animalibus non. Quòd si obijcias, Ergo etiam in formatione corporum aliorum animantium Deus eam seruauit morulam. Respondeo admissâ sequelâ, in quâ nec leue video inconueniens. Iuxta hanc sententiam dici probabiliter potest, Angelos formasse eam massam in formam statuæ humanæ, & Deum postea accidentia necessaria produxisse.

Quæres tamen hîc, an etiam Angeli in ceterorum animantium corporibus formandis idem munus exercuerint. Respondeo, probabilius esse non exercuisse; quia infinita propè multitudo animantium non ita commodè id patiebatur, & dignitas humani corporis magis videbatur exigere, vt Angeli immediatè circa illud aliquid efficerent. In aliis verò Deus solâ suâ voluntate omnia extrinsecè disposuit.

Obiectio contra conclusiones superiores. Obijcies Primò, Maior homini præstatur honor, si immediatè à Deo solo disponatur eius materia, quàm si Angeli eam disponant; nam tam Angeli quàm Deus solùm efficienter ac extrinsecè concurrunt: dignior autem infinitè est Deus quàm Angeli, ergo, propter maiorem hominis dignitatem, potiùs esset dicendum, Angelos ceterorum animantium corpora formasse, hominis verò solum Deum.

Respondeo Primò rigorosè loquendo, nobilius esse sine dubio à Deo humanum corpus formari, quàm ab Angelis, quia Deus nobilius agens est quam sint Angeli; nihilominùs in ordine ad apprehensionem nostram, quodammodò videri maius, si Angeli id præstent, quia Deum concipimus quasi magis remotè & multò minùs laborantem in opere: solo enim nutu suo res omnes facit, Angeli verò debent vt creatura in eo opere quasi defatigari; & ex hoc capite æstimatur magis, eos in illud opus incubuisse. Secundò respondeo; quòd Deus formet corpus, est quid commune ad omnia alia opera, in quibus Deus vt caussa vniuersalis necessariò concurrit; at Angelos specialiter in homine laborasse, reputatur specialis dignitas hominis, maximè cùm aliunde Deus etiam circa eumdem hominem immediatè concurrit & producendo dispositiones & infundendo animam: meliùs autem quodammodò videtur, vt & Deus & Angeli concurrerint, quàm quòd Deus solus. quæ disparitas sufficiens est pro eâ ratione, quæ à congruentiâ tantùm desumitur, defendendâ; neque in hoc vlla potest esse maioris momenti difficultas. 12 *Quomodo nos apprehendamus maius esse, aliquid fieri per Angelos quàm ab ipso Deo. Responsio alia ad obiectionem. Angelos in homine laborasse, est hominis specialis dignitas.*

Conditum fuit corpus Adæ cum perfectione debitâ animæ rationali. Quartò dubitari potest, an corpus illud fuerit productum cum omni perfectione, ac necessariâ, ac debitâ animæ rationali. Respondeo, si quæstio intelligatur de perfectione, sine quâ naturaliter infundi non potest anima, sine dubio eam præcessisse. Cur enim sine caussâ nouum ibi fingeremus miraculum, vt scilicet anima infunderetur in corpus incapax illius formæ?

Aliter ergo quæstio potest intelligi, vtrùm scilicet habuerit omnia membra & sensus integros; nam sine his potest naturaliter anima esse corpori vnita, vt de facto contingit in multis cæcis, claudis, mancis, &c. Secundò, etiam ad hoc dubium videtur pertinere, an, cùm anima rationalis sit perfectissima inter omnes animas, etiam corpus humanum ita fuerit perfectum, vt ex aliâ longè nobiliori materiâ quàm sint corpora ceterorum animantium compactum fuerit. Respondeo facilè quoad primam partem, corpus Adami omnino fuisse vndequaque perfectum: etenim cæcitas, surditas, ceterique defectus post peccatum primò intrarunt. 13 *Corpus Adami fuit perfectum sine defectu membrorum.*

Quòd

Obiectio. Quòd si obieceris, si Deus non voluisset hominem in iustitiâ originali creare, consequenter potuissent homines etiam non peccando incurrere similes defectus ex naturalium caussarum concursu; ergo ex defectu peccati non infertur *Responsio.* benè ea integritas corporis Adami. Si hoc, inquam, obijcias, occurram facilè: similes enim defectus non contingunt, nisi ex vitio humani seminis aut imperfectione matris, in cuius vtero formatur corpus; hoc autem non potuit in corpore Adami extra omnem vterum formato *Non decebat vt Deus produceret Adamum cum defectibus corporis.* caussa esse talium defectuum; aliunde autem non erat decens, vt Deus, cui nulla deerat materia, nullæ vires, produceret illud corpus surdum aut cæcum. Vnde explodendi sunt illi, qui dicunt, Adam & Heuam ante peccatum fuisse cæcos; quod inde probant, quia post peccatum dicuntur aperti oculi ipsorum: reijciendi, inquam, nam ea verba non de physicâ, vt *Aliquorum cæcitas exploditur.* sic dicam, oculorum illuminatione sunt intelligenda; sed quia, cùm priùs non eos puderet se nudos intueri, ab eo momento puduit. Quòd verò cæcus anteà non fuerit, constat manifestè, quia iam adducta fuere ad ipsum animalia, vt videret ea; & Heua viderat pomum visu delectabile; quomodo ergo hi potuerunt somniare eos caruisse visu ante peccatum?

14 *Corpus Adami non superauit in omnibus alia corpora animalium.* Quoad secundam difficultatem, quæ aliò spectat, dico, sicut anima non in omnibus rebus superat alias animas, v.g. in fortitudine, in agilitate, &c. licet simpliciter sit longè illis perfectior; ita similiter corpus humanum perfectius & pulchrius esse simpliciter omnium animantium corporibus, licet in aliquibus rebus minutioribus ab illis excedatur, & in materiâ primâ sit eiusdem rationis cum illis. Vnde autem immediatè proueniat ille excessus, facilè declaratur; nam ipsamet natura animæ rationalis longè nobilioris exigit nobiliores dispositiones accidentales in eo corpore pro suis operationibus. in quo nihil speciale nunc occurrit dicendum.

SECTIO SECVNDA.

De formatione corporis Heuæ.

Pater Molina disp. 24. & Suarez suprà cap. 2. alijque multi fusè hîc contra Caietanum disputant, eò quòd verba illa Genes. 2. *Immisit Dominus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit vnam de costis eius, & repleuit carnem pro eâ. Et ædificauit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem:* hæc, inquam, verba interpretatus fuerit sensu allegorico, vt Scriptura præcisè denotare voluerit, hominem quasi reddi debiliorem per matrimonium. Pro quâ explicatio- *Rationes Caietani contra formationem Heuæ ex costâ.* ne congessit Caietanus varias rationes, quas fusè prosequuntur & dissoluunt Suarez & Molina. breuissimè eas tangam. Prima, quia aliàs *Prima.* corpus Adami ante vel post formationem fuisset monstrosum; quia vel anteà plures habuis-

15 set costas quàm debuerit, vel pauciores posteà. *Secunda.* Secunda, quia sola vna costa non sufficiebat pro toto Heuæ corpore; ergo aliunde debuit maior pars materiæ accipi, ex terrâ v.g. & inde debuisset dici formata Heua, non ex costâ. *Tertia.* Tertia, quia illud miraculum non est sine caussâ multiplicandum. Quarta, quia Heua cum *Quarta.* Adamo simul creata est, iuxta illud Genes. 1. *Masculum & feminam fecit eos.* Quinta, quia *Quinta.* si ex costâ fuisset Heua formata, id contigisset ibi iuxta Adamum; ergo non potuisset aliunde adduci ad illum. Sexta, quia etiam in eo capite *Sexta.* dicuntur animalia adducta ad Adam, vt videret, an aliquid sibi simile reperiret; quod non potest prout sonat intelligi. quid enim homo quæreret inter bestias sibi simile? Sicut ergo hæc verba non sunt intelligenda in sensu, quem præ se ferunt, sed in alio; cur non idem dicemus de illis quæ veram Heuæ ex Adami costâ formationem significant? Septima, quia τὸ *Hoc* *Septima.* *nunc os ex ossibus meis*, de omnibus vxoribus intelligitur; non potest autem id in sensu materiali explicari; nam aliæ vxores non formantur ex costis maritorum, ergo. Octaua, quia si *Octaua.* Adam verè dormiuit, cur non dicitur expergefactus? Nona, quia etiam maledictio illa ser- *Nona.* pentis debet allegoricè explicari, ergo & hæc historia de creatione Heuæ.

Conclusio tamen certa & de fide est, id reuerà & sine allegoriis contigisse, ita vt Alphonsus à Castro & Prateolus apud Suarez num. 4. dicant, sententiam Caietani esse hæreticam, etsi auctor Catholicus fuerit. Probatur autem Primò, quia ibi ea omnia historicè narrantur; non licet autem historiam in allegorias vertere, alioquin nihil esset in totâ Scripturâ certum. Secundò, Eccli. 17. id clarè asseritur: cùm enim initio capitis dictum esset, *Deus creauit de terrâ hominem*; paulò inferiùs additur, *Creauit ex ipso adiutorium simile sibi.* & 1. Cor. 11. *Non vir ex muliere est, sed mulier ex viro.* Sunt etiam alia loca, quæ solum Adamum creatum ex terrâ fuisse testantur, quibus manifestè reijcitur explicatio Caietani: vt in ipso 2. cap. Gen. *Adæ verò non inueniebatur simile sibi.* &: *Non est bonum esse hominem solum.* quæ omnia ridiculè posita essent, si simul fuissent creati. Accedit denique consensus Patrum: inter quos Hieronymus super Epistolam ad Philem. hæc habet, *Non posse aliquem in Deum credere, nisi credat vera esse quæ scripta sunt.* quæ enumerans ait, *Adam à Deo plasmatum, Heuam ex costâ illius & latere fabricatam*, &c. Vide Suarium eo num. 4. vbi Augustinum, Chrysostomum, Gregorium, Innocentium III. & Concilium Viennense pro eâdem refert. Nec in hac materiâ alia probatio desideratur, quàm, quòd res in se sit possibilis, & Deus ita voluerit. de quâ voluntate euidentissimè ex eis locis Scripturæ constat; mysteria autem, quæ in eâ formatione præfigurata sunt, persequuntur latè Scripturistæ. videantur illi.

16 *Heua formata ex costâ: & contraria sententia hæretica dicitur à quibusdam. Probatur Primò. Secundò. Accedit consensus SS. Patrum.*

Iam ad Caietani obiectiones facilè respondetur. Circa primam dubitari potest, an Adamus habuerit plures costas quàm ceteri homines ante formatam Heuam; an verò posteà cum paucioribus manserit. D. Thomas 1. parte qu. 92. art. 3. dixit, eam costam fuisse in eo superfluam, non monstrosam: sicut in hominibus semen est aliquid superfluum, non tamen monstrosum; quia ordinatur ad generationem indiuidui, ad quam etiam ordinabatur illa costa Adami. Quæ solutio videtur placere Molinæ, estque communis apud multos. Ego quidem primùm censeo, 17 *Respondetur ad primam Caietani obiectionem. Explicatio S. Thomæ non subsistit.*

censeo, exemplum de semine non esse bonum: nam in primis semen est commune omni indiuiduo, vnde est omnibus connaturale; id autem quod connaturale est omni indiuiduo, repugnat in terminis, vt sit monstrosum: cùm potiùs id videatur monstrosum, quod in vno tantùm indiuiduo inuenitur contra exigentiam omnium aliorum. & hoc verum est, siue semen ordinetur ad generationem, siue planè sit inutile excrementum: ob hanc enim rationem cetera excrementa non sunt monstrosa, barba v.g. aut extremi vngues, &c. At costa illa fuit in Adamo solo, ergo debuit esse monstrosa; etiamsi ordinata fuisset ad propagationem generis humani; ergo instantia non videtur bona.

Quod omni indiuiduo est connaturale, non est monstrosum.

Secundò censeo, vix posse hîc esse nisi de nomine quæstionem. Si enim costa fuit vltra numerum, fuit eo ipso extraordinaria; & hoc negari non potest: sicut, si quis vnum aut duos
18 dentes plures habeat quàm alij. Quòd si prætereà contendas, omne id quod extraordinarium est, debere aliquo modo dici monstrosum, negari non poterit, dicendam costam illam monstrosam; addo tamen id non esse absurdum, cùm nullam deformitatem in Adamo caussauerit: imò hinc iudico negandum, iuxta communem modum loquendi, eam debere dici monstrosam, quia cùm non apparuerit foris, nullam penitus caussabat, vt dixi, fœditatem aut deformitatem. Secundò, quia cùm fuisset per se intenta ab auctore, non videtur esse monstrosa. monstrum enim est, quod est præter intentionem agentis. Hæc tamen secunda ratio in modo loquendi non ita mihi placet: nam etiamsi Deus directè & ex intentione vellet facere vnum hominem cum tribus oculis, illum nos diceremus monstrum. Sufficiat ergo prima, ex eo quòd nullam caussauerit deformitatem.

Certo sensu costa Adæ fuit monstrosa.

Responsio alia ad hanc primam obiectionem.

Altera solutio eius primi argumenti, quam Catherinus apud Suarez & Molinam tradidit, nimirum fuisse eam costam vnam ex ordinario numero; Deum autem loco illius aliam de nouo formasse: nam licet dicatur, *Repleuit carnem pro eâ*, intelligi tamen id potest, vt carnem cum costâ addiderit; sicut è contrario, licet præcisè dicatur accepisse costam, accepit
19 tamen simul carnem, iuxta multorum sententiam. Hæc solutio satis clara est, & difficultatem, quoad compositionem Adami, nobilissimè soluit. At si carnem pro carne, & costam pro costâ restituit Dominus, valdè difficile est intelligere, quo sensu dicatur repleuisse carnem pro eâ seu pro costâ: si enim non posuisset pro eâ, sed solùm dixisset, Reddidit illi carnem, posset subintelligi cum costâ; at cùm dicatur caro pro costâ suppleta, explicatio Catherini videtur esse dura, nec iuuatur per solutionem eam, quòd etiam acceperit Deus carnem cum costâ: quia quando dixit, Accepit vnam de costis, non additur vlla particula, per quam excludatur caro, licet non explicetur. At cùm dicitur carnem pro costâ, manifestè innuitur, non costam costæ, & carnem carni suffectam, sed costam loco carnis; ideò hæc secunda solutio mihi nullo modo probatur; sufficiat ergo prima.

Solutio clara est.

Ad secundam obiectionem responsio aliquorum non subsistit.

Ad secundum, aliqui putarunt, per rarefactionem ex solâ eâ costâ Deum formasse corpus Heuæ. Verùm id naturaliter fuit impossibile. Primò, quia debuit habere Heua multas costas æquè densas ac fuerat illa Adami. Secundò, quia tam exigua materia non potuit in tantam magnitudinem rarescere. quod maximè in meâ sententiâ de raritate locum habet: non enim fit raritas nisi per introductionem corpusculorum; vnde sequeretur, fuisse corpora extranea centies fortè plura quàm illam costam, & consequenter fuisse imperfectissimum corpus Heuæ. quod non est concedendum vllo modo.

Alij dicunt, eam materiam replicatam in toto corpore; sed hoc esset perpetuum concedere 20
miraculum sine caussâ, etiamsi posset vtcumque responderi, paulatim per nutritionem receptam nouam materiam sine deperditione antiquæ, vt antiqua cessaret existere in eo loco, vbi noua fuit posita, donec tandem nulla pars esset in duobus locis, sed quælibet suum distinctum occuparet, vt in nobis. At hoc ipsum est durum; ideò faciliùs respondetur, acceptam materiam aliam ex aëre vel ex terrâ, dici tamen ex costâ formatam Heuam; quia ea materia fuit quasi fundamentum operis, & cui altera accessit.

Alia responsio reiecta.

Respondetur meliùs.

Ad tertium, quòd miraculum illud non sit sine caussâ multiplicandum, dicimus, caussas Deo esse notas, nobis ex Scripturâ manifestè constare, ita factum esse; præterquam, quòd non aliud ibi miraculum fuit (vt benè notauit Suarius) quàm separare costam ab Adamo: nam formare ex illâ & aëre vicino Heuam, non est maius miraculum, quàm formasse Adamum ex limo: & in primâ productione tale miraculum necessarium erat.

Responsio ad tertiam obiectionem

Ad quartum, ostensum est, non fuisse Heuam simul cum Adamo creatam: in eo verò loco non dicitur, *Simul creauit*, sed, *Creauit eos masculum & feminam*. quod verissimum est; etiamsi vno anno tardiùs vnus altero creati essent. Quòd autem id dicatur in 1. cap. Genesis, antequam narretur formatio Heuæ, non vrget; quia id ipsum dicitur, antequam declaretur Adamum fuisse è limo formatum. quod sine dubio non est factum ante creationem illius. Respondetur ergo, ibi compendiosè dici totum, quod posteà fusiùs, & ordine quo gestum est, narrandum erat.

Ad quartam.

Scriptura sæpè loquitur per anticipationem.

Ad quintum diximus, acceptâ costâ ex Ada- 21
mo, Deum in remotiori loco formasse Heuam, & inde eam adduxisse ad Adamum: vel potest *τὸ adduxit eam* ita intelligi, id est, ostendit eam Adam.

Ad quintam.

Ad sextum dico, in Scripturâ non dici quæsitum inter bestias adiutorium simile, sed non inuentum, quia non erat; sicut dicimus, Non inuenitur in mundo homo habens tres oculos. per quod non indicatur, quòd quæsiuerimus illum quasi dubitando an sit. vbi meritò Suarez reprehendit Caietanum, quòd hunc sensum ineptum, quasi Deus inter bestias quæsierit adiutorium Adami, tribuat Scripturæ, vt inde confirmet suam sententiam de metaphoricâ explicatione.

Ad sextam

Ad septimum respondetur, non dixisse Adamum vniuersaliter, vxores omnes esse os de

Ad septimam.

ossibus

ossibus mariti, sed prudenter limitasse ad eam vicem, ideoque addidit, *Hoc nunc os ex ossibus meis:* in aliis enim feminis id non continget. Dixit autem, *Os de ossibus, & caro de carne*; quia, iuxta probabiliorem sententiam & communiorem, simul cum costâ carnem aliquam accepit ex Adamo. de quo vide Suarium numero 22.

Ad octauum. Adamus verè dormiuit. Ad octauum dico, ideò non fieri mentionem de excitatione Adami è somno, quia supponitur non perpetuò dormiisse. Rogo enim Caietanum, an non fuerit verus somnus Abrahami Gen.15.quando *ancs non diuisit*,&c.*sopor irruit super eum*; & tamen nihil dicitur de excitatione à somno. *Caietanus minus aptè trahit Scripturas ad metaphoras* Secundò, cùm cap.19. bis duobus diebus dicatur Lot dormiuisse, quando filiæ ex ipso conceperunt, nec verbum postea dicatur de excitatione eius à somno, vt constat ex eo capite, fortassè putabit Caietanus, etiam illum somnum non fuisse verum, sed allegoricum.
22 quod esset absurdissimum: sic enim tota ferè Scriptura ad metaphoras paulatim traheretur. quid ergo in præsenti nodum quærit in scirpo ad negandam historiæ veritatem?

Ad nonum. Ad nonum & vltimum, de maledictione serpentis, quæ non potest non esse allegorica, respondetur: *Maledictio vera in dæmonem directa.* Sicut ex contextu & omnium consensu constat, dæmonem per serpentem seduxisse Heuam; ita etiam dicitur, maledictionem quidem illam non allegoricam, sed veram fuisse, ad dæmonem tamen directam in supposito serpentis. Constet ergo, Caietani argumenta nec leuiter infringere certam & communem expositionem.

Angelorum operâ est costa extracta. Iam vlteriùs quæri posset, an corpus Heuæ fuerit ministerio Angelorum formatum. Probabile, in extrahendâ costâ, quod per motum localem factum est,& congregandâ materiâ reliquâ interuenisse eorum ministerium, vt suprà de Adami corpore diximus; quoad dispositionum verò productionem, nullo modo; vt & de Adamo docuimus.

SECTIO TERTIA.

Aliqua dubia de circumstantiis creationis Adami & Heuæ.

PRIMVM esse poterat circa integritatem membrorum & sensuum eorum corporum: at hoc sect. primâ expeditum est.

23 Secundum est, In quantâ magnitudine fuerint ea corpora producta. Affirmarunt aliqui, Adamum fuisse procerissimæ staturæ; alij verò inter gigantes maximum. quod probant ex illo Iosue 14. vbi dicitur. *Adam maximus ibi inter Enacim situs est.* *Adam non fuit gigas.* Respondetur tamen, probabilius esse, eum nec quidem giganteæ magnitudinis fuisse, multò minùs illius prodigiosæ, de quâ Moyses Barcepha lib.1. de Paradiso cap.14. in primo tomo Bibliothecæ. Ratio est, quia gigantum primùm fit mentio 6.cap.Gen. Si autem Adam fuisset talis, sine dubio aliquid de ipso significatum fuisset; habuit ergo haud admodum magnam altitudinem & proportionatam, an verò septem, an octo, an decem palmorum, non possumus definire, nec quidem probabiliter; melius ergo est id indecisum relinquere. Ad locum Iosue responderi posset, ibi Adam esse nomen commune hominum, non primi parentis determinatè: *Adam nomen commune hominum.* Secundò, & meliùs, *τὸ maximus* denotare magnitudinem non corporis, sed dignitatis & capitis generis humani.

Tertium dubium, Cuius ætatis fuerint producti. In vno sensu propositum dubium caret difficultate: in rigore enim, vnius instantis ætatis fuerunt producti, quia nihil antè vixerunt: est ergo alter sensus, si in vtero materno concepti, & postea nati fuissent, &c. quot annos debuissent habere, vt ad eam corporis magnitudinem, in quâ sunt producti, peruenirent. 24
Respondetur communiter, fuisse circiter triginta trium aut trigintaquatuor annorum; *Erat similis viro triginta trium annorum.* quia illa est ætas florentissima, & ad actiones tam corporis quàm mentis exercendas aptissima. vnde Hieronymus Epist. 27. ad Eustochium supponit, nos resurrecturos in eâ ætate triginta quatuor annorum: quæ est ætas Christi, & in quâ Adam creatus est.

Obiectio. Dices cum Caietano & Pereira apud Suarez cap.5. num.5. debuisse sexaginta aut quinquaginta minimùm annorum creari; nam tunc propter longitudinem dierum non videbatur esse perfectum corpus ante centesimum annum, qui erat quasi nona pars totius vitæ. quod confirmari potest ex eo, quòd illi vix dicantur habuisse primos filios vniuersaliter ante diluuium nisi centesimo aut nonagesimo anno. *Respondetur, nimis multùm probari in contrarium* Respondeo, hanc obiectionem probare nimis multùm, scilicet Adamum ducentorum etiam annorum creatum fuisse: nam ætas perfecta nunc, & in quâ est, & integer vsus rationis & prudentia homine digna, vix acquiritur decimo octauo aut vigesimo anno; vel si citiùs, da decimum sextum. & sanè Adamus debuit produci in sapientiori, robustiori & perfectiori ætate quàm sint iuuenes octodecim annorum: atqui viginti anni non sunt nona pars nostræ ætatis, sed vix quarta; iuxta illud Psalmi 89. *Si autem in potentatibus, octoginta anni; & ampliùs eorum labor & dolor.* ergo cùm quarta pars ætatis primorum parentum fuerit ferè ducenti triginta, & ampliùs, in eâ ætate debuisset creari Adamus. quod absurdissimum est. 25
Respondeo, *Respondetur absolutè.* Esto tunc homines diutiùs viuerent quàm nos, decuplo plus v.g. non tamen propterea eos ad eamdem proportionem protraxisse infantiam, pueritiam, &c. V.g. nos duobus aut vno anno circiter sugimus lac; quæ est quadragesima pars nostræ summæ vitæ, ergo; ideò illi tunc vigintiquinque circiter debuerunt suxisse. esset enim id planè ridiculum. Imò crediderim, nec plus fortè nobis, si non minùs, suxisse: nam alimenta tunc meliora faciliùs promouebant naturam, viuebant ergo diutiùs; *Vnde primis hominibus vita diuturnior.* non quia tardiùs creuissent, sed quia in acceptâ magnitudine, ob meliorem complexionem & alimenta, diutiùs perseuerabant; vnde nec necessum est ad eos sexaginta aut quinquaginta annos recurrere. Confirmatio de generatione filiorum etiam probat in centesimo anno creatum, quia circa illud tempus generabant tunc, imò tardiùs; quia homines nunc citiùs solent generare quàm perfectam ætatem & prudentiam acquirant.

Dico ergo, eos tunc fuisse magis continentes,

tes, &, consideratâ longitudine vitæ, non voluisse tamdiu iugo matrimonij colla subdere, sed in libertate vixisse aliquamdiu. Sat enim multum erat, octingentis aut nongentis circiter annis cum vnâ eademque vxore cohabitare: vnde non infertur, ante eam ætatem non fuisse & vires & prudentiam perfectam; ideò ea sententia communis de trigesimo tertio ætatis anno probabilior videtur.

Si respectus habeatur ad statum innocentiæ, non fuerint Adamus & Heua creati quasi triginta quatuor annorum.

26 Verùm in præsenti difficultate oportet considerare, si attendamus ad innocentiæ statum, non posse dici Adamum & Heuam creatos, ac si essent triginta quatuor annorum. Ratio est, quia in eo innocentiæ statu, cùm primùm homo debitam altitudinem corporis acquisiuisset, semper in eâ mansisset, nec posteà vllam in ipso mutationem annorum deuolutio caussasset, nisi fortè quoad maiorem scientiam (vt dicemus infrà agentes de eo statu) ergo in Adamo quoad corpus non erat æquiualentia magis ad trigesimum quartum annum quàm ad sexagesimum vel millesimum: nisi dicamus, in statu innocentiæ homines non peruenturos ad debitam magnitudinem ante trigesimum quartum annum; quod mihi valdè dubium est, cùm de facto vigesimo quarto perueniant, & cibi non ita de facto nutriant ac tunc nutrirent. Attento ergo statu innocentiæ, in eâ ætate æquiualenter fuit Adamus creatus in quâ homines finem crescendi fecissent. Quoad scientiam autem, cùm Adamo fuerit per se infusa summo in gradu, in quo vix vllus successu temporis acquirere tantam, etiam in statu innocentiæ, potuisset, dici multò minùs potest, eum æquiualenter fuisse productum triginta quatuor annorum. Debet ergo comparatio solùm fieri quoad magnitudinem & vires corporis, & respectiuè ad statum post naturam lapsam, vt in Abel, Cain, &c. qui trigesimo quarto anno, vel circiter, ad magnitudinem roburque, in quo parens creatus est, peruenerunt.

SECTIO QVARTA.

De pulchritudine & temperamento eorum corporum.

Sententia aliquorum circa perfectionem temperamenti in Adamo.

27 QVARTVM dubium, quàm fuerit perfectum temperamentum, & quantæ pulchritudinis. Opinantur nonnulli, si in perfectione temperamenti & pulchritudine humanâ sit vltimus terminus; quia consistit in certâ proportione, vltra quam nec diuinitus possit esse aliquid plus, in Adamo & in Christo fuisse in eo summo gradu; nec inconueniens esse, quòd in eo puncto Christus non superauerit Adamum. Si verò in eodem temperamento non sit vltimum quid, manifestum aiunt esse, neque Christum neque Adamum eam summam perfectionem habuisse; certum autem, vtrumque habuisse absolutè maximam perfectionem; dubium autem, an inæqualem. quòd si aliquis excessit, is sine dubio fuit Christus.

Possibilis est summa perfectio temperamenti & pulchritudinis.

Ego in hoc puncto consequenter ad mea principia, quòd scilicet necessariò debeat concedi possibilis diuinitus creatura omnium perfectissima, censeo, non solùm eâ parte quâ pulchritudo & temperamentum consistunt in certâ correspondentiâ humorum, vbi necessariò est terminus, sed absolutè & simpliciter possibilem esse summam perfectionem in temperamento & pulchritudine; 28 vnde in hoc puncto nullatenus dubito. Nihilominùs tamen, non mihi propterea videtur certum de facto, Christo aut Adamo eam concessam; quia si in perfectione gratiæ habitualis, iuxta communem sententiam, non est datum Christo summum, quod potest diuinitus dari, etiamsi non repugnet gratia infinitè intensa; cur dicemus, datam summam pulchritudinem corporalem possibilem, cùm hæc multò minus æstimanda sit quàm pulchritudo gratiæ? Imò arbitror, in Christo non datam in eo gradu, & quoad pulchritudinem fortasse Absalom; & à fortiori, Adamus fuit pulchrior Christo. Sicut etiam inter feminas, non est certum, quoad corporalem pulchritudinem, beatissimam Virginem superasse omnes. Moueor ad id dicendum. Primò, quia si tanta ea pulchritudo in Christo fuisset, sanè magis eam notassent scriptores tam sacri quàm profani (& idem dico de beatissimâ Virgine.) Secundò, quia ipsa numquam visa summa pulchritudo quodammodò vehementiùs rapuisset in se omnium animos; vnde fortè quis sic discurreret: Expediens fuit, vt licet Christus habuerit proportionatam ac pulchram faciem, nihil tamen in eâ materiâ extraordinarium valdè haberet, ne magis suâ externâ præsentiâ, cui in orbe nihil simile visum erat, homines ad sui amorem conciliare crederetur, quàm & vitâ & doctrinâ trahere: sicut ob similem caussam non elegit parentes reges aut diuites, nec discipulos sapientes & potentes. Confirmo hoc ex communi sententiâ docente, Iacobum fuisse valdè Christo similem, ita vt indiguerit quasi designatione Iudæ ad hoc, ne loco Christi caperetur; ideò dedit Iudas signum dicens, *Quemcumque osculatus fuero*, &c. At si Christus fuisset totius orbis pulcherrimus, in tanto excessu quomodo 29 potuisset vel apparenter ignorari, aut ita confundi cum Iacobo; de cuius pulchritudine nihil singulare in auctoribus reperitur. Indico ergo, Adamum & Heuam probabiliter habuisse maiorem pulchritudinem Christo & beatâ Virgine, & simpliciter maximam quæ fuit in hominibus. Ratio est, quia in eis incipiebat genus humanum; & cùm immediatè ex Dei manibus prodirent, idque publicè omnibus constaret, debuit Deus quodammodò ostendisse quid posset; in Christo verò, quia naturali modo apparebat genitus, licet reuerà miraculosè fuisset corpus dispositum, &, vt iam ostendi, ad finem redemptionis ea summa pulchritudo non videbatur expediens, imò nociua, non arbitror tantam fuisse.

Christus non fuit pulchrior Adamo. *Nec B. Virgo feminas omnes superauit pulchritudine.* *Ratio Prima.* *Secunda.* *Christo formâ exteriore faciei similis fuit Iacobus.* *Adam & Heua habuere pulchritudinem simpliciter maximam omnium hominum.*

Explicatur Scriptura de Christi pulchritudine & B. Virginis.

Quòd verò dicatur Christus Dominus *speciosus formâ præ filiis hominum*; & è Canticis ad beatissimam Virginem illa verba applicentur, *O pulcherrima inter mulieres*, non obest doctrinæ traditæ: nam in Christo Domino id non tam denotat corporalem pulchritudinem quàm animi. Secundò, in beatâ Virgine possunt etiam ea verba vel de mentis pulchritudine explicari, vel ad denotandam magnam pulchritudinem, etiamsi non fuerit summa; sicut de

de quolibet Confessore dicit Ecclesia, *Non est inuentus similis illi*, &c. Hæc quoad pulchritudi-
30 nem, factâ comparatione inter Adamum & Christum.

Temperamentum erat melius in Christo quàm in Adamo.

Quoad temperamentum verò interius, sine dubio fuit valdè perfectum in Adamo; in eo tamen putarem Christum fuisse superiorem: quia cùm ad maiorem passionum subordinationem, meliorem vsum intellectus & voluntatis, id temperamentum sit vtilissimum, & in Christo operationes multò perfectiores quàm in Adamo concedere debeamus, non dubito, melius in Christo fuisse temperamentum; nec de eo est ratio eadem quæ de pulchritudine: nam hæc non habet vtilitatem aliam nisi in ordine ad visum; & in hoc puncto, non ita videbatur expediens in summo gradu eam tribuere Christo. At temperamentum nec apparebat exteriùs, & habebat vtilitates enumeratas; debuit ergo in Christo esse melius multò quàm in Adamo, & vllo alio homine.

Obiectio.

Dices, Ex meliori temperamento oritur maior pulchritudo; ergo si temperamentum fuit in Christo melius, pulchritudo etiam fuit maior.

Responsio.

Respondeo negando antecedens: nam quòd color sit fuscus aut albus, oculi maiores aut minores, nasus magis æqualis, &c. non oritur ex meliori dispositione organorum aut stomachi, sed ex virtute formatrice earum partium, aut ex aliis caussis, ob quas potuit Deus, datâ Christo minori pulchritudine quàm Adamo, dare tamen ei meliorem longè interiùs organizationem & temperamentum. Quomodo autem Adami corpus fuerit impassibile, an id ex temperamento prouenerit, dicetur infrà, dum de immortalitate illius egerimus.

Ex meliori temperamento non sequitur necessariò maior pulchritudo.

SECTIO QVINTA.

Quo tempore creati sint Adamus & Heua.

31 *Adam & Heua creati die sexto.*

HAc de re fusè Suarez toto cap. 4. Breuissime dico, Adamum & Heuam creatos esse die sexto. videtur id omninò certum ex Genesi: nam eo cap. 1. cùm dictum fuisset die sexto de creatione animalium, antequam dicatur, *Et factum est vespere & manè dies sextus*, dicitur homo creatus, & posteà ea verba adduntur, ergo. Confirmatur: Intra illos sex dies dicit Scriptura perfecta fuisse cælum & terram, omnemque eorum ornatum: ad quem ornatum non minùs pertinebat productio Adami & Heuæ quàm reliquorum animantium, eratque ex se opus à Deo speciali modo, & non ex cursu caussarum naturalium, producendum, ergo debuit tunc finiri, quia tunc fuere finita opera, quæ modo præternaturali posteà producenda erant. quæ ratio persuadet, etiam formationem Heuæ eo die factam: nam & Heua modo miraculoso producta est, & non poterat naturaliter ex solo Adamo fieri, ergo. Et ita docet sententia communis, vt videri potest apud Suarez suprà num. 12. quid autem contra eam obiici possit, dicam paulò pòst.

Adam cur non creatus primo die.

Circa hanc conclusionem quæri solet Primò, cur Deus non creauerit primò hominem tam-
32 quam perfectissimum, sed in vltimum locum illum reiecerit. Variæ afferuntur rationes à Patribus, quæ videri possunt apud Suarez suprà: quidam enim dicunt, vt Deus gradatim ascenderet ab imperfectioribus ad perfectiora: alij, quia Deus voluit priùs construere homini palatium, in quo habitaret, quàm ipsum crearet. Tertiò, quia homo erat compositus ex corpore & spiritu, ideò præmitti debuerunt materialia & spiritualia, & tandem homo produci. Quartò alij, quia initio creati Angeli fuerant; debuit ergo homo vltimò creari, vt finis responderet initiis. Similes hæ rationes bonæ quidem pro concionibus; at si scholasticè examinentur, non sunt admodum efficaces etiam intra rationem congruentiæ. Non Prima; quia sicut Angelus, licet esset perfectissima creatura, fuit initio creatus; neque ibi fuit ascensus ab imperfectioribus, sed è contrario potiùs descensus, potuit etiam idem in homine fieri. Secunda de palatio pro- 33
bat, non debuisse ante detectam terram & ornatam floribus, plantis, &c. creari; at ante animalia cur non? potuit ergo tertiâ die creari; imò videbatur expediens, vt ipse videret, quomodo animalia, quæ sibi futura erant subiecta, crearentur. Neque efficacior est Tertia; nam sufficiebat præmisisse Angelos & elementa, ac (si vis) plantas & aues, vt homo vtrisque similis crearetur. Quarta est efficacior; tamen si inter res materiales non est seruata prædicta correspondentia, vt prima vltimis responderent in perfectione; nam cælum non est perfectius auibus, quæ quinto die creatæ sunt; ergo nec necessum fuit eam seruare inter creaturas rationales. Ideò vno verbo dico, vnicam huius rationem esse Dei voluntatem, congruentias verò multas esse; ita tamen, vt si voluisset tertiâ die illum producere, habuisset certè tot aut fortè plures, vt ex dictis patet. quia, vt sæpè in simili materiâ dixi, Deus honestissimè operatur semper, non verò semper facit quæ ex parte obiecti sunt meliora. Vnde non debemus defatigari quærendo congruentias, quibus id probemus absolutè esse melius.

Variæ Patrum rationes, quæ scholasticè ponderatæ non conuincunt.

Tota ratio creati hominis die sexto refunditur in Dei voluntatem.

Cur Adam eodem die creatus quo bruta.

Quod circa hoc punctum dictum est; eodem modo applicari potest ad aliam quæstionem, quæ solet hic etiam agitari, cur scilicet eodem die cum animalibus hominem creauerit, non verò destinauerit pro eo singularem diem: opportunius enim videbatur pro perfectissimâ inter inferiores creaturas, vnicum diem esse quàm confundi cum brutis. In hoc, inquam, dubio respondeo, Deum ita voluisse, habiturum rationes multas, si aliter disposuisset, sicut dixi in
præcedenti; quas enim aliqui afferunt facilè re- 34
torquentur. Dicunt Primò, quia Deus volebat sex diebus totum suum opus perficere; debuit ergo homo eodem die quo animantia terrestria produci, quia etiam est ex terrâ generatus sicut illa; hæc tamen ratio facilè reiicitur: nam poterant omnia animalia & aues, quia magis inter se conueniunt, quàm homo cum brutis, vno die produci, & posteà sexto die solus homo. Secundò dicunt, sufficere pro dignitate hominis, quòd licet productus sit eodem die cum brutis; singulariter tamen à scriptore sacro describitur eius productio. Verùm hæc solutio non est ad rem, quia iam non quærimus narrationem,

Rationes aliquorum non solidæ.

tionem, sed diem. quod secunda hæc ratio non explicat. Tertiò dicunt alij id factum, vt hominis excellentia posita iuxta animantia clariùs appareret. Sed & hoc facilè reiicitur, quia eodem modo apparuisset ea excellentia; licet homo vnâ die pòst creatus fuisset: relictis ergo congruentiis pro concionatoribus, in Dei solam voluntatem id reiicio.

Ratio, Dei voluntas.

Difficultas hic grauis mouetur.

Grauior quæstio moueri potest ex creatione Heuæ; *diximus enim eodem die productam; quod tamen non videtur posse subsistere, eò quòd Adamus creatus sit sextâ die post creationem animalium, vnde debuit tardè creari: posteà verò, antequam Heua crearetur, translatus est in paradisum, & omnia animalia ad ipsum adducta, vt nomina eis imponeret: quæ omnia non potuerunt nisi longâ morâ fieri.

35 D. Thomas ob hanc rationem quæst. 75. art. 1. opinatur, post septimum diem illam productam. Nihilominùs assertio suprà posita tenenda est, quia communior & conformior Scripturæ. Ad obiectionem respondetur, eâ die, in ortu ipso solis, potuisse omnia animantia produci, & statim post illa hominem, ac ab Angelo in paradisum in ictu oculi transferri, ac simul animalia illuc pelli, non quidem omnia, sed ex qualibet specie masculum & feminam, ac illis nomina imponi: non enim ad hæc tanta mora requiritur interueniente Angelorum ministerio, vt intra duas vel tres horas fieri non potuerint.

D. Thomas putat, Heuam productam post diem septimam.

Respondetur difficultati.

Dices, Vel solùm ad proferenda tot nomina, quot sunt animantia diuersa, requirebatur longè maior mora. Fortè ideò aliqui impositionem nominum in aliam diem distulerunt, qui tamen audiendi non sunt; nam contextus clarè denotat omnia facta ante formationem Heuæ. Respondeo ergo, impositionem non ita factam, vt exteriùs proferret Adamus nomina; ad quid enim id faceret nemine alio audiente? sed quia interiùs Deo suggerente ei est infusa scientia de eis nominibus, vt ea retineret, sciretque quomodo ea deberet vocare; id quod etiam in instanti fieri potuit. Addo Secundò, etiam intra vnam horam posse tot nomina velocissimè proferri, vt pro eis non suffecerint animalia quæ tunc ibi erant; magis tamen propendeo, vt non sint prolata exteriùs, quia necessarium non erat, imò impertinens, nullo alio homine audiente, vt dixi; maximè cùm bruta non possent retinere species sui nominis ex solâ vnâ auditione, vt in posterum eo nomine vocata, statim cognoscerent se vocari, annuerentque vocanti.

Obiectio.

Responsio.

Adam imponendo animalibus nomina, non indiguit morâ temporis.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVINTA.

De loco creationis hominis: vbi de paradiso.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Adam & Heua in paradiso creati sint.

1

Adam extra paradisum creatus.

Constat ex Scripturâ.



COMMVNIS sententia docet, Adamum extra paradisum, Heuam verò in illo creatam fuisse. Prima pars sufficienter probatur ex verbis illis Scripturæ Gen. 1. *In quo posuit hominem quem formauerat:* apertè enim significatur, formatum anteà fuisse hominem quàm positum in paradiso. & clariùs id denotant alia verba: *Tulit ergo Dominus Deus hominem, & posuit eum in paradiso*, &c. Probari etiam solet ex 3. cap. Genesis, vbi dicitur: *Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, vt operaretur terram, de quâ sumptus est*; ergo terra illa erat extra paradisum. Hoc tamen testimonium non vrget, quia nec ex eo constat, Adamum ad eumdem numero locum relegatum, vbi creatus est. Sumitur enim ibi terra vniuersaliter. cur autem intra paradisum non relinquitur eam terram culturus, ratio est, quia paradisus non indigebat laboriosâ culturâ; vnde foris eam debuit exercere, & in pœnam debuit à tam delicioso loco relegari.

Quo loco Adam creatus, dubium.

Quis autem sit ille locus vbi creatus est, penitus est incertum: quidam dicunt, in campo Damasceno; alij in Hebron; alij in aliis locis: affert autem quilibet pro se varias congruentias, quæ nullius momenti sunt, ideò prudentiùs censeo, nihil in hoc puncto decidere.

Illud etiam dubium, an fuerit in paradisum translatus ab Angelo, an à Deo solo, an ipse ex Dei instinctu illuc iuerit. Respondetur, eum non iuisse per se. videtur id certum ex verbis illis: *Tulit Dominus Deus hominem, & posuit eum in paradiso voluptatis.* quæ aliquid singulare denotant ex parte Dei; an autem Angelus id præstiterit apparens in formâ visibili, an Deus propriâ virtute, incertum. & vtrumque probabile; probabilius tamen interuenisse Angelorum ministerium, quia id non excedebat naturalem virtutem Angeli. 2

Adam non per se iuit ad paradisum, sed deductus Angelorum ministerio.

Quòd verò Heua fuerit in paradiso producta, etiam est communis sententia: pro quâ multos citat Suarez cap. 5. nu. 6. nam Scripturæ contextus id requirit. Cùm enim dicatur Adamus positus in paradiso, & ad eum adducta animalia, ac statim immissus sopor; videtur satis clarum, hoc vltimum in paradiso contigisse. Video tamen aliquod probabile effugium: nam cùm (vt suprà diximus) Deus recesserit aliquantulùm ab Adamo ad formandam Heuam, quod videntur exigere ea verba, *Et adduxit eam ad Adam*; posset quis dicere, Deum ex Adamo quidem in paradiso dormiente costam accepisse, formasse verò Heuam extra paradisum, eamque ad Adamum in paradisum adduxisse. Vnde manifestè infero, haud benè Suarez dixisse, sententiam Ruperti, sentientis Heuam foris esse creatam, derogare historiæ Moysi: imò addo potiùs ea verba, *Adduxit eam ad Adam*, videri per eam opinionem Ruperti meliùs explicari. Quidquid tamen sit de hac facili explicatione textus, dico saltem, propter auctoritatem com-

Heua creata in paradiso.

3 communiorem Theologorum & Doctorum, contrarium esse probabilius, & recessum illum Dei fuisse intra paradisum.

Obiectio. Dei voluntas pro ratione. Dices Primò, Cur ergo Deus creauit virum in ignobiliori loco quàm feminam? Respondeo, quia voluit, cùm potuisset contrarium. Secundò, quia in homine, qui erat caput generis humani, oportebat ostendere, non fuisse illi naturaliter debitum paradisum. Tertiò, vt sciremus, aliquando, & verò frequenter, meliores homines nasci ex vilioribus parentibus & ignobiliori loco quàm ex nobilioribus.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Bruta non accedebant paradisum, quia defœdassent illum; ergo non sunt adducta animalia ad Adamum in paradiso; ergo *Responsio.* nec ibi producta Heua. Respondeo negando antecedens: nec ideò sequitur defœdatum paradisum; tum quia probabiliter possumus dicere,

4 *Animalia fuerunt in paradiso, non tamen defœdarunt illum.* Adamum fuisse ad ostium paradisi, & non intrasse intus bestias: tum quia Deus, sicut specialiter eas tunc dirigebat, earum phantasiam immutando, ne nocerent homini, sed potiùs obedirent, ita eodem modo, ne deturparent paradisum. Et hoc probabilius videtur: nam si homo ferè semper habitaturus erat in paradiso, expediens fuit, vt bestiis pateret accessus, vt earum conspectu & cognitione recrearetur homo, laudaretque Deum. Quis enim negauit, auicularum cantu haud parum redditum iucundiorem paradisum? & sanè serpens in paradiso erat, quando tentauit Heuam.

In contrarium stat Damascenus lib. 2. de Fide cap. 11. censens non decuisse dignitatem paradisi, vt bruta animalia illuc intrarent. P. Suarius *Quid S. Damascenus senserit.* ait, Damascenum sensisse cap. 10. etiam bestias ibi fuisse; quia de serpente ait, fuisse familiarem Heuæ; ergo, ne sibi sit contrarius, credendus est non negasse absolutè ibi fuisse bestias, sed præcisè non fuisse aut non futuras, homine inuito. Verùm licet probabilis sit hæc solutio; certè Damascenus vniuersaliùs loquitur; ait enim absolutè, *Creauit Deus paradisum, in quo nullum irrationalium habitabat*: vbi nihil de licentiâ aut permissione hominis. quod de serpente ex ipso affertur, non vrget, quia fortè in quadrupedibus & bestiis inuenit repugnantiam Damascenus, non autem in serpente aut lacertis, quæ non deturpant nec conculcant hortos. Ideò putarem illum esse in contrariâ sententiâ, quæ non propterea tenenda est.

5 *Obiectio Tertia contra productionem Heuæ in paradiso.* Dices Tertiò, Cùm primùm Adam est introductus in paradisum, fuit illi impositum præceptum de non gustando ligno vitæ; atqui iam tunc erat Heua producta, quia simul vtrique fuit impositum præceptum; ergo Heua non fuit creata in paradiso. *Responsio prima.* Respondeo Primò negando maiorem: facile enim fuit Deo hominem occupare tunc, ne ad eam arborem aut ad lignum vitæ accederet; maximè si (vt est probabilissimum) cùm primùm in paradisum translatus est, fuere ad illum adducta animalia; & statim Deus in eum immisit soporem, ac formauit Heuam. *Præceptum de non gustando ligno scientiæ datum ante formatam Heuam.* Quia tamen ex verbis Genesis, vbi ante productam Heuam fit mentio illius præcepti, traditurque in singulari semper tamquam cum vno; & Augustinus, Chrysostomus aliique censent, ante formationem Heuæ fuisse impositum *Responsio Secunda.* illud præceptum; ideò Secundò respondeo negando, simul vtrique illud fuisse impositum, sed priùs Adamo, deinde Heuæ: imò fortè Heuæ Deus nihil dixit immediatè, sed per Adamum ei intimauit præceptum; vnde non sequitur, Heuam fuisse extra paradisum productam. Dices, Cur ergo Deus Genesis 1. cap. ait, *Ecce dedi vobis omnem herbam*, &c. *vt sint vobis in escam*; si non simul dedit illis & licentiam comedendi de aliis, & præceptum imposuit, ne comederent? *Satisfit replica.* Respondeo, ibi circa finem eius capitis primi multa dici per compendium, quæ sequenti capite magis distinctè & suo ordine narrantur. *In capitibus Scripturæ multa dicuntur compendiosè.* Inter illa autem est hoc de eâ licentiâ, quæ Adamo soli immediatè data est, & per illum vxori: quod sufficit, vt potuerit Deus ambobus posteà dicere, *Ecce dedi vobis*, &c.

SECTIO SECVNDA.

Opportuna digressio quæ paradisum concernunt declarans.

De paradiso disputarunt fusè Bellarminus noster 3. lib. de Gratiâ primi hominis à cap. 10. Suarius toto cap. 7. Pererius lib. 3. in Genes. disp. de paradiso, & alij multi. breuissimè tangam quidquid substantiale est. 6

SVBSECTIO PRIMA.

Duo certiora supponuntur.

Primvm est, paradisum verè fuisse locum corporalem in terrâ productum, non autem allegoricum, vt putarunt multi. *Paradisus fuit verè locus corporalis.* Sicut enim alia, quæ in eis capitibus Genesis narrantur, allegoricè sunt à multis explicata; ita etiam paradisum non nisi delicias cæli, aut nescio quid aliud intellexerunt: veritas tamen historiæ retinenda est, quæ non patitur tales explicationes improprias, vt sæpè dictum est. Vide Suarez cap. 6. vsque ad num. 13. Dices Primò, Ambrosius lib. 4. Epist. 31. ipsam Scripturam vocat paradisum. *Obiectio Prima.* Respondeo, illum priùs admittere verum paradisum; deinde allegoricè illud nomen transferre ad alia. quod in aliis materiis frequenter fit. *Ambrosius non negauit verum paradisum.*

Dices Secundò, In Scriptura nomine paradisi significatur cælum. sic Ezech. 28. de Lucifero dicitur: *In deliciis paradisi fuisti.* 7 *Obiectio Secunda.* Respondeo, licet à Prophetis aliquando vsurpetur vox aliqua allegoricè, non propterea eam in historicâ narratione allegoricè vsurpandam. Dices Tertiò, Non potest intelligi verè & realiter Deum ambulasse in paradiso, & constituisse ibi Cherubin. *Obiectio Tertia.* Respondeo Primò, quando sunt aliqua, quæ manifestè exigunt metaphoricam expositionem, non esse timendum eam admittere; talis autem est ambulatio Dei; explicetur ergo allegoricè, quia Deo realiter repugnat ambulare. *Manifesta necessitas admittit metaphoricam expositionem S. Scripturæ.* At, quæ ratio aut auctoritas ostendit repugnare, hortum aliquem amœnum voluptuosis ac faberrimis plantis herbisque distinctum à Deo fuisse creatum, vt propterea sit ad allegoricos sensus recurrendum? Secundò respondeo, Deum, licet in se ambulare non possit, quia vbique præsens semper est; quia tamen potest in assumpto corpore apparere ac si moueretur, rectissimè *Deus quoad nos dici potest deambulare.*

dici quoad nos deambulasse in paradiso. quid verò de cherubino sentiendum sit, infrà fusiùs. *Cherubinus potuit verè poni in paradiso.* Nunc solùm dico, nullam etiam esse repugnantiam in eo, quòd positus sit ibi aliquis ex Angelis, qui vel ad tempus vel ferè semper ibi resideat; qui non ideò minorem habet beatitudinem ad visionem & fruitionem de Deo. Constet ergo, de paradisi verâ & reali olim existentiâ dubitari non posse.

8 *Paradisus non fuit tota terra, vt euidenter conuincitur ex contextu Scripturæ.* Secundò, supponendum est, paradisum non fuisse totam ipsam terram floribus, plantis arboribusque distinctam, vt aliqui apud Hugonem de S. Victore annotat. in Genes. cap. 2. docere voluerunt; nostra verò suppositio ex ipso contextu Scripturæ suadetur euidenter: nam quæcumque de paradiso dicuntur, ostendunt fuisse locum singularem & certum, ad quem aliunde Adamus translatus est, & è quo eiectus fuit post peccatum; non est autem eiectus extra totam terram, neque extra totam illam creatus. & id denotant etiam ea verba, *Plantauerat autem Dominus Deus paradisum voluptatis à principio.* quæ non possunt intelligi de totâ terrâ. *Obiectio Prima.* Dices, Si ergo erat vnus determinatus locus, quomodo tam diuersas terras irrigare poterant flumina ex eo paradiso manantia? *Quomodo flumina paradisi potuerint irrigare diuersissimas terras.* Respondetur, fortè paradisum fuisse tam altum, vt commodè potuerint inde in eas quatuor partes valdè inter se dissitas flumina egredi. Nonne Danubius & Rhenus vicinissimos habent fontes, & vnus descendit per totam Hungariam, Thraciam, & se post Constantinopolim exonerat, alter verò in Holandiâ? quod verò eorum fluuiorum non appareat modò tam vicina scaturigo, contingere potest, vel quia se abscondunt sub terrâ immediatè post paradisum, & procul posteà valdè in diuersis locis oriuntur; vel quia in diluuio paradisus fortè destructus est, de quo paulò post; vel certè eorum fluuiorum scaturigines tunc fuêre mutatæ.

9 *Obiectio Secunda.* Dices Secundò, Si homo non peccasset, omnes mansissent in paradiso; atqui in vno solo & determinato loco aut horto non poterant tot homines manere; præterquam quòd reliqua pars terræ tota fuisset inculta & otiosa. quod videtur absurdum; ergo paradisus totam occupabat terram.

Responsio Prima. Paradisus capere potuisset omnes homines. Respondeo Primò, etiamsi homines, dato eo casu, habuissent tamquam stabilem habitationem paradisum; nihilominùs potuisse multos vel pro recreatione, vel curiositatis caussâ aliò ire, & redire iterùm ad paradisum, manere etiam foris quamdiu illis placuisset; cumque nec domibus contra solis frigorisque iniurias indigerent, & in fructibus herbisque sufficientem haberent cibum, facilè valdè multi habitare simul ibi potuissent. Malè autem obiicitur, reliquam partem terræ mansuram incultam, quia iam diximus eos exituros hac illàcve: deinde terra per se tunc ferret fructus omnes, neque indigeret tantâ culturâ.

Responsio Secunda. Si Adam non peccasset, homines pauci futuri fuissent. Respondeo Secundo, si omnes tunc homines essent confirmati in gratiâ, non futuros simul multos; quia numerus prædestinatorum non fuisset magnus; & quia liberi essent à passionibus, ac valdè faciles ad augenda merita; probabile est, breuem eorum hic vitam futuram, & viuos in cælum accipiendos, vnde non concurrerent multi simul. *Responsio Tertia.* Tertiò denique respondeo, probabilius esse, sicut Adamus in eo statu peccare potuit, & de facto peccauit, ita multos ex filiis eorum peccaturos, & è paradiso statim eiiciendos; *Homines in paradiso potuissent peccare.* illi autem & reliquam partem terræ incolere possent, & darent locum aliis. 10 Imò probabilissimum censeo, Deum, qui præuiderat per scientiam mediam lapsum Adami, antequam haberet voluntatem creandi mundum, fortè ideò permotum ad producendum mundum in tantâ magnitudine.

Obiectio. Dices, Decretum de condendo mundo fuit independens à peccato Adami, quia priùs fuit mundus quàm illud peccatum; ergo non potuit Deus in eâ voluntate de mundo considerationem habere erga peccatum Adami. *Responsio Prima.* Respondeo, etiamsi peccatum Adami fuerit posterius quàm voluntas de toto mundo, non tamen fuisse dependens à toto mundo existente, sed vt summùm à loco paradisi, vbi peccauit, & loco, vbi creatus est: *Quomodo decretum Dei de magnitudine mundi producendâ fuerit dependens à peccato Adæ.* potuit ergo Deus priùs decernere, producere paradisum, & alteram partem terræ, vnde sumptus est Adamus, nondum determinando magnitudinem orbis; præuiso autem Adamo peccante, posteriùs ratione pro habitatione tot hominum potuit decernere mundum in tam vastâ magnitudine. qui ordo decretorum independens adhuc est à scientiâ mediâ. *Responsio Secunda. Per scientiam mediam totâ res clarè explicatur.* Respondeo Secundò, per scientiam mediam faciliùs hæc conciliari. Præuidens enim Deus, *Si creauero paradisum siue solum, siue cum reliquo terræ globo, Adamus peccabit, eiicietur ex paradiso, filiique eius indigebunt valdè magno spatio*; 11 potuit tunc per voluntatem absolutam primam dicere, *Volo ergo producere paradisum cum reliquâ parte orbis, & in eo ponere Adamum*, &c. Vnde clarè explico, Adamo non peccante non futuram reliquam partem orbis vacuam, quia non erat futura talis pars, nisi fortè aliquis locus vicinus illi valdè breuis; & simul explico, quomodo tunc in paradiso habitare potuissent omnes homines, quia tunc pauci fuissent simul.

Obiectio Tertia. Dices Tertiò, Homo positus est vt custodiret paradisum, & operaretur in illo: atqui positus est vt custodiret totam terram, ergo paradisus tota erat terra. *Responsio Prima.* Responderi posset, iuxta Augustinum, pronomen *illum* non significare paradisum, sed hominem. ac si dixisset Moyses: *Posuit Deus hominem in paradiso, vt homo operaretur, & Deus custodiret meliùs ipsum hominem.* *Secunda.* Verùm hac explicatione in præsenti relictâ, quia ad quæstionem nostram non facit, respondeo, eo ipso quòd homo sit positus ad custodiendum paradisum, inferri euidenter, paradisum non esse totam terram; *Custodia paradisi Adamo commissa arguit, paradisum non fuisse totam terram.* nam custodire ciuitatem, est eam defendere, ne aliunde accedat, qui ei noceat. At si paradisus esset totus mundus, vnde, quæso, venturi erant qui putabantur nocituri paradiso? nisi dicas, solùm ab auibus, ne in eo se collocarent; & hoc ipsum erat impossibile, quia 12 iam supponuntur aues in mundo. Deinde, quomodo ille solus totum orbem custodiret? Nego ergo hominem debuisse (si peccatum non fuisset) custodire totam terram, eamque operari. de quo paulò antè nonnihil diximus.

SVB-

SVBSECTIO SECVNDA.

De magnitudine, altitudine & loco paradisi.

CIRCA magnitudinem paradisi difficultas oritur ex præcedentibus. Si enim paradisus erat velut amœnus aliquis hortus, debuit haud adeò magnus esse; si verò paruus erat, quomodo in eo tot homines habitare potuissent? Huic dubio nõn possumus respondere nisi diuinando: illum fuisse amplissimum, asserit Augustinus lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 10. quod probat ex magno fluuio quo irrigabatur. quam etiam sententiam sic indefinitè defendit propter eamdem rationem de flumine Moses Barcepha primo tom. de Paradiso cap. 15. Abulensis autem Genesis 23. quæst. 98. dat illi circuitum duodecim circiter leucarum; Suarez verò dicit hoc esse nimis parum, & minimùm æquare magnitudinem vnius regni haud parui.

Augustinus paradisum vocat amplissimum.

13 Per hoc tamen valdè dubia relinquitur quæstio: nam regnum haud paruum potest esse æquiuocum. quot enim milliaria requirentur ad illud? Ego sanè non video, cur duodecim leucæ non sufficerent pro vno horto: & sanè, quantumuis magnus esset fluuius ille, posset habere sufficiens spatium in paradiso duodecim leucarum: neque puto Augustinum aut Mosem Barcepham maiorem requisiuisse dimensionem; ideò rem hanc indecisam relinquo. Quod attinet ad capacitatem pro tot hominibus, satis abundè suprà ostensum est, maximè in vltimâ solutione, de præuisione per mediam scientiam lapsus Adam. Ex quo capite fortè nec necessum fuit vt haberet duas leucas.

Magnitudo paradisi incerta.

Circa secundum punctum de altitudine paradisi, id est, an in planitie, an in montibus, an in aëris regione. D. Thomas 1. part. quæst. 102. art. 1. tribuit Bedæ sententiam asserentem illum pertigisse vsque ad cælum lunæ; ait autem Suarez in Bedâ non inueniri eam sententiam, sic verò in Strabone. Alij Patres licet tantam ei non tribuant altitudinem, dicunt tamen fuisse excelsiorem vniuersâ terrâ. ita Damascenus lib. 2. de
14 Fide cap. 11. Basilius hom. de paradiso, Rupertus lib. 1. de Trinit. cap. 37. & alij, quos ibi Suarez citat. quorum fundamenta hæc sunt. Primum, quòd inde aquæ exiuerint ad irrigandam vniuersam terram; ergo necessariò debuit esse locus altissimus. Secundum, quia debuit esse locus saluberrimus, ergo liber maximè à ventis & vaporibus terræ. Tertium, ne aquis diluuij destrueretur, vt de facto non est destructus. Pererius verò noster lib. 3. in Genes. disput. de paradiso quæst. 2. opinatur, probabilius esse, illum vel in planitie aliquâ, vel saltem non admodum altè situm fuisse, quia nimia altitudo non est sana, ob vicinitatem siderum & elementi ignis; vnde infert, eum non fuisse iuxta lunam. Nec aliunde videtur vlla esse necessitas tantæ altitudinis. Denique ex istis fluminibus, quæ inde egrediebantur, infert, non fuisse procul à Mesopotamiâ, & consequenter nec fuisse altiorem quàm sint montes illius, si fortè non fuit in planitie.

Paradisum pertigisse ad cælum lunæ asserũt aliqui.

alij altiorẽ fuisse totâ terrâ.

Horum fundamentum Primum. Secundum. Tertium.

Pererij sententia.

Suarez cum D. Thomâ, Alensi, Bonauenturâ, Durando, Scoto, & aliis Primò ait, illum non fuisse iuxta lunam: quod sufficienter putat probari ratione Patris Pererij: & amplius idem confirmat, quia locus ille vastissimus fuit, & ad quem homines ex aliis partibus terræ conscendere possent; alioquin non fuisset necessarium, vt Cherubin eius ingressum impediret posteà, si conscendere ad illum homines non possent; ergo vt esset facilis ascensus, necessarium fuisset basim seu fundamentum illius occupare totam ferè terram, vt paulatim decresceret & suauem
ascensum præberet. Tertiò addit, si tam altus 15
fuisset, illam machinam necessariò videndam à longè, & impedituram etiam illuminationem solis, maximè autem lunæ, quæ necessariò versus eam partem deberet nobis citissimè abscondi. Nihilominùs addit, illum ita esse altum, vt ferè ad secundam aëris regionem pertingat. quam partem censet minimùm probari exaggerationibus Patrum circa altitudinem paradisi. Confirmat, quia neque frigus, neque æstus, sed perpetua temperies ibi fuisse dicitur à sanctis Patribus; ad hoc autem conuenientissimus locus est iuxta secundam regionem aëris, vbi nec vehemens calor est ex reflexione terræ, nec frigus etiam vllius momenti, sed temperies à secundâ regione frigidâ; neque venti ibi violenti sunt, & locus ille recipere meliùs potest influentias solis & stellarum, ergo. Denique, coniectura de fluminibus pro priori sententiâ allata id videtur probare. Addit tamen, verisimile esse etiam intra ipsum paradisum fuisse & planities & colles & montes; quia hæc varietas & ad sanitatem & ad amœnitatem necessaria videtur.

Suarij sententia & aliorum.

SS. Patres paradiso perpetuam temperiem attribuêre.

Mihi tamen, omnibus pensatis, probabilior videtur sententia Patris Pererij, quòd scilicet vel in planitie aliquâ vel non admodum altè conditus fuerit. quod probo Primò retorquẽdo argumenta
contraria. Nam si licet ab experientiâ argumen- 16
tari, certè constat, in aliquibus montibus valdè altis, sitis etiam in terrâ alioqui ex se calidissimâ, præ frigore vix ipsâ mediâ æstate, nec per mediam horam homines consistere posse, & tamen adhuc illi non pertingunt secundam regionem aëris; vnde rursus fit, non solùm pro hominis habitatione (facilè enim posset dici homini in statu innocentiæ frigus non nociturum) sed multò magis pro terræ fœcunditate tantam altitudinem non fore opportunam. Confirmo etiam experientiâ: Omnes planities ordinariè sunt fertiliores; & meliores vt plurimùm habent fructus, ergo. Vnde apparet, non benè dici, locum vicinum seu immediatum secundæ regioni aëris non participare ab eâ regione magnum frigus.

Paradisus vel in planitie vel loco non valdè alto.

Retorquetur argumentum P. Suarez Primò.

Secundò, eo ipso, quòd ponit Pater Suarez in eo loco monticulos, colles, &c. necessum est vt dicat, fluuium irrigantem paradisum non potuisse ad eos colles & montes pertingere; & cùm aliunde dicat nullas ibi futuras pluuias, necessum est, vnum è duobus euenturum ibi fuisse, vel vt perpetuum esset ibi miraculum, vel vt perpetua esset ariditas in eis montibus & collibus: sine humore enim aut pluuiâ non potest terra virorem retinere, nec possunt arbores conseruare flores, herbas, &c. Posset fortè responderi ex Alchimi carmine apud Bellarminum suprà cap. 12.

Secundò.

Alchimi carmen de paradiso.

Nec

Nec poscit natura loci quos non habet imbres,
Sed contenta suo dotantur germina rore.

17 Sed contrà, quia valdè difficile est, leuissimum rorem matutinum suppeditasse humorem sufficientem pro tot fructibus, herbis floribusque generandis. Adde, si supra paradisum nullæ erant aquæ in aëris regione; nec vllum etiam futurum rorem; nec enim credo rorem immediatè produci ab astris; si verò aquæ aliquæ erant supra, cur non aliquando in pluuiam dissoluendæ forent? Imò addo, etiamsi arbores inferiùs rigentur; si tamen non sit pluuia quæ folia ipsa totamque arborem aliquando humectet, non benè crescere fructus, nec conseruari perfectum vigorem: vnde probabilius multò iudico, in paradiso futuras aliquas pluuias. Neque inde sequitur quidquam in hominum molestiam: sicut enim nec vehementia ardoris solis eis nocitura erat propter donum impassibilitatis, ita nec exiguæ illæ pluuiæ molestiam vllam allaturæ; non secùs ac nullam affert, imponere manus in aquam temperatam. & hoc obiter circa pluuias.

In paradiso necessariæ erant pluuiæ.

Probatur Tertiò sententia nostra.

Tertiò, probo non tantam fuisse in paradiso altitudinem ex ipsismet fluminibus: nam cùm aduersarij dicant, totum mare etiam in medio esse demissius quàm ripas, necessum est, vt si fluuij illi ex tantâ altitudine caderent, & posteà per tot milliaria perpetuò descendendo in mare profluerent; necessum, inquam, paradisum fuisse incompatabiliter altiorem mari: quomodo ergo ea aqua maris poterat esse continua cum fontibus eorum fluuiorum in paradiso, prout supponit Suarez totam esse continuam per meatus? & licet in alijs locis inferioribus ex se humidioribus, & vbi vapores sunt frequentiores pluuiæque ordinariæ, possit aliquo modo dici generari ibi aquas quæ posteà fluant, aut tantillum attrahi sursum in meatibus inferioribus: certè in tantâ altitudine, & vbi nullæ erant pluuiæ, nullæ niues, nullæ exhalationes, non apparet, quî fieri potuisset, vt tanta esset aquarum copia, quæ inde in quatuor magna flumina perpetuò scaturiret. Ecce quàm difficulter illæ duæ opiniones concilientur.

18

Paradisi altitudo exigua fuit.

Concludo ergo in re dubiâ, probabilius videri, vel modicam vel nullam fuisse eam altitudinem paradisi. Iam oportet ad argumenta oppositarum sententiarum respondere. Vtraque autem in eo à nobis discordat, quòd maiorem facit altitudinem paradisi quàm deberet, vnde eadem viâ eis respondetur. Primo argumento ex Patrum auctoritate desumpto respondeo, aliquos ex illis loqui cum exaggeratione, alios verò dare aliquam altitudinem, non tamen adeò magnam. Denique, etiamsi aliqui contrarium dixerint, respondeo cum Augustino lib. 2. de Peccato originali cap. 25. vbi hæc habet, *Qualis vel vbi sit paradisus, quæstio est præter fidem.* In eâ ergo licet cuilibet iuxta probabiles coniecturas discurrere. Ad secundum de fluminibus dico, vt per multa milliaria fluuius aliquis descendat, non necessariò petere tam altam scaturiginem, vt in multis fluminibus constat. Certè Nilus per multa milliaria pergit viâ ferè planâ, similiter Danubius licet cadat ex aliquo monte; si tamen ad radices illius oriretur, eodem planè modo pergeret posteà per mediam ferè Europam ac iam pergit. Adde, non constare nobis certò, qualis tunc fuerit ea terra, quàm plana; qui sint illi quatuor fluuij, quàm procul excurrerint, &c. quod enim aliqui videntur supponere, illos totam superficiem terræ irrigasse, eò quòd cap. 2. Genes. dicatur, *Sed & fons ascendebat è terrâ, irrigans vniuersam superficiem terræ:* hoc, inquam, non subsistit; nam ibi non dicitur, è paradiso ascendisse fontem illum, sed è terrâ; vnde aliqui putant fuisse quasi vaporem è totâ terrâ ascendentem. Nec potest de vno fonte & de vniuersâ terrâ locus ille explicari: quomodo enim, etiamsi daret altitudinem paradiso vsque ad nubem; quomodo, inquam, poterat irrigare Insulas & Americam, si hæc, vt multi putant, est discontinua à reliquis partibus? & quomodo illa quatuor capita veniebant in Germaniam, Italiam, Hispaniam, Africam, &c. 19

Respondetur argumentis contrarijs Primò.

Mens SS. Patrum explicatur.

Secundò. Fluuius per longa spatia descendens non petit necessariò magnam altitudinem scaturiginis.

Restat explicare tertiam huius sectionis difficultatem, locum scilicet, vbi paradisus plantatus creditur. Respondeo ex communi sententiâ Ambrosij, Hieronymi, Augustini, Damasceni & aliorum apud Suarez num. 34. probabilius multò esse, illum plantatum ad Orientem respectu Palæstinæ; quia textus Hebræus Geneseos primo sic habet, *Plantauit Deus hortum in Edon ab Oriente*; & Septuaginta legunt *ad Orientem.* Licet autem hæc lectio certa non sit, consensus saltem Patrum facit probabilem eam sententiam. In quâ verò parte determinatâ Orientis, & an sub æquinoctiali, an iuxta illam, planè est incertum; & nihil nisi purè diuinando traditur; vnde non censeo in hac difficultate diutiùs hærendum. Solùm aduerto, antiquiores Doctores fundatos in doctrinâ Aristotelis, & primo quidem aspectu satis plausibili indicasse sub æquinoctiali vehementissimum esse calorem, ita vt habitare nemo illic possit: è quo cap. D. Thomas quæst. 102. art. 2. ait, paradisum non fuisse ibi, sed vltra æquinoctialem: de facto verò, etiamsi paradisus extet, ob nimium tamen æquinoctialis calorem, non patere nobis accessum ad illum. Alij verò illum ponunt iuxta æquinoctialem. In his tamen opinionibus supponitur falsum principium; nam eorum, qui versus eas partes nauigarunt, relatione constat, ibi esse commodissimam habitationem, ideò ex hoc capite rectè potuisset ibi paradisus esse. Secundò, displicet quod D. Thomas inde infert, viam esse sub æquinoctiali, & ideò inaccessibilem. Nam hæc ratio probat tantùm de vnâ viâ; at si respectu nostri est vltra æquinoctialem, ideoque nos accedere non possumus, certè respectu nostrorum Antipodum erit ante æquinoctialem; & consequenter illi facillimè poterunt accedere (nisi fortè D. Thomas etiam non agnouerit Antipodas & rotunditatem mundi:) imò non solùm accedere poterunt Antipodes, qui rectè infra nos sunt, sed & qui ad Orientem & Occidentem respectu nostri habitant, vltra æquinoctialem tamen; illi enim facilè accedent. Vnde de situ eius paradisi omnia dubia; de quo tamen nonnihil paulò pòst. 20

Vbinam paradisus fuerit.

D. Thomæ sententia refutatur.

Plaga æquinoctialis est habitabilis.

SVB-

SVBSECTIO TERTIA.

An de facto extet paradisus.

21 CARDINALIS Bellarminus eo lib. 3. de Gratiâ primi hominis cap. 14. ait, se nullum ex antiquioribus legisse qui paradisum adhuc extare neget, multos autem qui affirment: inter quos Irenæus, Iustinus, Athanasius, Augustinus, Hieronymus, Isidorus & alij, quos etiam ex Bellarmino Suarez citat pro eadem sententiâ num. 38. imò Bellarminus prætereà putat Augustinum iudicasse, id esse de fide; eò quòd lib. 2. de Peccato originali cap. 13. cùm alias quæstiones proposuisset, in quibus liberum cuilibet sit, hoc vel illo modo discurrere, addidit, fidem Christianam non dubitare paradisum esse; reijcitque ibidem Bellarminus solutionem eorum qui dicunt, Augustinum solùm loqui de præcedenti existentiâ paradisi. Verùm arbitror, Augustinum ibi, licet posuerit verbum significans de præsenti, non tamen locutum fuisse nisi contra eos qui paradisum allegoricè & metaphoricè tantùm intellexerunt: è quo enim loco Scripturæ aut ex quâ definitione potuit tunc Augustinus inferre, esse de fide, illum etiamnum durare? nam licet fortè, quia multi Patres idem post ipsum senserunt, iam non liceret de eâ veritate dubitare; at cùm tunc quasi in Augustino habere robur inciperet ea sententia, non poterat iudicari vt absolutè de fide. Dices, ex eo quòd Eccli. 44. dicatur, *Henoch translatus in paradisum.* Quòd si respondeas, tunc, quia ante diluuium id contigit, extitisse paradisum; non tamen propterea nunc post diluuium extare. Item, non esse certum, pro eodem paradiso accipi eam vocem apud Ecclesiasticum & in Genesi; nam paradisus solet vsurpari pro quolibet amœno & voluptuoso loco aut horto:

Multi affirmant.

Augustinus mens de fide esse dari paradisum, loquitur de paradiso allegoricè.

Argumentum primū pro affirmatiuâ soluitur.

22 si id, inquam, responderis, replicabit Cardinalis Bellarminus: Henoch non fuit submersus tempore diluuij, ergo neque paradisus, in quo erat. Respondeo tamen, fortè Angelum sustulisse illum in altum, ne obrueretur, aut etiam illi fecisse paruam arculam vbi clausus seruaretur: sicut enim Scriptura tacuit quid de illo eo tempore diluuij sit factum, ita potuit tacere de istâ arculâ, aut de alio modo, quo saluatus est; propter quod non licet negare aliquid simile contigisse.

Replica prima Bellarmini. Quomodo Henoch à diluuio seruatus.

Replicabis Secundò. Vbi ergo de facto sunt Henoch & Elias? Respondeo, Deo non deesse multa loca vbi possit suauissimè illos conseruare. Dices Secundò cum Suario, constat nobis ex Scripturâ paradisum fuisse, & non constat perijsse; ergo debemus dicere adhuc extare. Respondeo, hoc non esse sufficiens argumentum; quia cùm paradisus constiterit arboribus & rebus naturâ suâ corruptibilibus & generabilibus, eo ipso sufficienter nobis videtur constare, intra tam longum tempus illum perijsse. Imò argumentum quis meritò retorqueret sic: Nisi Scripturâ id asserente, non debemus tam grande miraculum perpetuò adstruere; tale autem esset, arbores naturâ suâ corruptibiles tot millibus annorum durasse. Et verò etiam homine non peccante, non duraturas semper easdem numero arbores, probabilissimum est; sed (quòd ex textu colligi potest) ideò dici hominem debuisse custodire & operari paradisum, quia (licet sine molestiâ, imò cum recreatione) debebat tamen inserere aliquas arbores, putare, plantare, &c. ergo cùm homo desit iam, qui hæc præstet, ne dicamus, Angelos esse hortulanos, videtur dicendum, illas arbores senio tabuisse, & à fortiori de floribus & herbis, quæ naturâ suâ minùs durant, ac tandem sic paradisum penitus periisse. 23

Replica Secunda

Obiectio ex Suarez.

Solutio.

Retorquetur argumentum contra Suarez.

Dices Tertiò, Deus constituit Cherubinum ad custodiendam viam ligni vitæ, ergo non voluit destruere paradisum; alioquin, eo destructo, impertinens fuisset custodia. Respondeo, argumentum concludere, non statim illum destructum: non enim voluit Deus aliud miraculum facere; quale fuisset, destruere statim illum locum, aut sine miraculo mandare Angelis vt eradicarent eas arbores; id enim fuisset nimis violentum; permisit ergo naturalem cursum rebus, donec vel generali inundatione, vel successu temporis connaturaliter per se periret. Fortè etiam, vt Adamus haud ita procul inde habitans illius aspectu eminus affligeretur; & ad culpæ cognitionem doloremque de illâ excitaretur, aliquamdiu Deus paradisum conseruauit. Quæ ratio iam cessat, quia nullus hominum de illo scit, tantum abest, vt iuxta illum habitet.

Tertium argumentum adstruens de facto paradisum. Solutio.

Paradisus sensim perijt.

Nihilominùs tamen, etiamsi non ita conuincant hæc argumenta, dicendum est saltem, propter auctoritatem maiorem Patrum & Scholasticorum, adhuc extare paradisum: potuit enim Deus illum conseruare (quod nemo negat;) id autem voluisse de facto asserimus propter communem auctoritatem. nec maior in hoc punctò probatio requiritur. Solùm restat satisfacere aliquibus obiectionibus, quæ in contrarium fieri possunt. 24

Paradisum tamen extare adhuc asserendum.

Prima est, quam tetigi paulò antè, quòd naturaliter debuit paradisus perire: arbores enim illæ non erant naturâ suâ incorruptibiles. Quòd si proptereà quis diceret, Henoch illuc translatum excolere paradisum, adhuc magna restat difficultas; nam à peccato Adami ad translationem Henoch intercessêre nongenti octoginta septem anni. Non est autem credibile, arbores, herbas plantasque tamdiu potuisse conseruari. Respondeo, Cherubini paradisi custodis aut alterius Angeli operâ potuisse Deum sine miraculo illum tamdiu conseruasse: nam Angelus naturalem habet virtutem, vt per motum localem possit putare arbores, inserere, &c. quod facilius iudico, quàm recurrere ad conseruationem earum plantarum sine corruptione tamdiu.

Respondetur primæ obiectioni.

Potuit sine miraculo paradisus tamdiu conseruari.

Secunda obiectio est, quia saltem sub diluuio debuit perire. Respondet Bellarminus, non fuisse aquis diluuij occupatum. Hæc tamen solutio mihi non ita placet; quia cùm vniuersaliter Scriptura dicat totam terram fuisse tectam, ita vt supra altissimos montes aqua ascenderit ad quindecim cubitos, non possumus tam magnum montem, aut locum æquantem vnius regni spatium, dicere, non fuisse coopertum: iam enim vniuersalem propositionem Scripturæ facimus particularem, aut limitamus sine fundamento in ipsâ Scripturâ. 25

Respondetur secundæ obiectioni à Bellarmino minùs benè.

Meliùs

Respondetur melius. Paradisus fuit aquis diluuij coopertus, non tamen destructus.

Meliùs ergo respondetur, illum fuisse quidem coopertum, non tamen propterea destructum: nam ibi non fuit inundatio fluminis alicuius secum rapientis etiam fortissimas arbores, sed aqua quasi stagnans, quæ non eradicauit arbores; potuitque Deus specialiter versus eam partem impedire violentos aquæ motus, fluxus aut refluxus; & certè arbores multas mansisse integras etiam extra paradisum columba ostendit, quæ oliuæ ramum virentibus folijs in rostro portauit ad Noë. quod benè notauit Suarez suprà hanc solutionem defendens. Solùm restat difficultas circa Henoch, vbi tunc temporis fuerit seruatus. sed huic iam respondi paulò antè

Respondetur Tertiæ obiectioni.

Tertiò obijcitur, quia cùm paradisus fuerit tam magnus locus, si adhuc extaret, debuisset aliquando videri: imò cùm credatur fuisse in Mesopotamiâ, & tota ea terra obuia sit cuilibet, videtur manifestè illum iam interijsse. Respondeo, non esse ita notas omnes orbis regiones vt obiectio supponit: ante centum enim & quadraginta annos detecta primùm est America tota, de quâ antè nihil sciebatur; quæ maior est reliquis tribus partibus orbis simul sumptis.

Non omnes orbis regiones facilè innotescunt.

26 Vident etiam sæpè nauigantes ad meridiem, vt in mappis diligenter excusis insinuatur, terram quamdam vastissimam plenam ignibus: quis scit quæ ibi spatia, & quanta vastitas sit. quid si ibi fuisset paradisus? Replicabis, Illa terra est

Replicatur.

post Oceanum, ergo ex illâ non possunt oriri Euphrates & Tigris, aliaque flumina quæ ex paradiso dicuntur originem sumpsisse; ergo ibi non potest esse paradisus. Et hinc confirmatur, illum debuisse fuisse circa Mesopotamiam, quam duo illi fluuij irrigant. Respondeo Primò, dici posse eam terram versus Orientem aut aliam partem esse contiguam Mesopotamiæ seu Asiæ, & Africæ, & per eam partem potuisse ex paradiso ad nos deriuari fluuios illos. Secundò, fortè ante diluuium fuisse coniunctam etiam ex parte Meridionali; Deum autem interposuisse tunc mare, ne facilis esset accessus, reliquisse tamen ex parte nostrâ ea flumina, ideoque iam non habere illa vnum eumdemque fontem, vnde deriuentur, sicut antea: & hinc colligitur falsò dici, in Mesopotamiâ illum fuisse; nam licet duo hæc flumina ibi sint, alia tamen duo non ibi, sed vnum in Ægypto, vt Nilus, Ganges autem in Indiâ. quos ostendit Bellarminus suprà cap. 12. ex multorum doctrinâ esse Phison & Geon, qui ex paradisi fonte fluxisse dicuntur. & satis insinuatur Ecclesiastici 24. cap. Vnde concluditur, ignotum planè esse locum vbi fuerit paradisus, & consequenter vbi sit de facto: neque difficile est Deo montibus aliquibus interpositis aliòve modo impedire omnino accessum ad illum. Et hæc de paradiso sufficiant; redeamus iam ad primos parentes nostros.

Respondetur.

Paradisus falsò dicitur in Mesopotamiâ.

Deo facilè fuit impedire accessum ad paradisum.

DISPVTATIO TRIGESIMASEXTA.

De infusione animæ in corpora primorum parentum, & de perfectione earum animarum.

SECTIO PRIMA.

De animatione,

Deus non insufflauit Adamo particulam sui.

1 

VPPONO, animam rationalem non esse particulam Dei, de quo egi in libris de Animâ fusiùs; vnde spiraculum illud, quod dicitur in corpus Adami à Deo immissum, non fuit aliquid Dei, sed ipsa anima rationalis ei infusa. quod benè ex ipsâ rigorosâ significatione verbi *insufflauit* colligit Augustinus lib. 7. de Genesi ad litteram cap. 3. nam quando nos insufflamus, non emittimus particulam nostræ animæ, sed hæc mouet aërem vicinum; ita Deus non sui particulam donauit Adamo, sed corpus illud reddidit viuum in eo producendo animam. clariùs id videtur explicuisse Theodoretus quæst. 23. in in Genes. vbi & obiectionem sibi proponit, & subijcit solutionem his verbis; *Si ex insufflatione Dei creata est anima, erit vtique anima ex substantiâ Dei*; & respondet: *Extrema impietatis est & blasphemiæ sententia huiusmodi; nam per hoc Scriptura diuina facilitatem creandi demonstrauit, & ipsius animæ naturam obscurè declarauit; nempe ipsam esse spiritum creabilem, inuisibilem & intellectiuum, expertem crassitudinis corporeæ.* Hæc ille. nec in hac materiâ

2 pulchrius aliquid desiderari potest. Vnde constat, etiamsi posset aliquis probabiliter dicere, spiraculum illud non fuisse animam, sed gratiam habitualem homini iam producto infusam (vt censuit Philastrius apud Suarium cap. 7. num. 5. cui videntur fauere Cyrillus & Ambrosius;) nihilominùs grauiter eumdem Philastrium errasse, dum contrariam sententiam hæresim dicit, cùm sit expositio ferè omnium Patrum & Theologorum. Imò cùm Scriptura immediatè post illud *spiraculum* dicat, *Et factus est homo in animam viuentem*, satis clarè ostendit, non de gratiâ, sed de animâ rationali debere illud intelligi. Vide Suarez suprà & num. 6. ac 7. res enim est clara, sufficiat nobis eam insinuasse.

Verùm illud quæri potest, an priùs fuerit anima creata, quàm corpus dispositum. Respondeo breuissimè, cùm in libris de Animâ supposuerimus doctrinam generalem Conciliorum ac Theologorum auctoritate firmatam, quòd animæ non priùs creentur quàm infundantur corporibus, & in præsenti casu non sit vlla ratio excipiendi ab hac regulâ generali animas primorũ parentum; eodem planè modo dicendum esse, eodem instanti creatas, quo in corpus dispositum infusæ sunt. Vide Suarez à nu. 8.

Anima Adami non fuit creata ante corpus formatum.

Dices cum Philastrio: Antequam dicatur formatum corpus Adæ & Heuæ, de quo 2. cap. Genes.

Obiectio ex Philastrio.

Genes. agitur, dicitur primo capite Deus creasse hominem ad imaginem & similitudinem
3 Dei; ea autem similitudo est in animâ, ergo animas vtriusque creauit sexto die, septimo verò formauit corpora illorum. Obiectio hæc & illatio continet aliqua falsa & erronea. Primò enim falsum est, corpora Adami & Heuæ non fuisse sexto die producta. de quo fusè suprà; vbi ostendimus, non esse diuersam formationem aut productionem eam, quæ illis verbis primi capitis continetur, ab alterâ, quæ secundo describitur; sed illic breuiter insinuari, quæ posteà magis extensè deducenda erant. Secundò falsum est, non priùs fuisse animam Adami quàm Heuæ productam. Tertiò, cùm eodem primo capite dicatur, *Masculum & feminam creauit eos*, iam videntur non solæ animæ, sed sexus etiam seu corpora producta.

Responsio.

Respondet, id dici per anticipationem, quia anima vnius erat futura in corpore virili, altera in femineo; sed solutio hæc nullo modo placet: nam ibi non dicitur, Destinauit eos, vt essent masculus & femina; sed, *Creauit eos masculum & feminam:* hoc autem dici non potest propter solam destinationem, alioquin etiam debuissent dici primâ die creati pisces, volatilia, &c. quia iam Deus materiam primam, quæ creata fuit primâ die, destinauerat vt esset sub formâ piscium, volatilium, &c. Hoc ipsum confirmat Suarez ex cap. *Firmiter.* de summâ Trinitate. vbi definitur, creasse Deum in principio simul spiritualem & corporalem creaturam, angelicam videlicet & mundanam, & deinde humanam ex vtraque compositam. in quibus verbis duo ait contineri: vnum, animam non fuisse creatam cum Angelis, sed post illos: aliud, ani-
4 mam tunc fuisse creatam, quando homo conditus est ex illâ & corpore compositus. Ego fateor meam tarditatem; non enim video, quomodo hoc secundum ex illis verbis Concilij inferatur: nam si dicatur anima creata sexto die, etiam post animalia & omnes creaturas humanas, iam saluantur vltima verba ea, *Et deinde humana ex vtraque composita:* nam siue vna pars eius humanæ naturæ fuerit post aliam producta, siue ambæ simul, semper est verum, *Homo compositus ex animâ & corpore productus est post alias res.* est enim sensus eius propositionis: *Homo, qui est compositus ex spirituali & mundanâ creaturâ, est productus post illas.* Vbi, quæso, ibi quidquam de comproductione in eodem instanti vtriusque partis? Quod vel inde ampliùs vrgeo, quia Concilij mens non fuit ibi definire, corpus Adæ non fuisse formatum priusquam anima produceretur, sed solùm voluit declarare, omnia habuisse principium à Deo; & simul tradidit, quod ex Scripturâ liquidò constat, hominem scilicet fuisse vltimum opus diuinæ omnipotentiæ: quem autem eiusmodi hominis partes inter se ordinem seruauerint, non decidit ibi; ergo ex eo dubio loco non debet sententia alioqui certa suaderi.

Replicatur pro Philastrio.

Respondetur.

Suarez non benè infert ex verbis Concilij, animam tunc creatam quando homo fuit formatus.

Quæ fuerit mens Concilij.

Certa ex dubijs non rectè suadentur.

Quæri solet hîc, quanta fuerit perfectio Adæ & Heuæ. de perfectione specificâ hîc non agitur; est enim quæstio communis omnibus animabus, de quâ in libris de Animâ; solùm ergo
5 de indiuiduali sermo esse potest. In quâ quæstione si cum multis dicamus, duo indiuidua eiusdem speciei non posse esse inæqualia vllo modo in perfectione substantiali, nullus relinquitur locus dubitationi: tunc enim Adæ anima fuit sicut mea & ceteræ omnes. Quia verò ego fusè in libris de Animâ ostendi, possibilem aliquam inæqualitatem indiuidualem; ideò in præsenti possumus quærere, quanta fuerit ea indiuidualis animæ Adami perfectio. In primo tomo tractaui sententiam Patris Granadi, qui putat, omnium animarum virilium possibilium perfectissimam esse Christi Domini, & immediatè post illam esse animam Adami; quoad femineas verò (quia ipse dicit, animas ex se esse vnam determinatam ad corpus virile, alteram ad femineum) inter omnes possibiles beatissimæ Virginis animam primo loco ponit; & immediatè pòst collocat animam Heuæ. Quoad animam Christi Domini libentissimè assentior Patri Granado; at quoad Adamum & Heuam valdè dubito; maximè, iuxta Granadi principia, quòd Deus teneatur moraliter iuxta maiorem dignitatem, ad quam euehit hominem, meliorem animam eligere: certum enim mihi videtur (& saltem ego ita eligerem, relictis alijs titulis parentis generis humani, &c.) maiorem esse incomparabiliter dignitatem, euehi ad Apostolatum & ad officium Præcursoris Christi, quàm ad dignitatem primi parentis. Credo sanè, quòd vix vllum inter benè sentientes inueniret Granadus, qui mallet esse parens generis humani, quàm Ioannes Baptista aut Euangelista, maximè supponendo illud Adami peccatum; ergo ex hoc capite meliores animas indiuidualiter debuit dare his quàm Adamo & Heuæ. Alias in eâ doctrinâ difficultates eo tomo fusiùs reieci: non spectant huc, ideò eas omitto. Concludo autem punctum hoc, probabilissimum esse, animas illorum fuisse ex perfectioribus indiuidualiter, tum ob corporum dispositiones, tum ob dignitatem ad quam euectæ sunt; tum quia primæ erant quæ à Deo producebantur; debebant ergo esse valdè perfectæ; dicere verò, illas omnium possibilium perfectissimas, exceptâ animâ Christi & Virginis, non videtur posse probabile fundamentum habere: fortasse id ita est, at nos non habemus vllum sufficiens fundamentum ad id asserendum; & ideò vt dubium relinquendum est.

Anima Christi perfectissima inter virorum animas, & beatæ Virginis inter femineas.

P. Granadus discurrit inconsequenter.

6 *Animæ primorum parentum fuerunt ex perfectissimis indiuidualiter.*

SECTIO SECVNDA.

Quomodo Adam sit factus ad imaginem Dei.

QVÆSTIO hæc, alioquin communis omni homini, hîc solet tractari, quia alibi non videtur habere locum proprium; oritur autem ex verbis illis, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* circa quæ sunt aliqua dubia breuiter nobis expedienda.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ difficultates soluuntur.

PRIMA est, an homo sit imago Dei, an verò factus similis imagini Dei. Hoc vltimum videntur verba Genesis denotare; non enim dicitur, *Faciamus hominem imaginem Dei,* sed,

An homo imago Dei, an factus tantùm ad imaginem Dei.

sed; *ad imaginem* seu *instar imaginis*. De hac quæstione fusè Suarez cap. 8. à num. 1. vbi primum sensum acerrimè defendit; aitque, fortè ideò præcisè dictum *ad imaginem*, quia ita factus est homo imago Dei, vt non sit omnino

Quoad rem in hac quæstione conueniunt auctores.

7 perfecta, sed quasi accedens ad imaginem. Ego in hac quæstione arbitror quoad rem non posse esse differentiam inter auctores vnius & alterius sententiæ: nam etiamsi dicamus ea verba secundo modo construenda, adhuc homo dicitur esse imago Dei: nam si est instar imaginis, & similis imagini, etiam erit imago.

Quid proprii dicatur imago.

Non enim solùm est imago Cæsaris ea, quæ immediatè est facta ad exprimendum Cæsarem, sed etiam ea, quæ facta est ad exprimendam imaginem Cæsaris: hæc enim tam propriè potest dici imago quàm illa. Ratio autem à priori huius rei esse potest, quia si ego sum similis illi qui Petro est similis, etiam sum similis Petro; maximè si sum similis alteri in eadem re, in quâ ille est similis Petro: cùm autem supra eam similitudinem ratio imaginis solùm superaddat, procedere ab eo cuius est imago, certum est re ipsâ, siue eo loco dicatur homo factus instar imaginis Dei, siue imago Dei, semper illum esse imaginem Dei.

Confirmatur ea appellatio imaginis.

Confirmo: Illa imago Dei, cuius instar dicitur homo factus; non est aliquid creatum, ergo est aliqua imago Dei identificata Deo: atqui si ea imago est etiam Deus, quod est instar illius imaginis, erit etiam instar Dei, & consequenter erit imago Dei. omnia quæ hîc sumuntur vera sunt & clara; antecedens solùm videtur habere posse difficultatem, quia aliquis fortè diceret, imaginem illam Dei esse ipsos Angelos, quibus homo similis esse dici potest. Probari tamen posset antecedens, quia homo non est factus ab Angelis; vnde illa
8 verba, *Faciamus ad imaginem nostram*, non videntur posse de Angelis intelligi. Verùm hæc probatio non vrget, quia licet illa verba sint totius Trinitatis ad se, rectè explicantur hoc modo, Faciamus hominem instar Angelorum, qui sunt imago nostra; vbi nihil dicitur de caussalitate Angelorum in hominem.

Meliùs ergo probatur antecedens, quia si Angelus sit imago Dei, eò quòd sit spiritualis & intellectiuus; eodem modo anima rationalis erit imago Dei, quia & spiritualis & intellectiua. Secundò, quia tunc saltem redit argumentum suprà factum, quod homo mediatè sit factus imago Dei. Constet ergo, à neutrâ parte negari reipsâ homini rationem imaginis Dei.

Homo dicendus est imago Dei.

Iam verò absolutè circa sensum verborum eorum. Sine dubio ille quem P. Suarez tradit est certissimus, & ab omnibus Patribus Scholasticisque traditus, confirmatusque ex multis alijs Scripturæ locis, in quibus homo dicitur imago Dei. videantur apud eumdem Suarez suprà. qui benè ostendit, non posse τὸ *imaginem* de imagine se tenente ex parte Dei explicari: nam Deus vt Deus non est imago sui, solusque Filius est imago Patris; vnde debuisset dici, Faciamus hominem ad imaginem tuam, si loquebatur Pater æternus cum Filio; aut ad imaginem quæ est Verbum, si omnes tres personæ inducuntur loquentes.

Respondetur obiectionibus: Primæ

Ad rationem, quæ ex præpositione *ad* desumi poterat, respondi suprà, ideò positam, quia homo, licet sit imago Dei, non tamen omnino perfecta. Respondeo Secundò, rectissimè dici Latinè: *Petrus est formatus totus ad similitudinem & imaginem patris*. 9 per quod nihil aliud significatur, quàm illum esse imaginem & similitudinem parentis.

Secunda ex D. Paulo desumpta.

Secundò dices, Paulus ad Romanos 8. hæc habet, *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui*; ergo imago illa non est homini intrinseca, sed tenet se ex parte Dei. Respondeo concedendo ibi Paulum loqui de imagine increatâ, quia expressè se declarauit, & applicuit soli Filio Dei; nego tamen in nostro casu debere eamdem intelligi. Sicut si quis diceret in hac propositione, *Animal rationale est homo*, τὸ *animal* sumitur pro homine; ergo quando dico animal irrationale, sumitur etiam pro homine τὸ *animal*; malè discurreret. Nec inconueniens vllum est, hominem simul esse in se imaginem Dei vt Trini, & conformem Filio Dei, qui est imago Patris æterni.

Hominem imaginem Dei secundùm corpus asserentes reijciuntur.

Secundò quæri potest, an corpus hominis, an verò anima, an denique totus homo sit imago Dei. Quidam hæretici, supponentes Deum esse corporeum, rationem imaginis in corpore solo constituerunt. Verùm contra eam suppositionem satis in primo tomo de Deo. Alij verò Catholici dicunt, Deum assumpsisse corpus humanum nec hypostaticè, nec verum, sed apparens ad creandum Adamum; ei autem corpori simile dicunt corpus Adami. Verùm & hi reijciuntur euidenter. Primò, quia gratis ponunt eam apparitionem visibilem Dei. Addit Suarez, quòd etiamsi Deus apparuisset, non ipse, sed Angelus assumpsisset corpus, ex regulâ generali, quòd Deus per se non assumat immediatè 10 corpora. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia fusè ostendi suprà, agens de Angelorum vi assumptiuâ corporum, licet Angelorum ministerio corpus aliquod formetur, solum tamen Deum per illud repræsentari, ideoque Deum verè debere dici assumpsisse corpus; & consequenter in hoc sensu etiam posset dici corpus Dei in eo casu: hoc ergo omisso argumento, aliter Secundò argumentor, quia ridicula ibi esset ratio illa imaginis, si verum & naturale corpus vocaretur imago ficti & solùm apparentis.

Imago debet prodire ab imaginato.

Tertiò, cùm imago debeat aliquo modo oriri ab imaginato, & Adami corpus non sit formatum ab eo ficto & apparente, sed ab omnipotentiâ Dei, non posset dici imago eius corporis ficti. Quartò denique, quia ostendemus statim, in animâ esse veram rationem imaginis cum ipso Deo in se: vt quid ergo recurrendum erit ad tales fictiones?

Homo non dicitur imago Dei propter similitudinē corporis cum Christi corpore. Primò.

Ideò alij dixerunt, hominem secundùm corpus esse ad imaginem Filij Dei vt hominis: sed neque id sustineri potest. Primò, quia licet corpus nostrum sit simile corpori Christi, & quidem multò magis quàm anima sit similis Deo, & ex hoc capite non repugnaret corpori nostro humano esse imaginem corporis Christi, at imago dicit vnum procedere quodammodò ab alio: ideò enim vnum ouum non dicitur imago alterius, licet illi sit valdè simile, quia ab illo non procedit: ergo cùm Christi corpus non fuerit, nec quidem mediatè, caussa nostri, non potest nostrum dici imago illius.

Secundò.

Secundò ibi dici,

dicitur, *Faciamus hominem ad imaginem no-*
11 *stram.* vbi tota denotatur Trinitas; & quidem significatur esse idem principium faciens, & cuius facienda erat imago, homo: atqui non loquebatur ibi Deus cum corpore Christi, vt faceret Adamum, ergo similitudo non erat cum eo corpore. Tertiò, quia vbicumque de hac imagine sermo est, semper de Deo in se fit mentio, non de Deo vt homine. Quartò, quia, iuxta veriorem sententiam, tunc non erat decretus Christus vt homo; ergo ea ratio imaginis non est respectu corporis Christi.

Tertiò. *Quartò.*

Homo est imago Dei secundùm animam.

Communis ergo facilis & vera sententia docet, hominem secundùm animam esse factum ad imaginem & similitudinem Dei: pro quâ multos Patres citat Suarez num. 14. & res est certior quàm vt patronorum indigeat coaceruatione. Probatur autem explicando quæ ad rationem imaginis necessaria sunt. In primis enim imago debet ab imaginato procedere: ex quo capite, omnes creaturæ, quia procedunt à Deo, rectè possunt esse illius imagines; specialiter tamen illæ quæ à solo Deo per creationem. quod animæ rationali conuenit. Secundò, anima habet similitudinem cum Deo & conuenientiam in gradu spirituali in immortalitate, in vi cognoscitiuâ & volitiuâ, licet in eo gradu infinitè à Deo superetur; & consequenter (vt paulò antè dixi) ex hoc capite non sit perfectissima Dei imago.

Anima hominis habet omnia requisita ad imaginem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectio difficilis ex brutis.

Bruta cur non imago Dei.

Ratio communis non satisfacit.

12 Verum hinc insurgit grauis difficultas; nam etiam brutum videtur esse imago Dei: licet enim non sit tam perfectum quàm Deus, est tamen illi simile in gradu cognoscitiuo & appetitiuo. Respondere solet communiter, bruta non esse imaginem Dei; quia non conueniunt cum Deo in gradu intellectiuo, in quo formaliter existit Deus. Hæc tamen solutio non videtur satisfacere: nam Deus non solùm est seu existit in gradu intellectiuo, sed etiam in cognoscitiuo; ergo ex hoc capite etiam brutum erit imago Dei. Respondebis vlteriùs, illum gradum cognoscitiui non esse vltimum, sed adhuc contrahi per gradum intellectiui. Sed contrà euidenter, quia in hoc sensu, nec quidem gradus intellectiuus est vltimus in Deo: nam etiam hic contrahitur per intellectiuum infinitum, seu à se; in quo gradu homo non est; ergo vel homo non erit imago, vel brutum erit etiam imago Dei. Respondebis Tertiò, *τὸ à se*, seu *infinitum intellectiuum*, esse differentiam propriam Dei, non verò gradum communem Deo & homini; non esse autem necessarium, vt in differentiâ propriâ imago conueniat cum imaginato, sed sufficere, si in gradu immediato conueniat. Contrà tamen, quia in hoc sensu etiam ego dicam, intellectiuum respectu Dei & bruti non esse propriè gradum, sed differentiam Dei à bruto; in eâ autem differentiâ non esse necessarium, vt conueniat imago cum imaginato, sed sufficere, si in gradu immediato: hoc autem iam habent bruta, quia in gradu cognoscitiuo conueniunt cum Deo. Imò hoc argumento, etiam plantas & omnia penitus entia imaginem esse Dei, probari potest, licet eò semper minùs & minùs perfectam, quò in paucioribus prædicatis cum Deo conueniunt.

Nec replicæ pro eâ communi ratione subsistunt.

In hoc puncto videtur esse quæstio de voce solâ.

Memini me alibi attigisse hoc argumentum, 13
& dixisse, quod & nunc repeto, quæstionem totam esse de voce; de re enim certum est, dari eas similitudines maiores & minores in creaturis respectu Dei, deficientes tamen omnes à perfectâ & adæquatâ similitudine, & cum infinitâ distantiâ à Deo. Iam autem quæ ex illis dicenda sit imago Dei, quæstio est de nomine, de significatione scilicet vocis *imago*: est autem in eâ difficultas magna ex eo capite, quòd cùm per eam vocem significemus summam similitudinem, vt in Filio æterno, qui est imago Patris, & inter homines, vbi filius vniuocè conuenit cum patre; & tamen non requiramus similitudinem summam, seu vt ambo extrema sint in eadem specie, imò fortè nec vt in vltimo genere, difficillimum deinde est certò dicere, *Tanta similitudo sufficit, & non tanta*; vel, *Infinita dissimilitudo non obest, obest tamen illa quæ est inter Deum & bruta.* Vrgeo autem ampliùs difficultatem. Minor est similitudo simpliciter & absolutè inter hominem & Deum, quàm inter pediculum ex homine productum & hominem ipsum; & tamen ibi agnoscitur ratio imaginis, hîc verò ex defectu similitudinis negatur. Quis ergo ponderabit, quanta & qualis ea esse debeat similitudo? est enim difficillimum, quando semel transgredimur metam certam, posteà decidere, quantum vel qualis accessus sufficiat, vt quis dicatur appropinquare aut distare. Ergo in hac quæstione de nomine di- 14
co, ex acceptione vocis *imago* non sufficere quamcumque similitudinem; vnde, licet omnes creaturæ habeant similitudinem cum Deo in esse entis, & aliæ in perpetuitate, in esse substantiæ, &c. non tamen vocantur simpliciter, sed secundùm quid imago Dei; & ob eam caussam non sufficit ea similitudo quæ est in brutis, licet hæ conueniant cum Deo in ratione cognoscitiui & appetitiui: quia verò in homine datur ea similitudo in alio maiori gradu, nempe intellectiuo & spirituali, ideò hominem dicimus absolutè imaginem Dei: cùm enim homo plus habeat de similitudine quàm brutum, benè possumus dicere, eam quæ est in homine sufficere, alteram verò non. Quòd si adhuc importunè dicas, brutum cum addito seu non tam propriam nec tam perfectam dici posse imaginem, poteris tolerari, dummodò absolutè non voces illud imaginem; quia absolutè loquendo stat solùm pro eâ quæ inuenitur in homine aut Angelo, vt statim dicam.

Maxima difficultas est, assignare certam similitudinem ad imaginem requisitam.

Ratio, cur bruta non dicantur imago Dei simpliciter.

Brutum dici potest impropriè imago Dei.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo alia dubia expediuntur.

Homo secundùm corpus non est propriè imago.

Tertium, an homo sit etiam imago Dei secundùm corpus. Respondeo, propriè non esse; quia (vt ex proximè dictis constat) etiam bruta secundùm animam, quæ perfectior est, & maiorem habet similitudinem cum Deo, quàm habeat corpus nostrum, non sunt propriè imago Dei, ergo multò minus nostrum

strum corpus. Hinc intelliges, quid dicendum sit de sententiâ Theodoreti, qui quæst. 20. in Genes. cum Anastasio, Nisseno, in lib. Quæst.
15 sacræ Scripturæ quæst. 21. putat, rationem imaginis non animæ seorsim, sed toti homini conuenire: quod probat, quia alioquin & Heua esset imago Dei. quod falsum est, cùm Apostolus 1. Corinth. 11. dicat: Non vir, sed femina debet caput velare, quia vir est imago Dei. quæ ratio nulla esset, si etiam femina esset imago. Secundò sequeretur, etiam Angelos esse imaginem Dei; quod est inauditum; ergo vir solus est imago, & non sub quacumque ratione, sed quatenus est factus caput mulieris aptum ad regnandum, imperandum, &c. quod videntur denotare ea verba addita paulò pòst eo primo capite Genes. *Et præsit piscibus maris, & volatilibus cæli*, &c. per hoc enim dominium explicatur ratio imaginis.

Feminam esse imaginem Dei, malè aliqui negarunt.

Ex dictis, inquam, intelliges sententiam hanc falsam esse, quia ostensum est, eam rationem imaginis in animâ reperiri, vnde & Heuæ sine dubio conuenit; ideò cap. 1. Genes. de vtroque dicitur esse ad imaginem Dei: *Ad imaginem Dei creauit illum, masculum & feminam creauit eos.* & idem ferè repetitur cap. 5. & Genes. 9. dicitur: *Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Certum autem est, ibi esse sermonem etiam de feminâ; & contra occisorem feminæ etiam latam esse illam legem; ergo etiam femina est imago Dei. quod alijs locis etiam probat Suarez num. 21. & sanè ea, quæ Theodoretus ad rationem imaginis requirit, in feminâ possunt reperiri; quia est capax dominij, regni, dignitatum, &c. Ad locum ergo Pauli respondemus, fuisse in viro aliquam maiorem similitudinem cum Deo, tum quia ex ipso Heua processit, non ipse ex Heuâ; tum quia, ceteris paribus, vir est caput mulieris, non
16 è contrario: & ob hanc singularem excellentiam dicit Apostolus, virum non debere tegere caput, quia est imago Dei. Specialiter eo modo, & iuxta hanc explicationem, intelligendi sunt aliqui Patres, qui videntur negare feminæ rationem imaginis. Ad confirmationem verò ex verbis illis, *Et præsit piscibus maris*, &c. dicimus, eam excellentiam maximè habere per animam rationalem capacem rationis, capacem etiam imperij & dominij etiam in viros.

Respondetur argumentis contrarijs.

Quod ad Angelos verò attinet, admittimus libentissimè illos etiam esse imaginem Dei, & quidem longè perfectiorem quàm homo sit; quia notabiliter perfectiùs participant gradum intellectiui & spiritualis quàm homo. id quod expressè docuit S. Dionysius Areopagita cap. 7. de Diuinis nominibus, & alij apud Suarez num. 18. & licet recurreremus cum Theodoreto ad rationem dominij, adhuc illi essent imago Dei; quia & Michaël dicitur Dan. 10. princeps Hebræorum, & alius Angelus princeps regni Persarum.

Angeli etiam sunt imago Dei.

D. Thomas conatur probare, hominem magis esse imaginem Dei quàm Angelum.

Video D. Thomam conari duo assignare capita, in quibus anima perfectior sit imago Dei quàm Angelus. Vnum est, quòd sicut Deus est in toto mundo, totus in toto, & totus in qualibet parte, ita anima est in toto corpore: in hoc tamen sensu etiam Angelus est in corporibus non vt forma, sed vt assistens modo simillimo Deo. ita benè de homine notauit Suarez. Aliud est, quòd sicut Deus est de Deo, ita homo de homine; hoc tamen caput videtur & ipse 17
D. Thomas & Suarez reijcere, quia non pertinet ad rationem imaginis; alioquin, quia brutum est de bruto, etiam brutum esset imago Dei. Verùm hæc impugnatio non est sufficiens: nam licet ea ratio sola non constituat imaginem, potest simul cum aliâ similitudine conducere, vt sit maior & perfectior ratio imaginis in homine quàm in Angelo, ex eo capite, quòd non habet virtutem Angelus gignendi filium sibi similem, sicut habet Deus. Deus enim generat, & homo generat. in quo puncto Angelus non conuenit cum Deo. Quidquid tamen de his proprietatibus sit, certum est, Angelum esse imaginem Dei, ob dicta suprà.

Obiectio contra imaginem Dei in animâ & Angelo. Responsio.

Obijcies contra rationem imaginis in animâ & in Angelo; nam vterque est inuisibilis, ergo neuter est imago Dei. Nego consequentiam, alioquin nec ipsum Verbum diuinum esset imago Dei, quia non est visibile. Respondeo ergo, non esse de ratione imaginis, vt sit visibilis corporeis oculis: potest enim esse imago cognoscibilis vel ab ipso Deo, vel ab Angelis, vel ab ipsâ animâ rationali: vel denique, etiamsi nulla esset possibilis potentia cognoscitiua, adhuc posset filius esse imago parentis, quia & similitudinem haberet cum eo, & ab ipso prodiret. in quo solo consistit ratio imaginis.

Quartum dubium, in quo proximè fundetur hæc similitudo seu ratio imaginis; an in substantiâ animæ, an in ipsis potentijs. Respon- 18
deo, in meâ sententiâ non distinguente eas potentias fundari similitudinem in vtroque; est enim idem vtrumque; si verò distinguantur, prima & principalis ratio imaginis fundabitur in animæ substantiâ, quia illa est immortalis, substantialis, cognoscitiua, volitiua, &c. Confirmatur: Per id conuenit homini esse imaginem, per quod conuenit posse præesse piscibus, &c. nam cùm dicitur factus ad imaginem Dei, dicitur, *Et præsit piscibus maris*, &c. atqui per naturam id habet, ergo in ea fundatur ratio imaginis: in potentijs autem & actibus solùm inuenitur secundùm quid, quatenus illæ sunt ratio formalis proxima quâ anima cognoscit, amat, &c. Item in animâ vt amante actu & cognoscente etiam reperitur ea similitudo & ratio imaginis; quia essentia Dei maximè consistit in actuali cognitione & amore sui; vnde posset dici, quòd ex substantiâ, potentijs & actibus integretur vna perfectissima imago Dei; nam homo sine potentijs non perfectè adhuc Deum imitatur, item nec sine actibus, ergo animæ substantia est imago; quæ tamen completur in ratione perfectæ imaginis per potentias & actus. de quo vide Suarium à num. 24. qui tamen num. 25. addit aliquid quod videtur difficile, scilicet, nullam naturam inferiorem homine esse ad imaginem Dei; & licet, si de facto solùm loquatur, non abnuam, quia de facto non datur in brutis imago Dei, vt diximus suprà; quia tamen videtur innuere etiam in ordine ad potentiam absolutam non posse dari, ideò dico doctrinam esse difficilem: non enim dubito, quin sit possibilis diuinitus aliqua substantia homine infe-

Imago hæc fundatur in ipsâ substantiâ animæ.

item in animâ actualiter cognoscente & amante.

Suarez malè negat, nullam naturam homine inferiorem posse esse imaginem Dei.

inferior, item rationalis; vel quia licet sit materialis, potest tamen esse capax cognoscendi obiecta spiritualia & discurrendi, & consequenter,
19 vt suo loco dixi in eo sensu, intellectiua: vel quia non videntur repugnare aliæ animæ rationales specie diuersæ, dicentes ordinem ad materiam minùs perfectam ad minùs perfectos & pauciores fortè sensus. quæ enim in his contradictio? atqui talis anima eo ipso esset imago Dei, licet non tam perfecta quàm nostra sit, ergo.

SVBSECTIO QVARTA.

Duæ vltimæ quæstiones solutæ.

QVARTÒ quæri potest, an homo per gratiam sit imago Dei. Non quæro, an tantùm per gratiam sit imago: nam quæ dixi hucusque, probant, animam per naturam antecedenter & independenter à gratiâ esse imaginem Dei; vnde obiter reijciendi sunt hæretici huius temporis, qui dicunt, hominem per peccatum amisisse veram & naturalem Dei imaginem, & transformatum in viuam & substantialem imaginem diaboli. sententia enim stultissima hæc est; nam cùm homo per peccatum non mutetur quoad substantiam, neque potentiæ illius, quomodo potest in substantialem imaginem diaboli transformari, aut amittere naturalem & sibi essentialiter identificatam, quam in naturâ habuit cum Deo? ergo, statutâ eâ ratione imaginis, & quidem per peccatum immutabili propriè, quæro iam, vtrùm etiam per gratiam homo specialiter fiat imago Dei. Respondeo, certum videri, illum specialiter fieri imaginem Dei

Malè hæretici dicunt, hominem per peccatum amisisse imaginem Dei, & transformatum in imaginem diaboli.

20 per gratiam: quia gratia eleuat hominem ad ordinem supernaturalem, ad cognoscendum scilicet & videndum Deum prout est in se, ad illum amandum, &c. ergo tribuit homini maximam similitudinem cum Deo in genere vltimo intellectiui & volitiui; ergo constituit illum in ratione perfectissimæ imaginis. Imò multi in solâ gratiâ videntur eam rationem imaginis ponere, sed immeritò, propter suprà dicta.

Posset tamen, statutâ duplici hac imagine, dubitari, de quâ fuerit Moyses eo loco Genesis 1. locutus; nam quidam dicunt, addita ideò ea verba duo, *ad similitudinem & imaginem nostram*, vt denotaretur duplex similitudo; primam *ad similitudinem* dicunt conuenire naturæ, alteram verò *ad imaginem* gratiæ. Dico tamen breuissimè, si hi volunt dicere, hominem non esse Dei imaginem secundùm naturam, sed solùm esse ad similitudinem; non videntur posse sustineri, propter dicta hucusque: quæ ampliùs confirmantur, quia similitudo & imago solùm in eo videntur distingui, quòd similitudo non requirit processionem ab eo cui dicitur similis, sic verò imago; vnde vnum ouum non est imago alterius, licet illi simile, vt dixi: ergo cùm hi auctores concedant similitudinem nostri in naturâ cum Deo, & aliunde procedamus à Deo, non possunt negare rationem imaginis in naturâ, & in eâ admittere similitudinem; si verò dicant, etiam in naturâ hominem esse imaginem, Moysem tamen voluisse eo loci vtramque ibi significare, iam cum eis non erit quæstio de re, sed solùm de sensu eorum verborum. In quo puncto probabilius valdè iudico, ibi pro eodem vsurpari *ad similitudinem & imaginem Dei:* quod confirmo, quia in alijs locis, in quibus haud dubiè alluditur ad hæc Genesis verba, aliquando solùm dicitur *ad imaginem*, aliquando solùm *ad similitudinem*; ergo signum est, indifferenter à Moyse ea verba accepta fuisse, & vnum idem quod alterum significare; licet fortè magis per vtrumque res declaretur. Confirmatur. Illa verba tantùm videntur significare eam rationem imaginis quæ homini est naturalis: ibi enim maximè agebatur de productione naturali hominis, & secundùm ea quæ visibiliter ex proprijs ipsius operationibus apparere poterant; hoc autem totum prouenit à naturâ & naturalibus proprietatibus; ergo ibi vnica tantùm ratio imaginis, & quidem naturalis, significatur; de alia verò per gratiam nihil ibi dicitur, etiamsi reuerà illa detur, vt paulò antè dictum est.

Quam imaginem Moyses intellexerit eo loco Genes. 1.

Similitudo & imago in quo distinguantur.

21 *Ad similitudinem & imaginem idem hic significant.*

Vbi obiter notandum, quando Patres dicunt, per peccatum amitti in homine imaginem Dei, & aduenire illi imaginem diaboli, illos loqui de imagine supernaturali consistente in gratiâ; quæ sine dubio per peccatum amittitur: fit autem moraliter homo similis dæmoni per peccatum, vnde per hoc etiam dicitur ipsa imago naturalis Dei non quidem amitti, sed valdè deturpari ac defœdari; vnde per exaggerationem aliquando sine addito dicitur amitti.

Quam imaginem in homine per peccatum deperdi dicant SS. Patres.

Vltimò quæri potest, an homo sit imago Dei vt vnius, an verò etiam vt trini, seu totius Trinitatis; & an vnius alicuius personæ in particulari, an verò omnium personarum. Dico breuissimè Primò: Sine dubio homo est imago Dei vt vnius, quia Deus vt vnus est intellectiuus, volitiuus, immortalis, &c. Secundò, etiam esse factum ad imaginem Trinitatis, non quia specialiter sit vnius aut alterius personæ imago; nihil enim habet singulare cum vnâ potiùs quàm cum alterâ; sed quia omnes tres repræsentat; & quatenus etiam illæ, vt virtualiter à Deitate distinctæ, sunt spirituales & immortales. Præterea, quatenus Trinitas personarum quasi fundatur in intellectu & voluntate, in Verbo & termino amoris, homo autem producit & per intellectum & per voluntatem, format item Verbum & terminum volitionis. Tertiò denique, quatenus in eadem animâ sunt tres potentiæ, siue realiter siue ratione distinctæ; sicut in vnâ essentiâ sunt tres personæ. Quas similitudines fusiùs sancti Patres persequuntur; sufficiat eas tetigisse.

22 *Homo est imago Dei vt vnius, & etiam vt trini.* *Primò.* *Secundò.* *Tertiò.*

DISPVTATIO TRIGESIMASEPTIMA.

De perfectione naturali primorum parentum quoad intellectum.



EXPLICATIS his quæ ad creationem naturalem & substantiam pertinent, oportet iam ea declarare quæ ad ornatum accidentalem eorum pertinent, tam quoad intellectum quàm quoad voluntatem; & Primò quidem agemus de naturali, deinde de supernaturali. De hac materiâ fusè Pater Molina de Opere sex dierum à disputatione 25. & Suarez lib. 3. à cap. 9.

SECTIO PRIMA.

Supponuntur quædam certa ex communi sententiâ circa scientiam naturalem primorum parentum.

1 *Adamo initio infusa scientia naturalis.* COMMVNIS sententia Scholasticorum cum D. Thomâ quæst. 49. art. 5. & Magistro in 2. dist. 23. docet, naturalem scientiam Adamo statim ab initio fuisse inditam. quod inde probant Molina & Suarez suprà; quia in Scripturâ dicitur statim Adamus imposuisse nomina animantibus iuxta naturam eorum: pro quo debuit perfectè eorum naturas cognouisse. Verùm *Non benè id probat Molina & Suarez.* hæc probatio non admodum mihi placet; non enim arbitror in eis nominibus Hebraicis fuisse, præter significationem ad placitum, naturalem aliquam & propriam similitudinem cum re significatâ: nam si vox *Adam* hominem significat, iuxta Hieronymum suprà relatum, certè inintelligibile est, quid hæ litteræ habeant significationis naturalis cum vi intellectiuâ hominis, &c. & sic de alijs nominibus discurrere possemus, adducendo alia nomina Hebraica; *Nomina ad placitum rebus imposita.* ideò docui in Logicâ disput. 13. de signis à num. 13. non fuisse nisi ad placitum eam significationem: vnde addo, vt ea nomina imponeret, fortè in Adamo non fuisse requisitam vllam notitiam animalium. Quòd verò Gen. 2. cap. dicatur, *Omne enim quod vocauit Adam animæ viuentis, ipsum est nomen eius*; in quibus verbis magnam aliqui vim ponunt; non vrget, quia
2 solùm per hoc denotatur retenta fuisse posteà ea nomina, non autem significatur, ex naturâ rei, & ob similitudinem aliquam specialem eorum animantium, esse illorum significatiua: sicut dicere possemus, omne quod imposuit nomen Tullius v. g. rebus, ipsum est nomen earum in linguâ Latinâ: ergo ex hoc capite non persuadetur sufficienter Adami scientia. Nihilominùs in ordine ad retinenda ea nomina, & ad ea statim ex abrupto proferenda, ad loquendum etiam deinde cum vxore, sine dubio debuit habere infusum donum saltem illius linguæ. & hoc sufficientissimè probat testimonium allatum. Video ex eo testimonio etiam Chrysostomum homil. 14. in Gen. vehementer commendate scientiam Adami: sed fortè ea est quasi indirecta probatio, quia Deus, qui illi tribuit id quod poterat per se breuì acquirere, à fortiori tribuit illi alias scientias, quæ non tam facilè acquiruntur. Meliùs idem suadetur ex Eccli. 17. vbi de primis hominibus ait, *Et disciplina intellectus repleuit illos: creauit illis scientiam spiritus; sensu impleuit cor illorum: posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, vt nomen sanctificationis collaudent; & gloriari in mirabilibus illius, vt magnalia enarrent operum eius.* quibus verbis ostendit, illis fuisse valdè nota opera & mirabilia Dei, & quidem id per scientiam infusam. *Probatur meliùs ex Eccli. 17.*

Ratio huius veritatis desumitur ex eo, quòd cùm Deus tunc primò hominem per se solus produxerit, conuenientissimum fuit, vt illum perfectissimum crearet, non solùm dando illi, quæ alioquin à causâ producente proueniunt; quales sunt sensus potentiæ & perfectio propria corporis; sed etiam alia dona naturalia, quæ ipse homo decursu temporis acquirere potuisset. Sicut non solùm produxit arbores in eo statu, in quo naturaliter possent crescere per se, sed perfectas & cum fructibus, prout tempus & locus vbi producebantur exigebat; ergo cùm hominem iam in adultâ & maturâ ætate produxerit, congruens fuit, vt illi daret scientias, quæ illam ætatem decebant. Confirmatur, quia sine Professore & libris solus Adam vix poterat exiguam aliquam scientiam etiam intra longum tempus acquirere; decebat autem, vt ille, tamquam primus omnium hominum caputque reliquorum, haberet omnes scientias, quæ in membris futuræ erant distinctæ; ergo debuit illas habere infusas. *Ratione idem suadetur.* 3

Secundò, docet communis sententia, eam scientiam fuisse eiusdem rationis specificæ cum acquisitâ nostrâ: cuius ratio etiam est communis, quia ea scientia est data ad perficiendum intellectum Adami in ordine naturali, ergo debuit esse scientia naturalis; qualem nos possumus studio, & labore & diligentiâ acquirere. *Scientia Adamo infusa eiusdem speciei cum nostrâ.* Obijcio tamen contra hanc rationem. Anima separata sine dubio habet capacitatem recipiendi species per se infusas de rebus naturalibus, ad eum planè modum, quo de Angelis docuimus suprà cum communi sententiâ: & tales species sunt naturales, licet diuersæ ab his quas sensu acquirimus, vt & de angelicis diximus; ergo per illas potuit intellectus Adami perfici intra ordinem naturalem; ergo ex eo quòd debuerit perfici intra ordinem naturalem non benè infertur, eam scientiam fuisse eiusdem speciei cum nostrâ. Respondeo, verum esse, ex eâ ratione communi præcisè sumptâ non benè suaderi conclusionem; nihilominùs potest addi confirmatio, quâ reddatur sufficiens. Nam illud fuisset speciale miraculum, & sine necessitate factum, nec videbatur expediens: non enim homo erat perficiendus perinde ac si esset alienus à corpore, sed vt existens in vitâ mortali; & conse- *Ratio, quâ probatur, communiter non est efficax:* 4 *firmatur tamen.*

consequenter non debuit habere scientiam propriam animæ separatæ, sed qualem intra corpus habere potest homo, licet in eo ordine perfectissima fuerit, vt iam dicemus. Hæc quæ de scientiâ dicta sunt debent de speciebus intentionalibus intelligi; nam ego non pono vllum alium habitum scientiæ præter species.

Adamus intelligebat dependenter à phantasiâ.

Ex eius scientiæ seu specierum connaturalitate infertur Primò, Adamum in vsu earum specierum dependisse à conuersione ad phantasmata non aliter quàm nos, quia illæ species sunt eiusdem rationis cum nostris; quòd autem in primâ productione fuerint à Deo infusæ, non verò acquisitæ per actus, se habet accidentaliter posteà in conseruatione & ad operandum, ergo. Infertur Secundò, non solùm Adamo fuisse datas species intellectuales, sed etiam phantasmata omnia, à quibus intellectus dependet.

Phantasmata illi etiam fuerunt infusa.

Quàm perfecta fuerit Adami scientia.

Tertiò, docet communis sententia, tam perfectam fuisse eam scientiam, vt se extenderet ad primas omnes species rerum de facto creatarum cognoscendas. ita D. Thomas quæst. 94. art. 3. & alij cum ipso communiter. Hanc probat Suarez ex eo, quòd Adam imposuerit no-
5 mina animantibus & piscibus, &c. Verùm iam hæc ratio suprà est à me efficaciter reiecta; vnde obiter obseruo, malè è contrario intulisse Caietanum, Adamum non cognouisse astra, quia illis nomina non imposuit: nam nec ea impositio nominum arguit perfectam cognitionem animantium, nec negatio impositionis nominis negat eam scientiam. Quod verò addit, perfectam notitiam stellarum esse propriam solius Dei, falsum est; quia & Angeli illam habent.

Adamo malè negat cognitionem astrorum Caietanus.

Cur Deus Adæ infuderit scientiam omnium specierum materialium.

Reiectâ igitur hac exceptione, ob tam debilia fundamenta ad conclusionem nostram redeuntes dicimus, ideò infudisse Deum scientiam omnium specierum materialium, quia ea scientia est propria hominum, & acquiritur experientiâ: vnus enim addiscit Mathesim, alter Medicinam, Philosophiam alter, &c. Adamus verò habuit vnus ipse, vt caput aliorum, quidquid per alios dispersum fuit; ergo etiam de astris, cælis, mari, &c. notitiam habuit. Non tamen per hoc intelligas, illum habuisse notitiam quidditatiuam: iam enim diximus, eam scientiam fuisse eiusdem rationis cum nostrâ: sicut ergo nos non habemus quidditatiuam, sed abstractiuam, ex effectibus & à posteriori deductam, ita & illam habuit Adamus. Et sicut de astris & de rebus à nobis remotioribus minorem nos acquirere possumus scientiam; ita crediderim probabile, Adamum etiam minorem de illis habuisse, quàm de alijs rebus sublunaribus & vicinioribus nobis.

Non habuit Adam scientiam quidditatiuam de rebus.

6 Quartò & vltimò, docetur communiter, Adamum (quod & iam insinuatum est à me) propter excessum singularem in ingenio, nobilissimas phantasiæ ac sensuum dispositiones, passionum summam tranquillitatem, & denique extensiuam ac intensiuam specierum se inuicem iuuantium magnitudinem, longè clariores & perfectiores actus circa quodlibet obiectum in particulari elicuisse, aut potuisse in eo statu elicere, quàm nos in præsenti eliciamus circa vllum obiectum scientificum.

Adam melius cognouit res quàm nos.

SECTIO SECVNDA.

Illationes quædam ex dictis.

Futura libera non cognouit.

HINC colligitur Primò, futura libera non potuisse ab eo certò cognosci, quia talia non cadunt sub humanam scientiam; de necessarijs verò futuris, quæ ex concursu Planetarum & alijs caussis naturalibus eueniunt, sine dubio habuit notitiam, omnium v. g. eclipsium futurarum, coniunctionum stellarum, &c. Quoad tempestates verò, pluuias, niues, æstus, non crediderim ei datam eam scientiam esse de omnibus in particulari, quia (vt statim dicemus) tantùm habuit scientiam in communi de speciebus; de indiuiduis verò ipse in particulari experientiâ facilè poterat eam acquirere; ergo etiam non habuit de omnibus his coniunctionibus futuris in particulari. Fateor tamen illum habuisse principia talia, vt si se applicaret ad cogitandum de illis, potuisset ea omnia deprehendere etiam in indiuiduo. Pater Suarez aliter probat eam illationem: etenim multa ex his futuris dependent à concursu tot caussarum necessariarum, vt non potuisset simul Adamus omnes eas caussas cognoscere, & inde inferre euentus futuros. Verùm hæc ratio non est ad- 7
modum efficax: nam licet simul non posset omnium caussarum concursus cognoscere, poterat tamen primò cognoscere sex vel septem, deinde sex vel septem aliarum; & tandem vno tertio actu confuso circa illas septem cognoscere eas cum primis septem concursuras, & sic tandem inferre, qualis esset futurus effectus.

Necessaria futura cognouit in communi, non tamen omnia in particulari.

Ratio P. Suarez pro hac assertione non est efficax.

Circa præterita verò idem Suarez, suis inhærens principijs, quòd scilicet ea non possint cognosci posteà naturaliter, etiam ab Angelo habente de illis species, si quando actu extiterunt cognita non sunt, opinatur in præsenti, per hanc scientiam Adamum non potuisse præterita cognoscere, nec per memoriam; quia hæc non potest, formaliter loquendo, esse infusa. Ego quidem rationem hanc reieci in materiâ de Angelis, ostendens, eo ipso quòd dentur species de rebus præteritis, etiamsi quando extiterunt cognitæ non fuerint, nihilominùs rectè posse de facto cognosci; ideò hîc ab eâ ratione abstrahens, aliunde probo, præterita non potuisse ab Adamo cognosci; nam supponimus, Deum non infudisse illi species de indiuiduis, sed de speciebus in communi; ergo per eam scientiam sicut non potuit etiam præsentia omnia cognoscere, v. g. scire quot arbores citriæ essent in Americâ, ita multò minùs potuit scire quot fuissent, casu quo iam perijssent: vnde etiam colligitur, nec potuisse scire, quando fuerint ea entia producta. Ratio est, quia scientia illa 8
versabatur tantùm circa naturas earum rerum: at natura illarum fuit de se indifferens, vt produceretur vel hoc vel illo tempore; ergo non potuit ex vi cognitionis etiam quidditatiuæ & comprehensiuæ earum cognosci, quando fuerint creatæ: & licet ex vi cognitionis quidditatiuæ posset id cognosci, quia tamen Adamus non quidditatiuè, sed abstractiuè, & eo modo quo nos, ex affectibus eas res cognouit; ideò non potuisset, nec quidem probabiliter, inferre,

Præterita non cognouit Adam.

 quan-

quando fuissent productæ. & idem dico de fabricâ totius mundi. Nihilominùs non est dubitandum, quin per reuelationem Dei sciuerit tunc esse principium mundi, & cetera quæ præcedentibus quinque aut sex diebus facta sunt.

Adam non cognouit secretas aliorum cogitationes. Colligitur Secundò, non cognouisse per eam scientiam cogitationes aliorum secretas; quia (vt suo loco fusè suprà de Angelis) illæ non cadunt sub cognitionem naturalem aliorum etiam Angelorum, nisi aliquo modo vel per verba vel per signa alia manifestentur.

Adam cognouit Deum ex creaturis. Colligitur Tertiò, de Deo illum habuisse cognitionem abstractiuam ex creaturis, eo modo quo eam habuêre Philosophi, licet (quod semper in omnibus his punctis supponendum est) multò perfectiorem quàm illi: per eam enim deprehendit vnum esse Deum factorem & conseruatorem omnium. Dixi, ***ad eum modum quo illam habuerunt Philosophi.***
9
Nos enim, qui ad Deum & ex rebus naturalibus & ex reuelatis discurrimus, siue conclusiones sint supernaturales siue naturales, habemus multò clariorem de Deo notitiam, quàm Adamus habuerit per solam eam scientiam. Quia verò simul etiam ipse habuit fidem, vt dicemus infrà, sine dubio simpliciter, &, omnibus pensatis, habuit multò maiorem scientiam de Deo quàm nos.

Adam non habuit speciem quidditatiuam Dei. Controuerti hac occasione solet, an sit possibilis species quidditatiua Dei, non intuitiua, & an illam habuerit Adamus. Dixi in 1. tomo, non videri eam repugnare diuinitus, non tamen propterea neque in Angelis esse concedendam; quod vltimum etiam dico de Adamo. *D. Thomas in hac materiâ difficulter loquitur.* Difficulter in hac materiâ loquitur Diuus Thomas suprà art. 1. dum videtur Adamo altiorem cognitionem de Deo tribuere quàm nobis; eò quòd per exteriora non impediretur à cognitione intelligibilium effectuum. Vbi vel agnoscit sanctus Doctor aliquid medium distinctum à specie, & diuersum ab eo in quo nos Deum cognoscimus, quod vocat intelligibilem effectum; & id manifestè ipsimet Diuo Thomæ repugnat, dum ait, eam scientiam esse eiusdem speciei cum nostrâ, & solùm extendi ad obiecta, quæ nos etiam cognoscimus: vel certè dubium est,
10
quid voluerit significare per τὸ ***intelligibilium effectuum***; nisi dicamus solùm significasse res has materiales & visibiles nobis etiam obuias: & quia eas Adamus, à passionibus liber, & nobiliori ingenio ac clarioribus speciebus præditus, melius cognoscebat, ideò ei meliorem de Deo cognitionem tribuit D. Thomas, non tamen specie diuersam. quod libenter admittimus.

Angelos per scientiam hanc infusam existere non cognouit. Colligo Quartò, per hanc scientiam Adamum non cognouisse Angelos de facto dari; nam, vt suo loco ostendi, naturali ratione non cognoscuntur: motus enim cælorum non persuadet vllo modo eorum existentiam. In quo non acquiesco nonnullis, qui opinantur, Philosophos ex solo eo motu intelligentias deprehendisse, vt ex Aristotele 8. Physic. & 12. Metaph. & 1. de Cælo colligitur: dico enim, potuisse fortè Aristotelem, & consequenter æquiori iure Adamum, cognouisse cælos inanimatos à se non moueri, & consequenter moueri ab alio principio rationali: at verò illud non esse Deum ipsum, sed pro hac re creatos Angelos esse, non potuit Aristoteles nec quidem probabiliter colligere; quia naturalissimè sine vllo miraculo aut violentiâ poterat ipse Deus immediatè motum illum producere. Ideò crediderim, Aristotelem vel ex Platone magistro suo, qui libros Moysis legisse fertur, aliquid intellexisse de Angelis, & tunc illis tribuisse motum cæli, eosque vocasse intelligentias; vel certè ipsos suos deos vocauit intelligentias; vel denique casu rem tetigit, haud tamen solidè discurrendo. Vnde Adamus non ex eo motu, sed ex reuelatione Dei, vel ex eorumdem Angelorum apparitione, illos nouit existere. *Aristoteles creditur aliquid de Angelis ex magistro suo intellexisse.*

Angelos possibiles esse, cognoscere potuit Adam. Dico *existere*; nam possibilitatem eorum potuit fortè cognoscere per solam illam naturalem scientiam: cognoscendo enim genus entis spiritualis, & creaturas purè materiales, se ipsum verò mixtum, potuit inferre, non esse repugnantiam in aliâ creaturâ purè spirituali intellectiuâ, &c.

SECTIO TERTIA.

Dubia nonnulla expedita.

PRIMVM, vtrùm potuerit Adamus omnibus speciebus simul vti. Gregorius apud Suarez num. 21. affimat; communis tamen sententia contrarium docet. Ratio est, quia quò plures Adamo species Deus infudit, eò magis illi difficile fuit omnibus eis simul vti: maior enim est difficultas, ceteris paribus, in eliciendis pluribus quàm in paucioribus actibus; nec videtur probabile eum habuisse virtutem ad tot actus simul eliciendos: & quod de Angelis suo loco diximus, magis vrget in Adamo naturâ suâ longè debiliori. Ex hoc autem exemplo Angeli respondetur rationi Gregorij inde desumptæ, quòd scilicet solùm corpus impediat in nobis, ne omnia simul cognoscamus; dico enim supponi falsum, vt in Angelo carente corpore constat. Ratio à priori est iam tacta, quia siue agens sit corporale siue spirituale, non propterea, eò quòd possit elicere decem actus, potest viginti; ex limitatione ergo virtutis, licet à corpore nullum prouenerit impedimentum, dicimus, Adamum non potuisse simul omnibus speciebus vti: quod eodem modo censeo de animâ separatâ dicendum, scilicet, non posse omnia simul naturaliter cognoscere. 11 *Adam non potuit simul vti omnibus speciebus: vt nec anima separata.*

Fateor, intrà corpus impediri sæpè animam malâ dispositione ipsius corporis, ne possit tot simul actus habere, quorum alioquin est ex se capax. In quo sensu benè Suarez explicat suprà Augustinum, dum lib. de Trinitate ait, quando non laboratur intelligendo, vix posse esse numerum eorum quæ sciri possunt; per quod tamen non negatur ab Augustino independenter à defatigatione corporis esse aliquem terminum cognitionum, vltra quem non possit anima plures simul habere. 12

Sensus etiam integerrimi operando fatigantur. Addo, Adamum, licet omni malâ corporis dispositione caruerit, non tamen ideò operatum independenter à sensibus. Sensus autem etiamsi integri & sanissimi sint, nimiâ & intensâ operatione defatigantur: & sine dubio de facto, naturaliter loquendo, fuissent in Adamo defatigati; ergo ex hoc etiam capite potuit Adamus

mus habere terminum suorum actuum, & consequenter non potuit simul omnibus vti speciebus.

Adam potuit discurrere per scientiam sibi infusam.

Secundò quæri potest, vtrùm Adamus per eam scientiam potuerit discurrere. D.Thomas quæst.49. art.1. ad 3. asserit, illum eodem actu cognouisse creaturam & Deum in illâ, ideoque non indiguisse vllo discursu. Breuiter tamen dicendum est, cùm supponamus, eam scientiam eiusdem esse speciei cum nostrâ, licet intra eamdem speciem multò fuerit intensior & clarior, cumque nostra non sit quidditatiua, ideoque nequeat vnico actu in creaturâ Deum vt terminum à creaturâ respectum cognoscere, necessariò asserendum, nec Adamum etiam potuisse eodem actu quo nouit aquam v.g. noscere in illâ ordinem essentialem ad Deum; indiguit ergo actu distincto, quo inferret, Deum existere.

D. Thomas negât non adeò consequenter.

Non potuit Adam vno actu in creaturâ cognoscere Deum.

13 D.Thomam explicat Suarez, vt solùm negauerit discursum, qui indigeat temporis successione: verùm explicatio est planè contra mentem sancti Doctoris, qui, non recurrendo ad successionem, ait, eodem planè actu, quo Adamus cognouit creaturam, cognouisse etiam Deum; nec potuit clariùs cum discursum per actus distinctos negare. Fatendum ergo est, illum in contrariâ esse sententiâ: quæ ob dicta & minus probabilis, & ipsiusmet D.Thomæ principiis contraria videtur, quatenus illam scientiam dicit esse eiusdem rationis cum nostrâ; nostræ autem sæpè eam vim negat sanctus Doctor, ergo.

Suarez non benè explicat D.Thomam hic.

Non fuit vnus habitus illa scientia Adami.

Tertio quæri potest, vtrùm ea scientia fuerit vnus simplex habitus, an multi. Primò, in nostrâ sententiâ non admittente alium habitum quàm ipsas species, clarum est, non fuisse vnam simplicem qualitatem; quia species sunt diuersæ, iuxta obiectorum diuersitatem. Secundò addo, etiamsi habitus scientiæ à speciebus distinguatur, adhuc non fuisse vnam simplicem qualitatem; quia nec in nobis habitus vnius scientiæ est simplex qualitas. de quo fusè egi in Logicæ prooemialibus. Ergo cùm habitus ille fuerit eiusdem rationis cum nostris, non erit simplex, sed multiplex, iuxta varietatem specificam obiectorum. Vide quæ eâ Logicæ disputatione dixi.

Quomodo crescere potuerit Adam in eâ scientiâ.

Quartò quæritur, vtrùm Adam in eâ scientiâ crescere potuerit. Dupliciter intelligi potest quæstio: vel de augmento circa ipsa obiecta, plura successu temporis cognoscendo, quorum anteà non habebat species. Cui dubio respondeo, quoad naturas specificas non potuisse plura noscere, quia supposuimus suprà, illum habuisse species de omnibus naturis specificis diuersis;
14 quoad indiuidua verò sine dubio potuisse, quia etiam diximus, eum non habuisse species de indiuiduis omnibus. Secundus quæstionis sensus esse potest de augmento intensiuo, vt scilicet habitus fuerit exercitio actuum factus intensior.

Huic dubio respondet Suarez, probabilius esse, non potuisse, quia habitus non intenduntur nisi per actus intensiores ipsis habitibus: est autem valdè difficile creditu, Adamum habuisse intensiores actus quàm fuerint habitus ei à Deo infusi. Ego tamen alibi docui, valdè incertum esse, an non actus etiam remissus aut æquè intensus habitum intendat: & magis inclinaui in affirmatiuam partem, quam tradit P.Vasquez, & multi alij. Addidi tamen, experientiâ videri certum & notam, tandem aliquem esse terminum in habitibus: nam species v.g. de oratione Dominicâ, Pater noster, tam habeo iam intensas, ac habui à decem annis; & licet illam cum reflexione valdè magnâ repetam, non crescam ampliùs in meliori illius memoriâ.

In habitibus datur terminus.

Hinc ergo ad quæstionem propositam respondeo sub disiunctione, Si Deus Adamo infudit habitus seu species in intensione eâ summâ quam naturaliter habere possumus, tunc ex terminis esse certum, ipsum non ampliùs intendisse per actus vllum habitum; si verò non eos produxit in tantâ intensione, etiam videtur certum, habitus illos fuisse successu temporis intensiores redditos per exercitium actuum: siue hi intensiores fuerint ipso habitu à quo procedebant, siue non. Quid autem illi Deus de facto dederit, dubium est: quod enim fuerit primum opus Dei, & à Deo, præter naturalem modum eâ scientiâ ornatus, sat est probabilis congruentia ad asserendum, datam illi totam naturalem intensionem possibilem; ex aliâ verò 15
parte, vt ipse etiam aliquid sibi acquireret, videbatur requiri, ne esset summa ea intensio. & in hanc partem, omnibus pensatis, magis propendeo. Sicut enim dixi suprà, non datam illi scientiam de omnibus indiuiduis, quæ tamen magis videbatur appetibilis quàm aliqua maior intensio habitus; ita censeo, non dedisse illi Deum summam intensionem, sed ipsum suis actibus intendisse habitum; sicut & suâ diligentiâ nouit in dies multa de nouo indiuidua.

Deus non dedit Adamo summam habituum intensionem.

SECTIO QVARTA.

Cetera dubia expedita.

HINC verò oritur quintum dubium, an è contrario successu temporis amiserit aliquid de intensione habitus, quodque reparare debuerit per nouos. Quæstio hæc maiorem habet locum in meis principiis philosophicis; quod scilicet sit valdè probabile, species intentionales perire successu temporis, etiam sine contrario, ex solâ cessatione ab actibus. Potuit ergo successu temporis Adamus aliquot amittere, & postea eas recipere. Respondeo, duplicem hîc esse posse quæstionem: Primam, an de facto post peccatum aliquas species amiserit: Secundam; an, casu quo non peccasset, aliquas amisisset. Circa primam non dubito, siue ob dispositiones contrarias, siue ob corporis dolores, morbos, &c. quibus post peccatum factus est obnoxius; siue quia per se illæ species pereunt: non, inquam, dubito, eum, si non in intellectu, saltem in phantasiâ, multas amisisse de facto: non fuit enim post peccatum melioris conditionis quàm nos: experientia autem 16
manifesta docet, in nobis multas species deperdi, quæcumque huius rei sit caussa, de quo iam non curo. Et in Adamo habet maiorem vim hæc ratio, quia longiorem nobis vitam incomparabiliter duxit; & credendum est, de obiectorum multorum speculatione ipsum posteà parum curasse, sed magis in agendâ pœnitentiâ

Adam aliquot habitus & species amisit post peccatum.

&

Si non peccasset, nullus amisisset.

& instruendis posteris circa cultum Dei fuisse occupatum. Si verò loquamur, casu quo non peccasset, tunc probabilius iudico, Deum ita dispositurum intellectum illius, vt nihil amitteret de eâ scientiâ, quam habuit; maximè quia tunc probabiliter vita valdè citò finita fuisset, ipso in cælum translato, vt insinuaui suprà cum P. Suario, & fusiùs dicam infrà.

Sextò dubitari potest, vtrùm hæc scientia in Adamo fuerit maior quàm in Salomone. Respondeo, rem esse dubiam: ex 3. cap. lib. 3. Regum videtur colligi, in Salomone fuisse maiorem; nam ibi dicitur, *Dedi tibi cor sapiens & intelligens, in tantum vt nullus ante te similis tui fuerit, nec post te surrecturus sit.* & cap. 4. dicitur, *Erat sapientior cunctis hominibus.* Et in hanc sententiam inclinat Tostatus ad eum locum quæst. 7. propter citata testimonia. Nostri verò, Pererius lib. 5. in Genes. Pineda lib. 3. de Rebus Salomonis cap. 10. & Valentia, 1. tomo

Adami scientia maior quàm Salomonis.

17 disp. 7. quæst. 1. puncto 1. quos sequitur & refert Suarez num. 29. maiorem putant fuisse in Adamo; quia vt primus homo caputque ceterorum, & immediatè à Deo conditus, debebat in hoc puncto excedere omnes alios puros homines. Quæ ratio est probabilis, & ob eam etiam mihi hæc sententia magis arridet. Ad testimonium verò in oppositum respondetur Primò, ibi non fieri comparationem nisi ad omnes homines qui viâ humanâ sapientiam acquisiuerunt. Secundò, fortè non esse sermonem de scientiâ rerum naturalium, sed de politicâ, ad administrationem reipublicæ ac regni ordinatâ: in quâ probabiliter non fuit Adam tantus, eò quòd nec regnum, nec rempublicam, quam dirigeret, habuit; vt dirigenda deinde fuit, deprauatis omnino moribus, tempore Salomonis.

Respondetur Scripturæ in oppositum allegatæ.

Septimò & vltimò quæri potest, an Adamus in statu innocentiæ fuerit capax alicuius erroris. Affirmant aliqui, potuisse illum errare circa rem sibi non euidentem: nec enim per scientiam eius status omnia cognoscebat euidenter, imò nec probabiliter, vt de futuris liberis dictum est. quam sententiam D. Bonauentura in 2. distinct. 23. art. 2. qu. 2. reputat probabilem; & Molina disp. 26. valdè dubitat, an non ita de facto contigisset. Confirmo autem eam opinionem, quia nos sæpè sub obscurâ luce sine vllâ culpâ facilè vnum colorem reputamus esse alterum; & videntes eminus aliquem ambulantem, iudicamus esse Petrum, cùm tamen sit Paulus; & quidem sæpè, ita vt nec dubitemus de opposito: idem est in auditu, credimus nos certo certius illum talem protulisse propositionem, cùm tamen diuersam aliam protulerit; atqui etiam eo tempore futura erat & obscura lux, & oculi eminus non æquè clarè visuri; & auditus eodem modo potuisset decipi, cur ergo non

Poterat errare Adam in statu innocentiæ, secundùm Bonauenturam & Molinam.

18 potuisset tunc talem errorem habere? Tertiò, solet ab aliis idem probari, quia de facto videtur Heua seducta, putans se victuram in perpetuum, si de eo ligno comederet; & Adam etiam, iuxta D. Augustinum lib. 14. de Ciuitate Dei, cap. 13. seductus est, putans se venialiter transgressorem esse præcepti. quam sententiam de Adamo etiam tenet Magister Sententiarum apud Molinam suprà.

Ego sanè valdè probabilem reputo eam opinionem, maximè in eis casibus à me positis de oculis, auditu, &c. & quidem hoc mihi est euidens, naturaliter loquendo, non obstante eâ perfectissimâ etiam scientiâ, de quâ actum est hucusque, eum potuisse in similibus casibus errare: nam tales illi casus non impediuntur per eam scientiam, nec proptereà oculi magis illuminantur. Vrgeo idem, si Angelus illi apparuisset, vt poterat, in formâ vxoris aut filij, cur non statim naturaliter phantasia & intellectus iudicasset vxorem esse aut filium? ergo, naturaliter loquendo, fuit in eo capacitas ad habendos tales errores.

Res valdè problematica de errore Adami in eo statu.

Probabilius non potuisse errare.

Absolutè autem, quia video communiorem esse sententiam, quæ negat eos tunc potuisse errare; quamque expressè tradidit Augustinus lib. 3. de Libero arbitrio cap. 18. & sequuntur D. Thomas, Bonauentura, Suarez & Molina suprà, ideò etiam eam vt probabiliorem defendo; dicoque, Deum speciali suâ prouidentiâ eum præuenturum fuisse, ne assensum eliceret falsum. Vide Suarez suprà benè id declarantem. Hinc facilè respondetur argumentis in oppositum: concedimus enim, eum ex se, etiam suppositâ iustitiâ originali ceterisve donis intrinsecis, potuisse eo modo decipi per sensus, & in aliis etiam obiectis, quæ non nouerat euidenter; addimus tamen, Deum vel auxilio aliquo præueniente, quo excitaret in eo volitionem non iudicandi absolutè in tali casu, vel excitando in illo euidentiorem speciem, impediturum in eo tale iudicium falsum. 19

Augustinus, D. Thomas, Bonauentura, Suarez, Molina negant Adæ in eo statu errorem.

Respondetur argumentis sententiæ contrariæ.

Ad illud de Heuâ & Adamo seductis, & ad auctoritatem Augustini respondeo in primis, Augustinum loco citato expressè docuisse contrarium. Secundò, ea verba non posse intelligi vt videntur sonare: nam si Adamus inuincibiliter putauit, se solùm venialiter peccare, certè reuerà non peccasset mortaliter, & consequenter non amisisset gratiam; quia ignorantia inuincibilis eo modo quo est excusat à culpâ; non potest autem Augustinus aut alius dicere, non fuisse ibi peccatum mortale. Quòd si dicatur ea ignorantia vincibilis & culpabilis, rursus interrogo, an solùm fuerit venialiter culpabilis, an verò grauiter. Si venialiter, tunc solùm peccasset venialiter Adamus, vt anteà dicebam; si verò grauiter, ergo iam præcessit peccatum mortale, per quod amisit iustitiam originalem: ergo in statu iustitiæ non fuit ea ignorantia: ergo D. Augustinus non potest obijci contra doctrinam traditam, nisi nimis multum dicamus illum probare. Respondendum ergo absolutè est, ipsum Augustinum lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 30. se explicuisse; ait enim, Heuam iam interiùs peccasse antequam seduceretur. quod ipsum de Adamo credendum est sensisse. 20

Ad hanc solutionem reducitur doctrina Patris Molinæ suprà; de quâ etiam agit Suarez à num. 12. docentis, in eo statu innocentiæ non potuisse esse errorem inuoluntarium in homine, potuisse verò voluntarium; & in cuius fuga potuerit habere occasionem meriti. Per quod solùm videtur docere Molina potuisse hominem velle voluntariè errare; at eo casu tam ante actualem errorem fuisset commissa culpa per ipsam

Explicatur Molina.

sam volitionem, & consequenter iam error non fuisset simul cum eo statu. Addit autem Suarez, culpam illam non potuisse esse venialem, quia in eo statu non poterat primùm venialiter peccare; de quo tamen ego valdè dubito. iam tamen nihil decido, inferiùs rem tractaturus.

Heua non peccauit liberâ voluntate errandi.

Vtrùm autem de facto Heua primò peccauerit eâ voluntate liberâ errandi seu non disquirendi ampliùs veritatem, dubium est; probabile puto non errasse, quia homo numquam voluntariè quærit ignorantiam, nisi ob aliud motiuum priùs volitum. In illius autem motiui amore erit iam primum peccatum, vt benè Suarez ibi obseruat. Sed de peccato & errore Heuæ ac Adami fusiùs infrà.

DISPVTATIO TRIGESIMAOCTAVA.

De perfectione voluntatis & appetitus primorum parentum.

SECTIO PRIMA.

De virtutibus naturalibus voluntatis Adami.

Adam non fuit creatus in peccato: nec peccauit primo instanti.

1 N primis supponendum est, Adamum non fuisse à Deo creatum in peccato; quia Deus auctor esse peccati non potest: item neque ipsum Adamum in primo instanti peccasse. Constat enim ex Scripturâ primò eum peccasse, quando inductus ab vxore comedit de fructu scientiæ boni & mali: ante esum enim, creatis iam Adamo & Heuâ, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; & erant valdè bona.* Quomodo autem fuissent valdè bona, si Adamus iam tunc peccasset?

Naturaliter homo non potest peccare primo instanti:

eleuari poterat vt peccare posset.

Vtrùm autem potuerit in primo instanti peccare, dubium. Dixi suprà, disputans de Angelis, eos omnino potuisse: in homine tamen, naturaliter loquendo, alia est ratio; quia in primo instanti non potest habere cognitionem boni & mali, ergo nec peccare. Addit Suarez, quòd si homo eleuetur diuinitus in eo primo instanti ad amandum, adhuc non possit peccare; quia peculiare illud donum Dei non potest esse ad malum. Nihilominùs tamen dico, non repugnare, vt Deus hominem diuinitus eleuet in primo instanti, dando illi cognitionem boni & mali, & ei imperando v.g. tunc aliquem actum bonum. In quo casu, quia ille liberè operaretur, vt & ipse Suarez supponit, potuisset etiam omittere eum actum, & peccare; alioqui ille
2 actus ab ipso necessariò fieret. Neque hinc sequitur absurdum, quod infert Suarius: licet enim ille peccaret, non fuisset eleuatio illa facta ad peccandum, sed vt amaret Deum super omnia. Quòd si ipse homo suâ malitiâ se ad peccatum determinauit, non id Deo, sed sibi debet imputare: potuit ergo diuinitus esse peccatum in primo instanti. quidquid verò de possibili sit, de facto illud non fuit, vt dictum est.

Adam habuit habitus virtutum naturales.

Probatur ex Eccli. 17

Hoc ergo supposito, quæri potest Primò, an habuerit habitus naturales virtutum acquisitarum per se infusos, vt de scientiis paulò antè diximus. Respondeo, omnino habuisse. ita D.Thomas quæst 95. art.3. & Theologi communiter cum illo. Probatur autem ex Ecclesiastici 17.cap. vbi dicitur: *Deus creauit de terrâ hominem, &c. & secundùm se vestiuit illum virtute.* Video tamen hunc locum posse de virtute supernaturali explicari; at tunc inde possumus vlteriùs sic discurrere: Si dedit illi rectitudinem supernaturalem, à fortiori dedit illi naturalem, quæ est velut fundamentum supernaturalis. Ratio huius est, quia sicut fuit congruentissimum, vt homo crearetur cum perfectâ scientiâ, ita etiam, vt ei infunderentur tales virtutes, quæ ex parte hominis magis sunt æstimabiles quàm scientia; ex parte verò Dei, quia etiam pluris eas facit, & magis eas pro nobis optat quàm scientiam, libentiùs eas donat: & sine dubio maior est in eo procliuitas ad eas conferendas quàm ad alia dona.

An habuerit omnes quæ in nobis sunt possibiles.

Durandus distinguit.

Secundò quæri potest, an fuerint omnes virtutes naturales, quæ in nobis esse possunt, an tantùm aliquæ. Durandus in 2. dist. 29. qu.2. censet, habuisse illum omnes virtutes quæ circa alios versantur, non autem quæ circa se: rationem disparitatis inde desumit, quòd non habuerit tunc vllam difficultatem in subijciendo 3
appetitu rationi; non enim habebat motus contrarios; ergo non indigebat pro se virtutibus inclinantibus ad amandum sibi bonum morale, licet indiguerit vt illud amaret proximo.

Durandi doctrina sibimet contradicit, & nihil probat.

Hæc tamen doctrina sibimet contraria videtur. Si enim appetitus perfectè subiectus erat rationi, ergo non solùm in actibus circa se, sed & in aliis circa proximos nullam habere debuit difficultatem. Si enim appetitus non repugnabat voluntati, ne Deum laudaret, coleret, &c. cur repugnaturus erat, ne alteri ius suum seruaret? ergo ea ratio vel omnes excludit virtutes, vel nullam. Absolutè censeo nihil probare. Primò, quia etiam vbi nulla est ex parte appetitus difficultas, potest locus esse pro habitu inclinante, vt in Angelis suo loco diximus: rationem à priori ibidem tetigimus, quia voluntas, eo ipso quòd libera sit, etiamsi non habeat difficultatem in vno opere potiùs quàm in alio, potest tamen esse capax alicuius qualitatis, quâ magis in vnam partem inclinetur quàm in aliam. Duo enim præstantur ab habitu, & aufertur difficultas, & maior caussatur inclinatio ad obiectum illud.

Adam habuit habitus omnium virtutum, quos tunc efficere potuit.

Hinc dico, Adamum habuisse omnes virtutes naturales, quarum actus tunc efficere poterat, siue cum difficultate siue sine illâ eos esset effecturus, quia liber erat ad illos; ergo poterat inclinari per habitum. Et respondendo argumentis Durandi sufficienter veritas hæc probata videtur.

Dixi, *omnes virtutes, quarum actus habere potuit:* nam specialis difficultas est de virtute 4
pœnitentiæ, cùm in eo statu non esset capax illius;

etiam pœnitentiæ & misericordiæ: lius; de misericordiâ item erga proximum, quia proximus nullam habiturus erat miseriam, à quâ illum posset liberare, &c. Nihilominùs probabilius videtur, etiam illas fuisse infusas, tum vt, si caderet ex eo statu, maneret in illo inclinatio & facultas ad pœnitentiam, vt benè notat Suarez; tum quia multos actus earum virtutum efficere poterat, v.g. detestationem peccati in futurum: qui actus fortè ad eamdem virtutem pœnitentiæ pertinet. Quæ enim virtus dolet de malo iam commisso, præcauet ne committatur in futurum. Item, vnus poterat peccare alio manente in statu innocentiæ; poterat ergo hic ex affectu erga bonum pœnitentiæ alterum ad eam agendam hortari. Tertiò poterat etiam efficere aliquos actus conditionatos circa ea obiecta; v.g. si peccarem, vellem agere pœnitentiam. Quæ ratio ad alias etiam virtutes extenditur, & suo modo etiam in misericordiâ omnes præcedentes actus locum habent, maximè secundus: possem enim ego permanens in innocentiâ misereri alterius cadentis ex eo statu, & velle eum iuuare.

item obedientiæ & religionis erga Deum. Tertiò quæritur, an etiam habuerit virtutes naturales, quæ respiciunt Deum: quales sunt obedientia, religio, fides, spes & charitas. De
5 primis duabus non videtur esse difficultas; quia naturalis esse potest inclinatio & virtus ad obediendum Deo, & ad cultum etiam illius: de aliis tribus maior est dubitandi ratio, quia non videtur per actus naturales posse Deus vt summum bonum amari, nec ipsi propter reuelationem credi, nec beatitudo ab illo sperari.

Aliqui negant Adamo fidem. Nonnulli supponunt, fidem non potuisse tunc esse, sed loco illius successisse cognitionem naturalem de Deo: spem etiam aiunt non habuisse locum, quia beatitudinem, quatenus fundatur in promissione diuinâ, nullus habitus naturalis sperare potest: de habitu verò amoris censent, probabilius esse dari potuisse.

Potuit habere virtutes naturales Deum respicientes, fidem, spem, &c. Ego verò censeo, omnes tres habere posse locum: & quidem quo ad fidem attinet, ostendi in materiâ de ipsâ, naturaliter hominem posse credere Deo, propter dictum ipsius; nam & Deum esse veracem in suis dictis naturaliter scimus euidenter; vnde intuli, naturaliter esse possibile Deum loqui nobiscum: insuper & res dicta à Deo potest esse naturalis, ergo tam vtrumque motiuum quàm res ipsa credita potest esse aliquid naturale; ergo ex hoc capite etiam assensus Deo dicenti propter dictum ipsius esse potest naturalis. Secundò, quia licet reuelatio ipsa in se esset aliquid supernaturale (quod tamen falsum est: est enim formatio vocis, quæ naturalis esse potest;) docui tamen alibi, circa obiectum & motiuum supernaturale posse esse actus naturales; ergo & fides esse potest, licet aliquid in obiecto includeretur supernaturale. Quare autem in nobis requiratur fides supernaturalis, dixi suo loco, propter proportionem scilicet in cognitione requisitâ cum amore & aliis actibus supernaturalibus, ad quos debet determinare.

Circa obiectum & motiuum supernaturale potest actus esse naturalis.

6 *Fides specialis virtus voluntatis.* Quod autem nonnulli dicunt, loco fidei succedere cognitionem naturalem de Deo ex creaturis; hoc, inquam, non sufficit: nam cognitio naturalis non est virtus propriè voluntatis. hîc verò agimus de voluntatis virtutibus. At fides licet ratione ipsius assensus non pertineat nisi ad intellectum; ob piam tamen affectionem, quâ intellectus determinatur ad credendum, constituit specialem virtutem. quod in cognitione Dei ex creaturis non potest inueniri.

Ex dictis autem colligo, posse esse spem naturalem de beatitudine: nam licet beatitudinem sperare non possem nisi præcesserit eleuatio ad eam visionem, & promissio Dei de illâ, quæ sunt formaliter supernaturalia; at semel factâ eâ promissione, rectè possum etiam per actum naturalem amare eam beatitudinem: ita illam amant hæretici qui fide carent: possum etiam cognoscere actu naturali, à Deo dandam, & consequenter illam sperare. Imò dixi alibi, valdè esse probabile, numquam de facto dici actus supernaturales circa vlla obiecta, quin simul circa eadem alios etiam naturales eliciamus: ergo possunt etiam dari tales virtutes naturales. *Potest esse spes naturalis de beatitudine.*

Idem à fortiori dicendum de amore Dei super omnia, tam vt auctor est naturalis, quàm vt supernaturalis: vtroque enim modo attingi potest per actus naturales. de quo fusiùs in materiâ de charitate. Vnde concludo, etiam tales virtutes naturales circa Deum fuisse ab eodem Deo cum reliquis moralibus infusas Adamo. quoad charitatem nobiscum sentit P. Suarez cap. 11. quoad alias duas dissentit, ob rationes iam solutas. 7 *Item amor Dei super omnia naturalis.* *Et de facto habuit Adam tales actus virtutum naturales.*

SECTIO SECVNDA.

De subiectione appetitus sensitiui.

SVPPONO, in homine, præter intellectum & voluntatem, esse etiam duas alias interiores potentias materiales: vnam cognoscitiuam, quam nos vocamus frequenter phantasiam, aliam appetitiuam. Quia autem anima, dum est in corpore, semper incipit operationes suas ab obiectis per sensum propositis, immediatè autem post sensum externum operatur sensus communis seu phantasia, quâ dirigitur appetitus; inde fit, vt in homine præueniant actus appetitus operationem voluntatis. & hinc oritur in eo difficultas circa bonum morale: nam per illos actus materiales vehementer inclinatur animus in bonum delectabile, etiamsi malum morale sit. Nec solùm antecedenter appetitus resistit, sed & consequenter: nam licet voluntas priùs amauerit aliquod obiectum honestum, volueritque illud exequi; non tamen id exequi semper potest resistente ipso appetitu, cui obiectum illud contrarium est; vnde Apostolus ad Romanos 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati.* & : *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum.* Hic autem appetitus non tollitur, ex eo quòd homo sit maximâ scientiâ præditus: nam & tunc eodem modo ordinariè incipit operatio ab appetitu; & etiam tunc sunt ei obiecta contraria & dissona. *Datur in homine appetitus sensitiuus.*

SVBSE-

SVBSECTIO PRIMA.

Probatur ea subiectio; & qualiter à Molinâ explicetur.

8 *Appetitus sensitiuus fuit rationi subiectus. Scotus hic dubiè locutus.*

APPETITVM hunc fuisse rationi subiectum, certissimum est inter Catholicos; licet Scotus apud Molinam disp.27. & apud Suarez cap.12. num. 3. videatur in hac materiâ aliquantulùm dubiè locutus, & satis propendisse ad asserendum, non fuisse ita subiectum, vt non habuerit frequenter motus suos antecedentes rationem. Quidquid verò sit de mente Scoti, communis, vt dixi, ac certissima sententia est, Adamum in statu innocentiæ non habuisse rebellem appetitum, maximè in ordine ad obiecta mala aut bona moraliter. Hanc veritatem probant aliqui ex eo loco Eccle.7. *Inueni, quod fecerit Deus hominem rectum, & ipse se infinitis miscuerit quæstionibus.* Verùm, relictâ responsione Caietani magis subtili quàm verâ, quod scilicet verbum illud *inueni* denotet, ratione naturali Sapientem deprehendisse rectitudinem hominis; vnde infert, non esse ibi sermonem nisi de rectitudine quoad carentiam peccati; nam ratione naturali deprehenditur, non potuisse Deum hominem creare in peccato; eam autem rectitudinem appetitus, cùm non sit naturalis, non potuisse naturaliter cognosci: hac ergo solutione omissâ, quia Sapiens ibi *inueni* pro deprehendi seu cognoui vsurpat, ad quod per accidens est, quòd id fiat per rationem naturalem, vel per Scripturam sacram, cui Sapiens studuerat, vel per infusam à Deo cognitionem; aliunde censeo testimonium illud debile esse: nam τὸ *rectum* non significat necessariò subiectionem appetitus, etiam in phrasi Scripturæ, sed & carentiam peccati, & virtutes perfectas; vnde Iob 1. cap. dicitur: Erat *Iob vir rectus & timens Deum*; certum autem est, non fuisse in eo subiectionem appetitus. Replicant hi: Hoc loco Ecclesiastæ Patres vtuntur contra Pelagium, qui dicebat, non fuisse in Adamo ante peccatum maiorem rectitudinem quàm in puro homine absque peccato. Verùm qui sint illi Patres non dicunt; solum enim citant Hieronymum contra Iouinianum lib.1. qui per rectitudinem eam intelligit, quæ concupiscentiam remouebat. Nihilominùs dico, etiamsi Patres ex eo loco maiorem rectitudinem probauerint quàm in puro homine absque peccato, non continuò sequi, eam fuisse subiectionem appetitus; potuit enim consistere in virtutibus naturalibus per accidens infusis, & maximè in gratiâ supernaturali eiusque donis. Nec Hieronymus eo loco vel verbum dicit ad hoc propositum, sed solùm, quòd in paradiso adhuc fuerint virgines. quod sine dubio certum est.

9 *Aliundè ostenditur debilitas argumenti ex Eccle.7. desumpti. Replica ex SS. Patribus respondetur.*

Meliùs probatur ex Molinâ & Suarez.

Meliùs ergo à Molinâ & Suarez probatur conclusio communis ex Gen.2. vbi, cùm ante peccatum Adam & Heua nudi essent, non erubescebant; nec appetitus mouebatur, nisi primùm post peccatum; ideò eis obiecit Deus, *Quis enim indicauit tibi quòd nudus esses, nisi quòd ex ligno, de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti?* ergo peccatum soluit appetitum anteà ligatum. Lege apud Molinam pulchra verba Augustini 14. de Ciuitate cap. 17. vnde Paulus ad Romanos 7. post verba numero 7. relata ait, *Si autem quod nolo illud facio, tam non ego operor, sed quod habitat in me peccatum.* Ergo sentit Apostolus per peccatum venisse eam rebellionem. Quæ veritas videtur in Tridentino sess.5. can.5. valdè expressa: nam ibi dicitur appetitus vocari peccatum aliquando, quia à peccato est, & ad peccatum inclinat; non esset autem ex peccato, si independenter à peccato Adami eadem fuisset appetitus inclinatio. Quam etiam veritatem Augustinus sæpè tradidit, Gregorius, Rupertus & alij apud Suarez suprà. Neque in hoc puncto vlla est inter Catholicos dissensio. 10

Dices, Homo naturaliter habet talem rebellionem; atqui non debemus fingere miracula sine necessitate; ergo non est dicendum, eam fuisse in homine impeditam. Respondeo negando consequentiam, quia satis magna necessitas huius est voluntas Dei nobis per Scripturas, Patres & Concilia reuelata; ergo non ponimus id sine necessitate. *Obiectio.* *Responsio.*

Difficultas ergo præcipua huius materiæ est in declarando modo, quo id factum sit. Cùm enim ea subiectio non sit homini naturalis, necessum est fieri per speciale donum Dei, siue intrinsecum siue extrinsecum. Molina disp. 27. opinatur, in appetitu ipso sensitiuo productam à Deo fuisse qualitatem quamdam, quâ motus rationi contrarij compescerentur; imò probabilius iudicat, per eamdem qualitatem hominem redditum incapacem doloris & mortis, ad eum modum, quo per qualitatem gloriosam corpora Beatorum redduntur incapacia mortis & rebellionis appetitus: licet ea, quæ in Beatis est, fortior sit eâ, quæ fuit in Adamo; nam illa non impediebat nutritionem, secùs hæc. Fundamentum Molinæ; quia Deus debet suauiter omnia dirigere, atqui si per solam extrinsecam prouidentiam coërcuisset appetitum, nec suauiter, nec iuxta naturam rerum id factum fuisset; debuit ergo per aliquid extrinsecum appetitui superadditum: nam gratia & virtutes supernaturales, quæ sunt in animo, ad id non sufficiunt. In Apostolis enim hæc fuêre multò maiora; & tamen sentiebat Paulus aliam legem repugnantem legi mentis suæ. Pro hac opinione refert P. Suarez Durandum in 2. dist.29. qu.2. licet dicat ibi obscurè eum locutum. Displicet autem ipsi Suario hæc sententia, eò quòd habitus non possit appetitum determinare ad vnum: nam post omnem habitum manet in appetitu inclinatio naturalis ad obiectum, & vis productiua actus; nec habitus vllus potest impedire, ne phantasiæ occurrat obiectum, ergo nec impediet, ne appetitus illud amet etiam naturaliter. est enim potentia necessaria, quæ fertur in suum obiectum cùm primùm potest. *P. Molina ponit qualitatem à Deo productam, quâ impediantur motus rationi contrarij in appetitu.* 11 *Fundamentum P. Molinæ.* *P. Suario displicet sententia Molinæ.*

Iudico tamen Primò non repugnare, vt per habitum aut qualitatem aliquam intrinsecam appetitui inhærentem impediantur eiusmodi motus. Sicut enim possibilis est in potentiâ etiam liberâ vna qualitas, quæ illam determinet & cogat ad vnum, siue ea sit visio beata, siue qualem Patres Dominicani ponunt; quibus licet non concedamus illam de facto dari, ne tollamus libertatem, non tamen negamus diuini- 12 *Potuit eiusmodi motus appetitus per qualitatem intrinsecam compesci.*

tus esse possibilem, & per illam ablatum iri libertatem: cur non etiam eodem modo concedemus, possibilem aliam qualitatem materialem naturâ suâ repugnantem illis motibus appetitus? vnde licet resultet in phantasiâ cognitio obiecti, non tamen in appetitu sequetur actus circa illud, quia appetitus non est tunc potens illud amare: deberet enim carere qualitate illâ ipsam in contrarium propellente. Vnde non benè à P. Suarez supponitur, adhuc cum eo habitu manere in appetitu omnia requisita ad suos actus; est enim ibi positum aliquod impedimentum antecedens & impossibile cum illis; ergo non poterunt existere.

P. Suarez malè supponit.

Eâ qualitate positâ difficulter præsens quæstio explicatur.

Secundò tamen dico, difficulter per hanc qualitatem posse præsentem explicari quæstionem. Ratio est, quia vel illa qualitas repugnat omnino cum motibus appetitus, vel non: si repugnat omnino, ergo non poterunt esse tales motus non solùm præuenientes, sed nec subsequentes vsum rationis: vnde etiam, si voluntas eos permitteret, non tamen esse possent; quia etiam post permissionem voluntatis existeret in appetitu qualitas illa de se contraria talibus motibus, vt supponimus; & ea permissio non abstulit illi qualitati contrarietatem cum eis. Hoc autem dici non potest, quia etiam in statu innocentiæ poterant esse tales motus cum licentiâ voluntatis rectæ eos ad bonum finem ordinantis, ergo non sunt impediti per talem habitum.

13 *Nec potest ea qualitas à consensu voluntatis dici dependens.*

Quòd si propterea dicatur illa qualitas talis esse naturæ, vt pugnet cum eis motibus, non quidem absolutè, sed nisi permittantur à voluntate; tunc difficulter valdè intelligitur, quomodo repugnantia eius habitus cum actu appetitus tollatur per consensum voluntatis. Dicere enim, *Hæc qualitas naturâ suâ repugnat alteri, si sola sit; at verò si associata, non repugnat illi eidem*, est valdè difficilis captu talis repugnantia physica duarum formarum, quia hæc non tollitur per hoc, quòd alteri ex illis addatur vna alia tertia: quid enim illa superueniens aufert de isto habitu? certè nihil; si autem nihil, ergo tam relinquit illum contrarium quàm anteà fuerat. Et verò licet aliquis proteruè contendat id esse possibile; non poterit negari, quin valdè difficulter hoc intelligatur. Saltem ergo ex hoc capite non debemus nos reducere ad has angustias; possumus enim difficultatem hanc aliter expedire. ideò

Fugienda sunt angustia, quando in plano via est.

SVBSECTIO SECVNDA.

Respondetur quæstioni & obiectionibus Molinæ.

Subiectio appetitus prouenit magnâ ex parte è rectâ temperie corporis.

DICO Primò: Appetitus subiectio prouenit magnâ ex parte ex corporis & humorum rectâ temperie. Hac de re nihil video in Suario, Molinâ, & aliis; mihi tamen videtur hinc ferè totam quæstionem decidi. quod probo experientiâ manifestâ. Constat enim etiam post peccatum, aliquos habere complexionem talem, vt irascibilis in eis excitetur velut indomita quædam bestia ad minimam occasionem, ita vt libertatem ferè passim amittant; in aliis è contrario talem esse, vt irasci penitus non sciant. Idem cernitur adhuc clariùs in appetitu sensitiuo carnali: in multis enim ex dispositione naturali corporis & humorum ita videtur ille sopitus, vt soleamus dicere, In tali homine non videtur peccasse Adamus; & sic de appetitu cibi. in quo puncto minor est difficultas, eò quòd ferè semper hic à fame & siti excitatur; in eo autem statu, quia fames nulla, nulla sitis futura erat, non fuisset periculum, ne excitaretur talis appetitus ratione inuitâ. Potuit ergo Deus, & sine dubio ita fecit, tales dispositiones & complexionem naturalem Adamo, Heuæ ceterisque durante eo statu tribuere, vt vix vllus insurgeret appetitus in talia obiecta. & in hoc sensu potuit esse donum illud intrinsecum & proportionatum naturæ, vt volebat P. Molina. 14

Declaratur in appetitu sensitiuo carnali.

Dico Secundò: Per carentiam omnis habitus vitiosi & per habitus naturales virtuosos valdè etiam frenatum eumdem appetitum. In hac conuenio cum P. Suario suprà; & probatur etiam manifestâ experientiâ, quia idem planè homo cum eadem etiam complexione benè anteà educatus vix tales in se sentiebat motus; at si posteà incipiat se tradere luxuriæ, & aliquem acquirat habitum, ita vehementer præuenitur ab appetitu, vt vix sibi possit temperare; ergo habitus hi mali incredibiliter augent eam inclinationem, & è contrario è carentiâ eorum minuitur, maximè autem accedentibus habitibus bonis in contrarium, quibus sæpè videtur natura in alteram mutata. Sic enim de sanctissimo Patriarchâ nostro Ignatio legitur: quòd cùm esset naturâ suâ cholericus valdè; ita tamen se superauit, vt omnibus dein apparuerit naturâ phlegmaticus: si ergo in tantum habitus naturales iuuant, adhuc reluctante ipsâ naturali complexione, quid non efficerent complexione maximè ad bonum dispositâ? quid habitus illi in maximâ sine dubio intensione à Deo Adamo dati?

Iuuit etiam carentia habitus vitiosi & habitus virtutum. Constat experientia.

15 *Naturalem complexionem exercitio virtutum visus est mutasse S. P. Ignatius.*

Quæres tamen; Quo pacto habitus hi naturales possunt compescere motus primò primos, qui sunt in appetitu, cùm hic operetur, antequam voluntas possit cum suis habitibus operari; vnde solùm videntur hi habitus sufficere ad impediendum, ne diu durent tales motus, at ne insurgant, efficere non poterunt. Vix aliquis difficultatem hanc mouet.

Habitus virtuosi quomodo potuerint compescere motus primò primos.

Suarius quidem ad aliud propositum explicans, quomodo per actus virtutum homo compescat eos motus, ait; Quia quò magis impedita est anima aliis actibus, eò minùs attendit, vt percipiat obiecta mouentia appetitum, eaque appetat. Verùm hæc ratio non est sufficiens, quia non necessariò homo in eo statu intentus semper erat amori Dei aut aliis similibus obiectis. Vtinam ita fecisset Adamus, nec dedisset occasionem tentationi: ergo saltem, quando non erant tales actus intensi, poterant insurgere in appetitu similes motus.

Suarius non explicat benè hanc difficultatem.

Pro explicatione aduerto, cùm primùm in phantasiâ excitatur cognitio de aliquo obiecto, etiam in intellectu excitari cognitiones de eodem; vnde fit, vt si intellectus simul habeat vehementes species de deformitate v.g. fornicationis, cùm primùm occurrit tentatio, etiam excitentur per sympathiam species illæ de eâ malitiâ:

Explicationi quædam præmittuntur. 16

litiâ: vnde, antequam appetitus inſurgat, tam intellectus eo caſu cognoſcit bonum morale, ſeu rationem mali in obiecto propoſito; hinc fit, vt anima, quæ eadem debebat concurrere tam cum appetitu quàm cum voluntate, cùm æquè trahatur in vtramque partem, non tam facilè in appetitum prorumpat; ad quod maximè conducunt habitus; nam habitus, excitatâ cognitione de obiecto, inclinant ad illud: ergo in tali caſu quodam modo præuenit inclinatio voluntatis actum appetitus; & ſic vel illum omnino impedit, vel ſaltem ita retardat, vt nec tam intenſus ſit, nec tam potens; adiunctâ autem optimâ & pacatiſſimâ humorum compoſitione, ſine dubio fere ex toto compeſcitur appetitus. Quia verò fortè hoc non ſufficit,

Calide, vbi inclinatio voluntatis præuenit actum appetitus.

Tertio dico cum Suario & aliis, etiam interueniſſe extrinſecam Dei prouidentiam & manutenentiam; vt ſi in aliquibus caſibus non omnino nec per habitus nec per naturalem diſpoſitionem ſufficienter compeſcerentur tales motus, Deus illos ſingulariter impediret.

Acceſſit extrinſeca Dei manutenentia.

Hinc autem ſoluuntur rationes P. Molinæ. Reſpondeo enim, Deum ſatis conformiter naturis rerum impediuiſſe eos motus, & per intrinſecam complexionem, & per intrinſecos habitus virtutum; neque eſſe inconueniens, vt aliquando in vno aut altero caſu per extrinſecam prouidentiam etiam impedirentur; ſicut ipſemet Molina paulò antè docuerat in ordine ad errorem, fuiſſe hominem ſpecialiter per extrinſecam prouidentiam impeditum ne erraret. ad quod nullum poſuit intrinſecum habitum.

Soluuntur rationes P. Molinæ.

17

Concedimus etiam Molinæ, ſolum habitum gratiæ non ſedaſſe eam rebellionem, vt in Apoſtolo conſtat; negamus tamen habitus naturales, complexionem & prouidentiam Dei ſpecialem ſimul ſumpta id non præſtitiſſe. Imò addo, habitus ſupernaturales & gratiam ipſam, in quacumque fuerint intenſione, per accidens ſe habuiſſe ad eam ſubiectionem appetitus; quia, vt alibi dixi, nec gratia nec habitus illi inclinant aut facilitant voluntatem ad bonum: vnde plane inſenſibiliter, vt ſic dicam, inhærent animæ, ideoque non iuuant ad frenandum appetitum.

Solus habitus gratiæ non ſedauit rebellionem appetitus.

Vnde tandem Quartò dico, non eſſe neceſſarium ponere in animâ habitum aliquem ſupernaturalem, à quo ea ſubiectio proueniat. in quo conuenio cum Molinâ & Suario. Ratio eſt, & quia per prædicta ſufficienter ſaluatur ea ſubiectio; & quia haud ita facilè explicatur, quid ille habitus præſtaret, niſi diceremus eſſe de numero illorum, qui quaſi ſenſibiliter facilitaret voluntatem ad obiectum honeſtum: quo pacto, ſine dubio, ſicut habitus naturales ob eam facilitatem cauſſant ſubiectionem appetitus, ita & talis habitus ſupernaturalis. Et ego alibi docui, valdè eſſe probabile, dari de facto aliquos tales ſupernaturales acquiſitos per actus, & facilitantes: qua doctrinâ poſitâ, etiam eſt probabiliſſimum, eos eſſe Adamo infuſos, & valdè eos iuuiſſe ad frenandum appetitum. Sicut enim Deus infudit illi facilitatem ad actus naturales virtutum, & ſimul gratiam; ita eſt credibile infudiſſe etiam facilitatem ſupernaturalem, ab eis habitibus ſupernaturalibus per ſe acquiſitis ordinariè prouenientem: at in tali ſententia non eſt ponendus vnus ſimplex habitus (vt aliqui videntur docere, & contra quos ego quartam hanc concluſionem trado) ſed multi reſpondentes multis ſupernaturalibus virtutibus per ſe infuſis, quæ ſunt in homine.

Non eſt neceſſarius aliquis habitus ſupernaturalis ad frenandum appetitum.

18

Adamo infuſa facilitas frenandi appetitum ſupernaturalis.

In Adamo multi habitus ſupernaturales aggregati.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo dubia ex dictis ſoluta.

PRIMVM, de quo hîc fusè tractari ſolet, eſt, an hæc appetitus ſubiectio ſit in ſe aliquid ſupernaturale, & includat gratiam aliave dona. Reſpondeo ex dictis, ſi ſecundùm ſe conſideretur hæc pax inter appetitum & rationem, non eſſe dependentem vllo modo ab ordine ſupernaturali gratiæ, ſed eodem modo potuiſſe eſſe in ſtatu naturæ non eleuatæ; niſi fortè, quâ parte dixi præcedenti concluſione eſſe probabile, prouenire ſaltem inadæquatè ab habitibus ſupernaturalibus facilitantibus; nam ex eo capite iam includitur eleuatio ſupernaturalis: quia verò illi habitus etiamſi aliquid præſtarent, non tamen eſſent neceſſarij; nam per priora capita ſine illis rectè explicatur ſubordinatio; ſemper adhuc eſt verum, eam fuiſſe in ſe independentem ſimpliciter ab eleuatione ad ordinem ſupernaturalem.

Subiectio appetitus non dependet à ſupernaturali gratia ratione ſui, &c.

Si verò conſideretur ea ſubiectio, quatenus conducens homini ad reſpondendum meliùs gratiæ, & auxiliis illius; itemque ad conſequendam facilius & cum maiori augmento æternam beatitudinem, ſine dubio habet connexionem cum eo ordine non ratione ſui, ſed ratione finis ad quem à Deo ordinata eſt. Secundò, ex dictis intelligitur ſolutio alterius dubij, de quo D. Thomas hîc; an ſcilicet in primo homine fuerint paſſiones. Dupliciter vſurpantur paſſiones: vno modo in malum pro motibus contrariis rationi: in hoc ſenſu hucuſque probatum eſt, eas non datas in homine. Secundo, vſurpantur pro actibus voluntatis factis cum commotione appetitus & partis inferioris, ſiue in bonum ſiue in malum; & ſiue ea commotio ſit poſterior, ſiue prior ipſo vſu rationis. Sic aliquando quis in amorem Dei aut in compaſſionem dolorum Chriſti ita excitatur, vt & pars inferior ſeu corpus ipſum videatur totum immutari ac commoueri. In hac ſecunda acceptione dicimus, fuiſſe aliquas paſſiones in homine etiam in eo ſtatu, ſolùm tamen circa obiecta naturæ rationali ſeu rationi conuenientia, vt in amore Dei in aliis ſimilibus actibus; quia hoc ipſum erat magna perfectio, & iuuabat haud parum voluntatem, & cum voluptate maiori in ſuos actus prodiret. de quâ re Suarez ſuprà à num. 27. vbi ex Auguſtino & D. Thomâ ſupponit, in eo ſtatu nullam potuiſſe eſſe triſtitiam aut dolorem, ideoque eas paſſiones fuiſſe ſine vllâ moleſtiâ aut afflictione; nec potuiſſe eſſe de malo præſenti, nec de imminenti. quia apprehendebatur faciliimè vitabile, ideoque non affligebat.

19

Quomodo conſiderata ſubiectio appetitus connexa ſit cum gratiâ ſupernaturali.

Paſſiones dupliciter vſurpantur

Paſſiones aliquæ fuerunt in Adamo in eo ſtatu, ſed ſine triſtitia.

DISPVTATIO TRIGESIMANONA.

De potentiâ Adami ad peccandum in eo statu.

SECTIO PRIMA.

Quomodo potuerit peccare mortaliter.

1 *Nimis certum est, Adamum potuisse peccare.*

VARIA sub hoc titulo occurrunt, quæ breuiter expediemus. Primum est, an simpliciter homo in eo statu habuerit potentiam peccandi mortaliter, siue per illud peccatum casurus fuisset à iustitiâ, siue non. Respondeo, in hoc sensu nullam esse difficultatem, quia peccauit de facto mortaliter, ergo potuit peccare. Ideò secundum dubium sit, an non solùm potuerit peccare contra præceptum illud, de non gustando ligno scientiæ, sed etiam in aliâ quacumque materiâ graui. Quidam dicunt, Si in eâ materiâ non peccasset, non permittendum à Deo in vllâ aliâ peccare. Nihilominùs communior & certior sententia contrarium docet; tum quia de facto non solùm peccauit directè contra præceptum non comedendi de ligno vitæ, sed maximè, & quidem priùs, ex superbiâ (vt Augustinus & alij docent, de quo infrà) ergo habuit potestatem peccandi etiam in aliis materiis. Secundò, quia non constat, eam libertatem illi fuisse vllo modo ablatam: gratia enim & dona supernaturalia non magis impediebant cetera peccata quàm hoc; ergo eodem modo discurrendum est de ceteris. Hinc tamen Tertiò dubitatur, an per alia peccata mortalia amissurus fuisset iustitiam originalem & rectitudinem rationis. Pro solutione aduerto, iustitiam originalem posse sumi vel pro sanctitate & gratiâ habituali donisque supernaturalibus: quo sensu certum est, eam amitti per quodlibet mortale; neque id in dubium in præsenti vertitur. Alio modo sumi potest, & pro eâ subiectione appetitus, & pro immunitate à morte temporali, aliisque doloribus. Et de hac iustitiâ, quia ex naturâ suâ non pugnat cum mortali, quæritur, an per quodcumque fuisset adimenda homini, an per solam comestionem de ligno vetito.

Adam poterat peccare in variâ materiâ graui.

An per quoduis mortale amissa fuisset iustitia originalis. Iustitia originalis variè sumitur.

2

Catherinus & Abulensis negant amittendam fuisse.

Abulensis Gen. 3. quæst. 6. & 7. & Catherinus ibidem cap. 3. num. 3. putant non fuisse amittendam: nam de facto Heua peccauit ante Adamum, & non amisit eam iustitiam, nisi Adamo peccante: non enim Heua erubuit antequam Adam peccaret. Vnde adhuc inferri videtur, nullum fuisse eam iustitiam amissurum, licet comederet de ligno, nisi Adamus etiam comedisset: ipse enim solus (inquiunt hi) tam pro se quàm pro aliis amittere eam poterat, ceteri neque pro se neque pro aliis. Potest autem ea sententia suaderi ex suprà dictis, quòd ea iustitia fuerit in se naturalis ordinis, ideoque non debuerit amitti per peccatum. Confirmatur: Propter solum esum de ligno scientiæ minatus est Deus Adamo mortem, ergo.

Meliùs affirmatur.

Contraria tamen sententia videtur probabilior. Ita D. Thomas ac Thomistæ cum illo apud Suárez suprà. vbi & ipse eam defendit. Probari solet Primò, quia peccatum mortale repugnat rectitudini illius status: est enim ex se omne mortale maximè contra rectitudinem rationis. Hæc tamen ratio probat quidem aliquid, non tamen quod intendit: nam siue dicenda sit rectitudo, siue non, ea subiectio appetitus rectæ rationi, quærimus, an illa mansisset cum aliquo alio mortali: ex naturâ enim rei mortale non destruit eam rebellionem; quomodo ergo probatur illam caussandam per quodlibet mortale? Secundò argumentantur: Ea rectitudo pendebat ab eo, quòd ratio superior esset subiecta Deo, ergo hac ablatâ subiectione per mortale, debuit etiam auferri altera subiectio. Respondeo, in hoc argumento supponi id de quo disputatur: certum enim est, quòd si ea subiectio appetitus non erat duratura, nisi quamdiu homo subijciebatur Deo; certum, inquam, non posse illam manere stante aliquo mortali. Abulensis & Catherinus dicent, non fuisse eam subiectionem datam à Deo cum tantâ limitatione & dependentiâ, sed præcisè quamdiu homo non comedisset de ligno vetito. Iam ergo incumbit arguenti probare antecedens illud. Tertiò solet pro eâ sententiâ argui, quia per peccatum homo fiebat dignus pœnâ æternâ, ergo capax doloris. quod etiam repugnat rectitudini illius status. Respondeo, hîc iterùm argui à repugnantiâ totius integræ rectitudinis vt integræ ad repugnantiam cuiuslibet partis. quæ non est bona argumentatio. Fatebitur ergo Abulensis, rectitudinem, secundùm totum id quod dicit, non potuisse manere; at dicet mansisse saltem subiectionem appetitus ad rationem: quia hæc (vt sæpè dixi) siue vocanda sit rectitudo, siue non, non habet repugnantiam cum mortali, vel saltem hucusque non est ostensa.

Probationes aliquæ minùs validæ reijciuntur. Prima. 3

Secunda.

Tertia.

Quarta aliorum ratio, quia, iuxta Augustinum lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 30. Heua, quia peccauit antequam comederet, fuit reddita capax deceptionis; ergo iam amisit rectitudinem: nec potest dici amisisse quoad incapacitatem erroris, non autem quoad alios effectus: hoc, inquam, dici non potest, quia non est maior ratio de vno quàm de alio. Vnde quidam reijciunt solutionem Caietani dicentis, Heuam partialiter amisisse ante esum pomi iustitiam originalem, non totaliter: reijciunt, inquam, quia putant per illa verba Gen. 3. *Vidit mulier quòd bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectuque delectabile*, significari iam aliquam rebellionem partis sensitiuæ. Ego tamen non video vim huius argumenti; nam eis verbis nullus error Heuæ significatur: nam & pomum fuisse pulchrum, & suaue gustui, sine vllo errore iudicari poterat; non est ergo, cur inde quidquam de errore, multò minùs de rebellione inferatur: quòd si ali-

4 *Quarta ex Augustino.*

Caietani sententia reiecta à quibusdam

Nec ea quarta ratio est solida.

aliquid inferretur, non video, cur contra Caietanum inferatur amissio totius iustitiæ originalis ad illa verba. Ad replicam verò, quòd non sit maior ratio de vnâ parte iustitiæ quàm de aliâ, facilè responderent Abulensis & Catherinus, Primò ex Scripturâ nobis constare de vno, non verò de altero; cumque id pendeat à solâ voluntate Dei, rectissimè ex eâ reuelatione assignari disparitatem. & ita omnes debent respondere: nam siue ea rectitudo adæquatè consistat in habitibus naturalibus, siue in illis simul cum assistentiâ extrinsecâ Dei; admittimus tamen per peccatum amisisse Adamum eam assistentiam, non autem amisisse habitus naturales. Sicut ergo vnam partem subiectionis dicit argumentans amissam, alteram non, etiam per esum ligni; quidni Abulensis, Catherinus & Caietanus dicant per alia peccata ab esu distincta amittendam fore incapacitatem erroris, non verò subiectionem appetitus?

5 *Rationes solidiores pro sententiâ affirmante.* Ex his constat, non esse vllum argumentum efficax contra sententiam Abulensis, ideoque haud improbabilem eam esse; contrariam tamen probabiliorem dixi, tum propter auctoritatem communem, quæ in similibus quæstionibus maximum habet pondus; tum quia, cùm omne peccatum mortale reddat hominem inimicum Dei, dignumque & temporali morte & priuatione omnis singularis beneficij à Deo collati, debemus dicere, per quodlibet mortale hominem eas pœnas incurrisse, nisi aliunde de contrario nobis constet, prout in præsenti non constat: nec potest Abulensis pro se positiuum afferre argumentum; ergo debemus æqualiter de omnibus peccatis discurrere. Confirmo: Non est credibile, minores pœnas hominem incursurum propter peccatum grauius quàm propter leuius; atqui alia peccata poterant esse maiora multò quàm esus ligni: nam & superbia, & odium Dei, & irreligio, & multa alia sunt absque dubio maiora; ergo à fortiori per hæc incurrisset eas pœnas; ergo non potest dici solùm incurrendas propter esum ligni.

Adam in aliâ materiâ peccans pro se solo iustitiam originalem amisisset. Aduerte tamen hîc esse sermonem de amissione iustitiæ in Adamo per quodlibet aliud peccatum solùm quoad se; nam pro posteris non eam amisisset nisi per esum ligni: quia Deus non constituit Adamum caput posterorum, nec in ipsum transtulit eorum voluntates, nisi in ordine ad obseruationem illius præcepti:

6 ad quod per accidens se habet maior aut minor grauitas alterius peccati. At in ordine ad se, vbi propriâ voluntate peccabat, non est cur illum leuiores dicamus incursurum pœnas per grauius peccatum, quàm per leuius incurrit.

Respondetur rationibus contrariæ sententiæ. Iam ad rationes in oppositum. Ad primam insinuatam in propositione quæstionis, & posteà secundo loco positam, fatemur, potuisse mansisse eam subiectionem cum aliis peccatis mortalibus; at dicimus non fuisse id expediens, vel saltem, Deum ob alios fines noluisse continuare tale beneficium erga ingratum. Neque est eadem ratio de habitibus & complexione, quam sine dubio Deus illis non abstulit: nam hæc quia ex se sunt dona naturalia, & iam sine miraculo auferri non poterant, non abstulit nec per alia peccata, nec per ipsum etiam esum ligni.

Replica refellitur. Replicabis, à me suprà maximam partem eius subiectionis positam esse in complexione naturali & habitibus; ergo si hi manserunt non obstante peccato, etiam mansit subiectio. Respondeo Primò, argumentum hoc non tam esse contra præsentem difficultatem, quàm ad probandum vniuersaliter, etiam post esum ligni mansisse in Adamo eam subiectionem. Respondeo Secundò, benè hoc argumento probari, in primis parentibus non fuisse tantam rebellionem etiam post peccatum, quantam in omnibus nobis: neque id est absurdum vllum, quia neque in aliis hominibus (vt dixi suprà) est æqualitas in hac materiâ, sed summa differentia. *Homines inæquales in passionibus.* Quidam enim vix à naturâ vllas videntur habere passiones, alij nihil ferè nisi passiones ostendunt. Nihilominùs nego simpliciter, primos parentes habuisse totam subiectionem; quia 7
manutenentia, seu specialis Dei prouidentia, quâ vltimò ea subordinatio complebatur, cessauit post peccatum. In corpore item, quia incepit statim pati dolores, æstus, labores, &c. aliquo modo turbata est complexio naturalis; vnde simpliciter non permansit in eis appetitus subordinatio.

Heua antequam Adam comederat, senserit rebellionem appetitus. Ad secundam pro Abulensi rationem ex Heuâ non erubescente ante peccatum Adami respondetur in primis, nimis eam probare: nam comminatio illa, quòd morte morituri essent in quocumque die comederent, sine dubio comprehendit etiam quemlibet seorsim. ac si dixisset: *Adam, si comederis, morte morieris; Heua, si comederis, morte morieris:* alioquin vno sine altero comedente non incurrisset pœnam illam. quod videtur planè esse contra sensum eorum verborum; ergo non potest probabiliter negari, eò ipso quòd Heua comedit, amisisse iustitiam, & rebellasse appetitum, etiamsi non statim erubuerit.

Cur autem non erubuerit P. Suarez à numero 16. duas reddit rationes. Prima est, quia non habuit obiectum: occupata enim in persuadendo marito, ad nihil aliud attendit. Secunda, quia Adam antequam peccasset, ex dono innocentiæ probabiliter nec in se sentiebat motus libidinis, nec in aliis aspectus ipsius caussare illos poterat, etiamsi alter careret subiectione appetitus. Fortasse etiam dici potest, Deum non permisisse, vt in actu secundo insurgeret appetitus, licet iam incurrisset pœnam; vt nonnisi Adamo peccante notaretur, maximè illa rebellio.

SECTIO SECVNDA.

An potuerit Adamus in eo statu peccare venialiter.

DVO hîc tantùm occurrunt examinanda non admodum difficilia: vnum est, an potuerit in eo statu priùs peccare venialiter quàm lethaliter: alterum, an si venialiter peccaret, amitteret eo ipso iustitiam originalem. 8

SVBSECTIO PRIMA.
Duæ sententiæ circa primum quæstionis sensum.

Sententia Scoti & aliorum, qui putant Adamum potuisse peccare venialiter:

CIRCA primum prima sententia est Scoti in 2. dist. 21. Gabrielis ibidem disp. 22. quæst. 1. art. 3. dub. 1. Maioris & Ballol. disp. 21. qui censent, potuisse in eo statu esse peccatum veniale tam ex subreptione quàm ex perfectâ aduertentiâ. Altisiodorensis verò & Almainus apud eumdem ibi, solùm admittunt veniale ex plenâ aduertentiâ in materiâ leui, v. g. verbum otiosum, &c. quia talia peccata nullum supponunt errorem; qui alioquin illi statui repugnabat.

9 *aliorum, qui dicunt eum non potuisse.*

Secunda sententia, quam D. Thomas, Thomistæque omnes, Durandus, Bonauentura, & alij apud Suarez ibi defendunt, omne peccatum veniale illi dicit repugnasse. Hanc etiam sententiam tuetur Suarez; relictis tamen aliorum fundamentis, totam repugnantiam præcisè reducit ad extrinsecam Dei prouidentiam & voluntatem dandi auxilia, quæ per scientiam mediam viderat efficacia ad euitanda ea peccata.

Suarez ex Augustino vrget pro se argumenta.

Porrò in Deo fuisse talem prouidentiam persuadet sibi ex eo, quòd Augustinus 14. de Ciuitate Dei cap. 10. & maximè 26. ait: *Homo in paradiso quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat, viuebat sine vllâ egestate*; ergo non poterat habere peccatum veniale. quod peius est omni egestate.

Confirmat Primò ex eodem Augustino, qui addit infrà, tunc futuram summam in carne sanitatem, in animo totam tranquillitatem; quomodo autem tota esset tranquillitas, si peccatum esset veniale? Prætereà addit Augustinus, nihil omnino triste, nihil inaniter lætum, certum autem est, veniale esse quamdam inanem lætitiam.

A ratione.

Confirmat Secundò à ratione, quia debuit in eo statu Adamus præseruari ab omni molestiâ corporis, ergo maiori ratione etiam à veniali. Nec sufficit dicere, vitare veniale in manu ipsius fuisse, non sic alia mala: hoc, inquam, non sufficit; non etiam ad alia mala vitanda necessaria erat aliqua ipsius diligentia: ergo, si Deus illum congruè semper erat excitaturus, vt vitare vellet eas molestias physicas; à fortiori etiam excitaturus videbatur, vt vitaret omnia venialia.

Confirmatur Tertiò à posteriori, quia alioquin fieri potuisset, vt in eo statu acquireret habitus vitiosos, & valdè intensos, inclinantes ad venialia, & per quos disponeretur ad mortalia.

10 Prætereà, multiplicatis hominibus, posteà etiam multiplicari possent fraudes, mendacia, ambitiones ceteraque peccata leuia: quæ non possent non grauiter turbare reipublicæ illius summam concordiam.

Quartò denique confirmatur, quia peccans venialiter non posset cælum sine præuiâ satisfactione pœnali intrare; nam recurrere ad amorem Dei super omnia, vt recurrit Scotus, non videtur sufficiens: tum quia illemet amor ob peccati remorsum grauem molestiam caussasset, quæ non poterat esse in eo statu; tum quia non videbatur ille amor sufficiens satisfactio: non enim tantum pœnæ sustinuisset quantum delectatus fuisset in peccato, ergo. Hæc est substantia eius opinionis quoad peccata venialia in communi & generaliter: nam quoad peccata ex subreptione aliam adducit rationem, quia in eo statu nulla potuisset esse subreptio; hæc enim valdè repugnaret illius status perfectioni. quod tam de subreptione prouenienti ex appetitus rebellione, quàm de subreptione ex solâ intellectus repentinâ propositione censet intelligendum: nam, quæ dicta sunt suprà ad probandam appetitus subiectionem, etiam probant eodem modo, nec in voluntate dari motus vllos indeliberatos, alioquin per illos etiam posset voluntas ad malum trahi; & fortè tales essent peiores motibus appetitus, eò quòd essent in nobiliori potentiâ, & consequenter magis viderentur impedituri ipsius libertatem; præterquàm quod videtur esse repugnantia in terminis, vt in voluntate insurgant motus subreptitij, quin simul etiam in appetitu: nam etiam in eo statu cogitatio omnis incepisset à phantasiâ; ergo si fuit aliqua inordinata in intellectu, etiam in phantasiâ fuit, & hanc statim secutus fuisset actus appetitus.

Alia ratio nem vtitur Suarez quoad peccata ex subreptione.

SVBSECTIO SECVNDA.
Quid videatur probabilius.

11 *Ratione status non necessitatus fuit ad non peccandum venialiter.*

DICO Primò, ratione status non erat antecedenter necessitatus Adam ad non peccandum venialiter. Hæc est Patris Suarez suprà num. 21. probaturque manifestè: nam si intensissima sanctitas, præcedens cognitio vehemens boni moralis, tranquillitas animi, &c. non impediuit Adamum, ne Deum offenderet grauiter; certè multò minùs impedire poterat, ne offenderet leuiter; vt ex se patet.

Ratio est manifesta.

Occurritur dicendis in contrarium Primò.

Deinde, nec potest dici, ob magnitudinem illius status, materiam omnem fuisse grauem, ideoque omne peccatum futurum mortale: hoc, inquam, dici non potest; nam sanctitas personæ non eleuat quamcumque materiam leuem ad rationem mortalis; alioqui Apostoli, qui in ordine supernaturali multò erant altiores Adamo, non potuissent venialiter peccare. quod est absurdissimum.

Secundò.

Nec prætereà dici potest, ex modo peccandi omnia futura mortalia, quasi essent formalis contemptus Dei; id enim gratis omnino dicitur: cur enim propter recreationem non potuisset mendacium leue proferre, aut verbum otiosum, aut ex inconsideratione peccare? imò (vt benè obseruat P. Suarez) nec in ipso peccato mortali Adami fuit talis formalis contemptus magis quàm in homine de facto; qui, superatus fame aut delectatione cibi, comedit perdicem die Veneris. Vnde enim vel in Scripturâ, vel alibi reperitur indicium eius formalis contemptus?

12 *Tertiò.*

Nec denique dici potest, tunc ideò omnia futura mortalia, quia homo non habuisset tentationem ad veniale: hæc enim est ratio valdè friuola, tum quia etiam potuisset dæmon tentare ad veniale; potuisset etiam ipsummet obiectum extrinsecum propositum per cognitionem tentare: nam etiam ab intrinsecâ propositione sunt tentationes. Denique, quia etsi nulla fuisset tentatio, non propterea materia esset grauis aut grauiter prohibita; cur ergo essent censenda omnia mortalia?

Secundò dico, cùm ex parte eorum quæ in homine

Potuit peccare venialiter. Probatur. homine reperiebantur nulla esset repugnantia cum peccato veniali, probabiliorem videri sententiam Scoti, quòd scilicet potuerit esse in eo statu aliquod veniale: illam probo, quia (vt ipse P. Suarius alibi docet) quando nihil in contrarium obijcitur, voluntas semper possidet ius suæ libertatis; atqui in præsenti ex parte antecedentium nulla ponitur repugnantia obstans ne esset veniale, ergo dicendum est, voluntatem habuisse omnino suam libertatem, potuisseque illud committere. Vrgeo hanc conclusionem argumento efficaci valdè & ad hominem contra eumdem P. Suarez, qui agens de dæmonum ac damnatorum impossibilitate ad non operandum vmquam benè moraliter, ostendit contra

13 Patrem Vasquez & alios, non posse ex auxilij congrui præcisâ negatione eam impossibilitatem oriri, sed debere poni aliquid antecedens, *P. Suarez contra Vasquez.* à quo proueniat. Argumentatur autem sic: Vel Deus per scientiam mediam præuidit in aliquo ex damnatis bonum aliquod opus, vel non præuidit: si non præuidit, ergo ea repugnantia non poterat prouenire ex speciali Dei negatione auxiliorum; nam in statu conditionato non præuidebatur ea negatio, quin potiùs negatio desumebatur ex præuisione conditionali: si verò præuidit aliquos benè operantes, iam in illis sunt omnes difficultates quæ fieri possent, si concederentur de facto aliqua bona opera fieri à damnatis; ergo, vel dicendum est, eam impossibilitatem esse antecedentem, vel nullam esse; & non neganda de facto aliqua bona opera naturalia in damnatis. Hoc argumentum Suarij, & *P. Suarez suomet argumento in aliâ materiâ facto his efficaciter expugnatur.* quidem bonum (vt suo loco ostendi) ego retorqueo euidenter in hac materiâ contra illum. Vel enim Deus per scientiam mediam in statu iustitiæ originalis vidit aliquem primò peccantem venialiter, vel nullum vidit: si nullum, ergo debet esse aliqua repugnantia antecedens, vt Thomistæ volebant, & non est desumenda præcisè ex voluntate Dei, de dandis auxiliis præuisis congruis per scientiam mediam, vt docuit Pater Suarez: nam hæc voluntas non præuidebatur per ipsam scientiam mediam, cùm potiùs supponat eam scientiam, vt defendunt omnes, qui scientiam mediam benè explicant. Si verò Deum inter infinitos homines, quos videbat per scientiam mediam in statu iustitiæ originalis, dicatur vidisse aliquos, qui in eo statu venialiter primò peccaturi erant, ar-

14 gumentor inde; quia iam in eis vrgent omnia argumenta Patris Suarez, an in eo statu fuissent habitus vitiosi, fraudes, mendacia leuia & ambitiones, quæ rempublicam turbarent; item, quomodo illi homines satisfacerent pro peccato eo veniali. Quòd si non est inconueniens ea videre in eo statu innocentiæ per scientiam mediam, neque etiam erit inconueniens ea videre per scientiam absolutam, quia possibili posito in actu nullum sequitur absurdum; ergo etiamsi dicamus futurum talem eum statum de facto, si Adamus non peccasset, nihil diceremus absurdum.

SVBSECTIO TERTIA.

Respondetur argumentis in contrarium: & quid de veniali per subreptionem.

Tertiò probo eamdem conclusionem respondendo his quæ contra eam obijciebantur: si enim illis benè satisfaciam, caussa stat pro voluntate possidente ius suæ libertatis, vt suprà dixi. Ad Augustinum ergo, in quo maximè fundata videtur ea opinio, respondeo, *Respondetur ad Augustinum.* ipsum se manifestè ibi explicuisse; ait enim, *Quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat:* ergo Augustinus eam omnem felicitatem, &c. tamdiu præcisè ibi docet duraturam, quamdiu homo Deo obediebat; ergo supponit illi fuisse liberum non obedire, & per inobedientiam venialem aliquid amittere de eâ felicitate. Dices, *Obiectio pro Augustino.* Augustinus solùm loquitur ibi de obedientiâ circa præceptum positum non comedendi de ligno vetito. Sed contrà euidenter, ergo etiamsi 15

Respondetur. Augustinum aliud sensisse. in aliis materiis grauiter peccasset Adamus, adhuc ex mente Augustini retinuisset eam felicitatem: quod absurdum meritò ab omnibus reputatur: ergo vel testimonium Augustini nimium probat; vel dicendum est, illum loqui de obedientiâ in omni præcepto. Atqui etiam ea quæ sub veniali obligant, sunt à Deo iussa, & in eis exercetur obedientia, ergo Augustinus non magis ibi loquitur de inobedientiâ in materiâ esûs ligni quàm in aliâ, nec in graui magis quàm in leui. Magis videtur Augustinus illis ibi fauere qui dicunt, per quodlibet etiam veniale amittendum fore illum statum (de quo paulò pòst) quàm pro præsenti quæstione.

Magis declaratur mens Augustini. Breuiter tamen pro maiori explicatione Augustini respondeo, miserias & molestias eo modo excludi ab eo statu quo & peccata; ac proinde, si peccatum fuisset leue, fortè leuem aliquam afflictionem habituram ibi locum ex mente Augustini. Confirmo: Nam quod docet de tranquillitate summâ, &c. semper debet intelligi cum eâ limitatione eiusdem Augustini, *Quamdiu homo volebat quod Deus iusserat:* si ergo in leuibus à Deo deficiebat, leues aliquas potuit habere molestias. Dices, Hæc explicatio *Adhuc replicatur pro contrariâ mente Augustini.* non potest applicari ad illa verba, *Nihil inaniter lætum*; nam ipsum peccatum veniale est quædam lætitia inanis: ergo cùm illud ibi neget Augustinus, censuit, nullum futurum veniale; alioquin esset hic sensus eius propositionis, quamdiu nec venialiter peccaret, non esset veniale peccatum. hoc autem planè est ridiculum. Respondeo, inanem lætitiam non accipi *Respondetur.* pro veniali, sed pro lætitiâ desumptâ ex aliquo bono ficto, nec digno lætitiâ, quia tunc non poterat ibi esse error & deceptio; ac si diceret, Non 16 lætaretur nisi de re quæ esset digna lætitiâ. & hæc explicatio tradi debet ab omnibus: nam etiam ex genere suo potest dici inanis lætitia de peccato mortali, vt illi, de quibus Sapiens Prouerbiorum secundo, *lætantur cùm malefecerint, & exultant in rebus pessimis*; fieretque ille sensus identicus, Quamdiu homo non peccauerit, non gaudebit in peccato, seu non peccabit.

Ad secundam confirmationem respondetur. Ad secundam confirmationem, quòd possent acquiri habitus valdè intensi ad malum, &c. & per ambitiones & similia turbari pax aliqualiter, Primò respondeo, eamdem esse difficultatem in eo statu sub conditione præuiso, vt suprà dixi. Secundò, fortè Deum permissurum vnum aut alterum veniale, non multa. Item, hominem tot donis gratiæ illustratum facilè de ijs contetendum; sicut in Apostolis contigit. Da enim vnam rempublicam ex viris in tanto sanctitatis gradu, quo fuit sanctus Petrus, rogo, essentne in eâ talia inconuenientia, qualia obijciuntur suprà, an non? si non, ergo neque sequitur, futura in nostro casu: nam etiam Apostoli poterant peccare venialiter; & sine dubio sæpè peccarunt. Si verò sequuntur; neque id reputatur absurdum, in republicâ ex puris Apostolis; cur debet reputari, si idem concedatur in statu iustitiæ? Absolutè crediderim non fore, quia viri valdè sancti & sine passionibus licet venialiter septies cadant; non tamen ex consue-

17 tudine peccant, & statim dolent, &c. neque facilè offendunt in grauioribus peccatis venialibus. Quod verò dicebatur, etiam alia mala corporis non vitanda fore sine libertate hominis; vnde inferebatur, Sicut Deus præuenit hominem, ne vellet ea subire, ita etiam præuenturum, ne peccaret venialiter: hoc, inquam, non admodum vrget, quia fortè antecedens est falsum, vt in sententiâ Molinæ; qui qualitatem physicam ea mala excludentem admittit. Deinde, quia (vt idem Molina benè docet ad aliud propositum) in eis materijs, quæ non ordinabantur ad exercendum libertatem meritoriè, prout ordinabatur fuga omnis peccati etiam venialis, facilius credimus, Deum minorem libertatem homini reliquisse, ideoque non potuisse voluntariè damna physica incurrere, sic verò moralia. & hoc ab omnibus dicendum est, nam peccare saltem mortaliter, fuit in Adami potestate; non erat tamen in eius potestate primò ante peccatum mala physica incurrere, ergo debemus fateri ipsum minorem habuisse libertatem ad incurrenda immediatè mala physica, quàm ad incurrenda moralia.

Respondetur ad tertiam. Scoti solutio sufficiens. Replica Suarez non vrget. Ad tertiam, quo pacto qui peccasset venialiter potuisset cælum intrare? Dico Primò, sufficientem esse Scoti solutionem, quòd scilicet per actum amoris Dei potuisset facere satis. Nec replica Patris Suarez, quòd scilicet esset necessarium vt pœnali satisfactione elueretur venialis macula, multum vrget: nam etiam de facto potest esse aliquis actus amoris ita intensus, vt pro pœnâ temporali vel omnino vel saltem ex

18 parte satisfaciat; & replicatus omnino sufficiat pro totâ pœnâ. Secundò addi potest, etiam tunc, eo ipso quòd venialiter homo deliquisset, redditum capacem alicuius afflictionis leuis & doloris non solùm interni, quo eum pœniteret se peccasse, sed etiam externi pro satisfactione. Quòd si replices, Ergo iam non maneret integer ille status & rectitudo; respondebo, fieri quæstionem, de nomine circa significationem eius status, vt statim fusiùs explicabo subsectione sequenti.

Non potuit peccare venialiter per subreptionem saltem primò. Quartò & vltimò dico, probabilius est, non potuisse esse peccata venialia per subreptionem, saltem vt ab eis inciperetur. In hac dissentio à Scoto, & conuenio cum Patre Suario. Probatur autem, quia ante omnem culpam Deus custodiebat illum hominem, vt nec in rebus naturalibus etiam nec vllius ferè momenti erraret, vt dixi suprà; v. g. ne reputaret vnum colorem pro altero in malignâ luce, ergo à fortiori illum præseruauit, ne haberet subreptionem cognitionis, quæ maius erat malum quàm alter error. Dixi, saltem non potuisse tale peccatum esse primum; nam si præcessisset aliquod aliud veniale, fortasse permissa fuisset in pœnam ea subreptio, sed hoc ipsum dubium est. *Probatur.* Dices, Potuit Adamus volendo ipsam subreptionem reflexè peccare venialiter, sicut potuit volendo alia peccata. *Obiectio cum Scoto.* Respondeo, tunc non peccaturum ex subreptione; nam ea volitio subreptionis 19 vel processisset ex plenâ cognitione; & sic non præcessisset subreptio, vt contendo: vel processisset ex aliâ subreptione, & sic, quia illam nulla præcesserat culpa, videbatur congruum, vt à Deo non permitteretur, sicut de erroribus alijs dictum est.

SVBSECTIO QVARTA.

Respondetur secundo quæstionis sensui.

An Adam per peccatum veniale amisisset rectitudinem status innocentiæ. Sit ergo secunda difficultas, vtrùm, dato eo peccato veniali sine mortali, amitteretur rectitudo illius status. In hac quæstione aliquid admisceri potest de nomine, aliquid de re: de nomine, an cetera quæ manebant, posito eo peccato, dicenda essent rectitudo. Si enim nomine iustitiæ originalis intelligatur etiam carentia omnis omnino mali, quis poterit dubitare, stante eo malo, licet veniali, non fore carentiam omnis mali, & consequenter nec fore statum illum in eâ integritate & acceptione? In hoc ergo sensu nulla est quæstio. Difficultas igitur est, an, præter defectum ipsum, qui in veniali includitur, amittenda essent aliqua dona, quæ in eo statu concessa erant. Exempli gratiâ, an homo fieret mortalis, an saltem passibilis, an capax erroris, an amitteret subiectionem appetitus. *Quo sensu quæstio procedat.* in quo sensu ratio dubitandi est, quia 20 cùm ea omnia dona Deus liberaliter sine obligatione vllâ concesserit, meritò potuit talem conditionem apponere; vt si peccato, etiam veniali, se redderet homo indignum, statim ei auferrentur; è contrario verò videtur futura grauis admodum pœna, pro vno veniali auferre tanta dona.

Potuit Deus ponere conditionem hanc, vt amitteret homo per peccatum veniale rectitudinem status innocentiæ. Dico Primò, licet non per modum pœnæ, saltem per modum reddentis hominem minùs dignum, potuit Deus ita dare Adamo ea dona; vt si peccaret vel tantùm venialiter, ea amitteret. Ratio huius est manifesta, quia sicut non tenebatur Deus dare illa dona, & poterat solùm ad tempus pro suo libitu; à fortiori potuit apponere conditionem quamcumque, maximè autem illam, ne sibi fieret vel minimus despectus, qualis in veniali reperitur. & sic satisfit secundæ rationi dubitandi: quæ fortè benè probat, priuationem eorum donorum per modum pœnæ esse nimis multum pro veniali.

Poterat etiam non ponere. Dico Secundò, Etiam è contrario potuit Deus ea omnia dare, ita vt solùm propter mortale amitterentur; quia neque in tali modo donandi

di vlla prorsus repugnantia reperitur aut indecentia.

Quid fecerit, nescimus. Dona gratiæ sanctificantis non amisisset homo per peccatum veniale: propter veniale non incurrisset mortem, nec amisisset habitus virtutis naturales:

Hinc dico Tertiò, quid de facto voluerit, dubium omnino est; aliqua tamen in hoc puncto videntur certa, probabilia alia. Certum est, dona intrinseca gratiæ sanctificantis & habitus illi respondentes non fuisse auferendos per veniale; quia nec de facto nobis auferuntur propter solum veniale. Secundò, videtur certum, mortem temporalem non incurrendam propter solum veniale. Ita videntur omnes supponere; imò multi censent, adhuc non per omnia mortalia incurrendam eam pœnam, sed solùm per esum ligni scientiæ. Tertiò, videtur certum, non amittendos habitus bonos naturales per accidens infusos, quia his non est contrarium veniale, & in nobis etiam manent; imò benè ait Pater Suarez, etiam per esum ligni non amissos eos habitus, nisi quatenus ille actus malus produxit aliquid de habitu vitioso, quo destruxit aliquid de opposito virtutis intra speciem temperantiæ, aut alterius virtutis, contra quam fuit illud peccatum. Hæc videntur certa; illud satis probabile, aliquam pœnam leuem, saltem in satisfactionem culpæ & eius qualitati quodammodò respondentem, incurrendam fore. An verò de subiectione appetitus & de incapacitate errandi aliquid esset diminuendum, planè est incertum; ideoque nihil audeo definire.

incurrisset fortè aliquam leuem pœnam.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA.

De his quæ Adamo supernaturaliter donata sunt.

1 XPLICATIS his quæ ad naturalem ornatum voluntatis & intellectus primorum parentum spectant, restat vt de gratiâ & donis supernaturalibus nonnulla dicamus: circa quæ

SECTIO PRIMA.

An ante peccatum, & quidem in primo instanti creationis, gratiam habuerit.

Adam ante peccatum habuit gratiam sanctificantem. Est de fide.

PRIMVM est, vtrùm Adam ante peccatum habuerit gratiam sanctificantem. Cui respondeo, de fide esse, illum eam habuisse. quod ex Concilio Arausicano II. can. 19. Tridentino sess. 5. can. 1. & 2. Augustino lib. 6. de Genesi ad litteram cap. 24. & lib. de Corrept. & gratiâ cap. 11. & alijs locis, Ambrosio lib. 6. Hexaëm. cap. 7. & lib 4. Epist. epist. 30. ad Sabinum, Cypriano lib. de Bono patientiæ, Tertulliano lib. de Patientiâ cap. 5. Dionysio cap. 3. de Ecclesiasticâ Hierarchiâ, in tertiâ eius parte, versus finem, & multis alijs Patribus sanctis fusè probat Suarius cap. 17. à num. 2. Ratio huius non potest esse alia quàm, quòd Deus voluerit suam liberalitatem erga homines exercere in eo primo homine, imò in omnibus posteris, si per peccatum hoc vltimum impeditum non fuisset.

An habuerit primo instãti, dubium est. Negant Magister, Alensis, Marsilius, & alij. Affirmant D. Thomas cum suis, Albertus Magnus, Suarez: cuius probatio est posita inconsequenter.

2 Secundò quæritur, an ea gratia fuerit illi donata in primo instanti, an verò paulò pòst. Respondeo, rem hanc minùs certam esse: nam Scholastici multi dicunt, non primo instanti, sed posteà. Ità Magister in 2. dist. 24. Alensis 2. parte quæst. 91. num. 1. art. 1. Marsilius in 2. quæst. 16. art. 6. Scotus quæst. vnicâ, Richardus dist. 21. art. 1. quæst. 1. Ægidius in 2. d. 4. q. 1. art. 4. Argentina ibidem quæst. 1. art. 2. & alij apud Suarez num. 3. quibus fauere videtur Cyprianus Epist 74. ad Pompeianum, & Augustinus lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 24. Contrarium verò sentit Diuus Thomas & Thomistæ, Albertus Magnus & Suarius suprà num. 9. qui eam probat ex illo Gen. 1. loco, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem*; vt sensus sit: Faciamus hominem ad imaginem per naturam, & ad similitudinem per gratiam. & hanc dicit esse multorum Patrum expositionem. Verùm hæc probatio non videtur consequenter posita: nam suprà agens de ratione imaginis, quæ in homine reperitur, dixerat P. Suarez ea duo verba idem significare, & non esse litteralem eam expositionem de similitudine per gratiam. Secundò dico, etsi litteralis esset, adhuc ex eâ nihil inferri in præsenti: nam ea verba ve- 3 rissima sunt, etiamsi gratia non fuisset in primo instanti infusa, sed primò creatus homo, & pòst ei data gratia; quia sine dubio etiam eo modo factus esset homo ad imaginem & similitudinem: nec necessum est, vt, si quis dicit, Faciamus hoc vel illud, omnia debeant in eodem instanti fieri. Et hinc etiam infero, haud ita benè induci pro hac sententiâ Patres, eò quòd dixerint, ibi esse sermonem de similitudine per gratiam.

Soluitur D. Thomæ argumentum ex Eccle. 7.

Secundò probatur à Diuo Thomâ ex illis verbis Eccle. 7. *Deus fecit hominem rectum:* vbi per rectitudinem sanctitatem intelligit; ergo dedit illi iustitiam in primo instanti. Idem etiam videtur persuaderi ex Eccli. 17. *Deus creauit hominem, & secundùm se vestiuit illum virtute*; & Sapien. 2. *Deus creauit hominem inexterminabilem, & ad imaginem similitudinis suæ.* Per quæ verba multi censent indicari, fuisse ab initio eam similitudinem, etiamsi priora testimonia non ostendant quidquam de primo instanti aut secundo. Ego verò nec plus nec minus video in hoc testimonio quàm in alijs: omnia autem puto esse insufficientia pro hac præsenti quæstione. quod ostendo meo iudicio euidenter: nam eodem tenore quo dicitur, *Deus fecit hominem rectum*, &c. dicitur, *Masculum & feminam fecit eos*; per hoc autem non indicatur in primo instanti factum esse masculum & feminam, ergo nec indicatur in primo instanti esse illis datam iustitiam & rectitudinem.

Ostenditur insufficientia eorum testimoniorum Scripturæ.

Inducunt prætereà alij locum Pauli ad E- 4
phes. 4. vbi ait, *Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitiâ & sanctitate*: vbi dicunt

Soluitur argumentum quod fit ex diuo Paulo.

dicunt alludi ad gratiam, quam in Adamo habuimus; vt verò ostendant eam datam Adamo in primo instanti, ponderant dictum à Paulo ad Colossenses 3. *Expoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum, eum qui renouatur in agnitionem, secundùm imaginem eius qui creauit illum.* Verùm ego non video quid hæc verba contineant de primo instanti: non enim Paulus dicit, creatum hominem in gratiâ, sed in agnitione Dei, qui creauit Adamum. quod sicut verissimum est, ita independens prorsus ab hoc puncto. Adde, etiamsi dixisset Paulus, Qui creauit illum in gratiâ, non continuò denotari primum instans creationis physicæ, sed renouationis in spiritu; iuxta phrasim Pauli, qui vocat creationem renouationem in gratiâ, vt ex eo loco ad Ephesios constat.

Soluuntur argumenta ex Patribus, Augustino, Damasceno, Basilio, &c.

Inducunt denique testimonia aliqua Augustini, Damasceni, Basilij & Nazianzeni, Cyrilli & Chrysostomi; omnia tamen ferè sunt parum efficacia. & quidem Cyrillus potiùs videtur esse contrarius; nam dicit: *Postquam factus est homo, statim,* &c. hoc autem non denotat instans, quo factus est, sed sequens. Ceteri verò dicunt, hominem factum esse ad imaginem & similitudinem; at id nec primum instans denotat: nec de gratiæ similitudine necessariò intelligendi sunt. Solus Augustinus videtur aliquantulùm fauere ei opinioni, dum ait, quòd Deus hominem in eâ salute, in quâ conditus erat, custodire voluisset: per salutem autem videtur intelligere etiam iustitiam originalem.

5 Adhuc tamen respondeo: Etiamsi in primo instanti ea gratia non fuisset data, posse dici conditum in illâ, quia paulò pòst est infusa. Adde, fortè nomine salutis intelligi subiectionem appetitus, &c.

Congruentia aliqua soluuntur.

A ratione verò adducuntur aliquot congruentiæ. Prima est, vt Deus in primo instanti ostenderet suam virtutem, dando illi eam perfectionem gratiæ. Secunda, quia etiam Angelos eo modo creauit. Tertia, quia posteri Adæ nascituri erant in gratiâ, si ipse non peccasset; ergo debuit ille vt caput eam habere in primo instanti. Congruentiæ hæ sunt probabiles; semper tamen congruentiæ, quæ non vrgent multum: nam in materiâ gratiæ potest Deus pro libitu suo huic dare in primo instanti, alteri in secundo, alteri in nullo. Quòd si tunc aliquis conqueratur, respondebit ei: *Amice, non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum est, & vade.* quo respondetur ad secundam congruentiam. Ad primam dico, sufficienter Deum ostendisse, se perfectissimum esse artificem dando gratiam Angelis in primo instanti, posteà verò fortè voluisse ostendere in homine, quid natura à se haberet, non dando illi gratiam nisi in secundo aut tertio instanti. Ad tertiam congruentiam dicimus, disparitatem esse inter Adamum & ceteros, maximè in sententiâ aliquorum qui eâ congruentiâ vtuntur: nam Adamus debuit se disponere ad gratiam; quod non potuit sine magno miraculo fieri in primo instanti, ergo in

In materiâ gratiæ nulla valet congruentia.

6 secundo tantùm aut tertio primò illam accepit: at paruuli erant eam accepturi sine proprijs actibus, ideò potuit meritò illis in primo instanti infundi. Vel responderi potest. Licet ea non sit disparitas, nihilominùs in gratiæ materiâ non esse bonas similes consequentias, vt dixi paulò antè. Ecce argumenta omnia pro sententiâ affirmante gratiam in primo instanti donatam Adamo. quæ facilem habent explicationem. Vnde censeo eam sententiam valdè esse dubiam.

Ob auctoritatem est probabilior affirmatiua.

Concludo nihilominùs propter maiorem auctoritatem scholasticam, & quia licet clarè à D. Augustino non tradatur, saltem est illi magis conformis, eam simpliciter esse probabiliorem. Circa Cyprianum pro oppositâ suprà relatum valdè laborat P. Suarez num. 16. ego sanè difficilem video expositionem, non tamen propterеâ deserenda est nostra sententia, quæ maiorem habet auctoritatem; cumque res hæc sit valdè incerta, vt obseruaui, quid mirum, si vnus Pater probabiliter hoc modo, alter illo discurrerit? Augustinus haud ita difficulter explicatur: nam in vno loco non agit fortè de prioritate temporis, sed naturæ; quâ sæpè vsus est Augustinus in explicatione operum sex dierum. In alio verò, vbi dicit hominem tunc primò intelligendum beatum, cùm translatus est in paradisum, loqui videtur de beatitudine & felicitate completâ huius vitæ. Congruentia quæ posset adduci pro eâ sententiâ, scilicet, debuisse tardiùs gratiam produci, ita vt appareret non esse debitam, soluta est in simili, dum egimus de Angelis. Alia verò ex eo desumpta, quòd non oportebat ante ingressum in paradisum gratiam dari, non vrget, tum quia gratis id assumitur; tum quia saltem in Heuâ, quæ in paradiso creata est, non habet locum. Quod si Heuæ id conceditur, non debet negari Adamo, qui est caput Heuæ. Imò hinc addo confirmationem pro priori sententiâ, quam benè tetigit Suarez suprà: quia si non dicamus gratiam in primo instanti infusam Adamo, non nisi diuinando potest assignari tempus quo id factum fuerit. cur enim magis in hoc quàm in illo instanti? aut cur quandò translatus est in paradisum, cùm paradisus ad hoc fuerit impertinens? ergo melius est, certum assignare instans; nullum autem est commodius quàm primum, ergo.

P. Suarez Cyprianum difficulter exponit.

Augustinus facilius explicatur.

Confirmatur ex Suarez, primo instanti infusam gratiam Adamo. 7

SECTIO SECVNDA.

An ea gratia sit Adamo collata propter merita.

SED iam tertium occurrit dubium, an in eo instanti gratia illa data sit Adamo propter operationem liberam ipsius, an verò independenter à meritis; siue ea habuerit simul in eodem instanti posteriùs naturâ, siue priùs. de quo paulò pòst. D. Dominicus Sotus de Naturâ & gratiâ cap. 5 negat: alij verò affirmant, citantque pro se D. Thomam 1. part. quæst. 95. art. 1. ad 5. eò quòd ibi dicat, in eodem instanti quo accepit gratiam debuisse esse consensum Adami in illam, vt perficeretur spirituale matrimonium: quod sine consensu vtriusque partis non stat, prout fuerat obiectum in quinto argumento.

Negat Dominicus Sotus.

Affirmant alij.

Ego tamen, sicut suprà de Angelis probabilius dixi cum Patre Molinâ, illos non accepisse primam gratiam per propriam dispositionem, sed infusam à Deo liberaliter; ita eodem modo dico de hominibus. Et certè si ratio, quâ vtuntur 8

Gratia primo instanti data independenter à meritis.

tur

tur hi auctores ad probandum hominem in primo instanti habuisse gratiam, aliquid valeret, magis probaret, eam gratiam datam sine dispositione præuiâ, quàm propter illam: namrea ratio desumitur ex eo, quòd ad perfectionem artificis pertinet in primâ productione sui operis illud perfectum & consummatum efficere, vt appareret eiusdem artificis scientia in eo opere. At hæc ratio magis probat, ab ipso artifice dandam gratiam, quàm expectandum, vt res artificiosa aut opus ipsum factum eam gratiam quodammodo sibi det, sibi eam promerendo, ergo. Secundò probo conclusionem. Quia sine magno miraculo & eleuatione ad operandum quasi independenter à sensibus non potest dici, hominem in eo instanti habuisse cognitionem necessariam ad eum amorem. Quod enim respondetur à nonnullis, sensus internos in instanti potuisse percipere obiecta exteriora, & simul intellectum operari, hoc, inquam, non sufficit: nam licet apertis oculis & applicato obiecto fuisset productus Adamus, potuisset haud dubiè in eo primo instanti videre: at cognitiones alias boni & mali moralis ad merendum necessarias, & applicationem ad liberam operationem non potuit existens in corpore habere in instanti sine magno miraculo; poni autem miracula sine vrgenti aliquo fundamento aut auctoritate non debent. Et quidem ex hoc capite magna est differentia inter hominem & Angelum, quia hic in instanti connaturalissimè excitatur ad operandum, &c. vnde faciliùs potuisset in eo concedi illud meritum, sicut de facto concessimus illis bonum opus in primo instanti, licet non quo se ad gratiam disponeret. At in homine id habet maximam difficultatem propter dicta; ergo non est concedendum sine vrgenti, vt dixi, ratione aut auctoritate, qualis hîc non est. Non quidem ratio, vt per se patet; quia res hæc non pendet à ratione: non auctoritas, quia neque ea est sufficiens, vt dicatur illis gratia in primo instanti infusa, prout suprà vidimus; multò ergo minùs, vt dicamus per proprios actus id esse factum.

Probatur Primò.

Secundò.

Responsio quorumdam non satisfacit.

9

Probatur ex Scriptura. Tertiò vrgeo aliqua loca Scripturæ pro hac sententiâ; quæ ad aliud propositum pro se adducunt hi cum quibus ago. Primus est ex Eccle. 7. *Deus fecit hominem rectum*: vbi per rectitudinem etiam hi sanctitatem intelligunt; & tamen Eccli. 15. dicitur, *Et reliquit illum in manu consilij sui*; quasi post datam illi rectitudinem fuerit primùm Adamus liber, id est, in manu consilij: ergo eam rectitudinem non accepit Adamus per manum consilij sui, libertate suâ vtendo benè, & promerendo eam gratiam. Secundus est Eccle. 7. vbi dicitur: *Inueni, quod fecerit Deus hominem rectum, & ipse se infinitis miscuerit quæstionibus.* Vbi condistinguitur rectitudo quasi à Deo data sine libertate ipsius, & sine ipso; posteà verò in libertatem ipsius refunditur, quòd se infinitis miscuerit quæstionibus. Alioquin si benè vtendo suâ libertate obtinuisset gratiam, debuisset dici, *se fecisse rectum, & primo se bene gessisse obtinendo eam gratiam, postea se miscuisse infinitis quæstionibus.* Et sanè omnia loca, quæ denotant Deum fecisse, creasse hominem in gratiâ, magis insinuant à solo Deo eam datam, quàm ab homine propriâ

10

dispositione, licet supernaturali, obtentam.

Ad D. Thomam respondeo Primò, fortè eum in contrariâ esse sententiâ; quæ tamen non propterea sufficienter videtur probari. Secundò dico, eum insinuare quidem, fuisse proprium actum liberum in eo instanti, seu consensum ad gratiam, de quo statim; at quòd ille fuerit dispositio præuia, non insinuat vllo modo. *Respondetur ad D. Thomam.*

Obijci tamen potest Bernardus, qui Sermone de Cœnâ Domini vocat *primum hominem domesticum domini, eiusque cognitione & amore ditatum, & Angelorum consortem.* Similia habet Anselmus lib. de Concordiâ gratiæ & liberi arbitrij. Respondeo, Bernardum nec per vmbram ei sententiæ fauere, quia nec loquitur de primo instanti; alioquin etiam in eo primo instanti fuisset Adam locutus cum Angelis. quod repugnat: nam loquela non incipit in instanti in sententiâ horum; nec probabiliter id dici posset, etiamsi ex parte inceptionis non repugnaret. Deinde, etiamsi loqueretur de primo instanti, non tamen ait fuisse eum amorem dispositionem ad gratiam. Quòd autem ab Anselmo comparetur Angelis homo, in hoc puncto nobis fauet; quia de Angelis etiam suprà negauimus propriâ dispositione eos obtinuisse gratiam. *Respondetur ad S. Bernardum.*

Neque vrget aliud testimonium Anselmi in cap. 3. Epistolæ ad Colossenses, vbi ait: *Sicut homo post lapsum in agnitione Dei renouatur; ita in ipsâ agnitione creatus est.* è quo videtur inferri, *Ergo in primo instanti habuit agnitionem Dei, ergo & meritum*: quia si fuit cognitio ex parte intellectus, certè voluntas benè potuit operari. Hoc, inquam, testimonium non vrget. Primò, quia non docuit Anselmus, hominem in eodem instanti creationis eam agnitionem habuisse: vt enim homo dicatur in eâ creatus, sufficit, si immediatè post creationem ei sit concessa. Sic homo aliquis dicitur natus in miserijs, qui ab infantiâ eas continuò sustinuit, etiamsi in primo aut secundo die nullas singulares tolerauerit. Secundò respondeo, Licet in primo instanti concedamus eam agnitionem, non continuò cogimur dicere, illam fuisse priùs naturâ quàm infusionem gratiæ. Nec de hoc puncto, in quo solo iam versamur, vel verbum Anselmus ibi. 11 *Respondetur ad Anselmum.* *Primò.* *Secundò.*

SECTIO TERTIA.

An Adamus in primo instanti gratiam auxerit per merita.

QVARTVM dubium præcedenti affine est, an, licet non habuerit bonam operationem, vt dispositionem ad gratiam, posteriùs saltem naturâ ex ipsâ gratiâ benè operatus sit eodem primo instanti, & consequenter meritum auxerit, sicut de Angelis suo loco docuimus. Respondeo, probabilius longè esse hoc modo benè illum tunc operatum, quàm vt dicebat præcedens sententia, disponendo se per primam operationem ad gratiam: nam & ita expressè docet D. Thomas suprà; & Anselmus vltimis verbis satis id ipsum insinuat. & non vrgent in contrarium rationes suprà ex testimonijs Scripturæ desumptæ: bis enim denotabatur, Deum à se & non quasi obligatum bonâ operatione creaturæ 12

turæ fecisse illum rectum. & hoc ipsum instantia de Angelis haud parum confirmat. Nihilominùs tamen adhuc videtur obstare vna ex rationibus suprà factis, quòd scilicet non possit facilè in eo instanti intelligi operatio intellectus sufficiens ad volitionem eam liberam sine miraculo; quòd non debemus ponere nisi vrgente necessitate graui, aut ratione: quarum neutra in præsenti repetitur. Respondebis cum aliquibus, in homine habente sensus perfectos & dispositos non esse miraculum, quòd possit in eo primo instanti operari; potuit ergo in instanti recipere reuelationem fidei cum sufficienti propositione, vt ei assentiretur. Verùm adhuc mihi videtur vrgere ea ratio; nam in primis licet ea reuelatio fuerit in instanti audita, quod tamen repugnat, si fuit per verba aut aliquid ei æquiualens; tamen vt statim in eodem momento intellectus humanus se applicaret ad ponderanda motiua credibilitatis, & in eodem etiam instanti phantasia & reuelationem & motiua suo modo cognosceret, sanè est contra modum communem nostrum intelligendi: & vt omnia illa in instanti fierent, etiamsi homo aliunde haberet sensus perfectos, necessariò debuisset magnum aliquod miraculum interuenire; cuius necessitatem ego non video in præsenti. Vnde absolutè, omnibus pensatis, probabilius puto, in eo instanti non habuisse talem actum; qui tamen dixerit, Adamum eleuatum miraculosè ad eam cognitionem, quam in eodem instanti secuta est bona operatio, non poterit facilè redargui.

Probabilius, non auxisse gratiam per merita primo instanti.

13

Obserua circa præcedentia, si concedatur hominem se disposuisse per primum actum ad gratiam, non debere admitti, illum actum esse meritorium de condigno gratiæ. Quod & Suarez benè obseruat suprà, haud verò consequenter ad sua principia: nam in materiâ de gratiâ censet, actum supernaturalem factum ab homine in purâ naturâ esse meritorium de condigno gratiæ, quia ex se talis actus habet condignitatem ad gratiam, dummodò anteà non præcesserit peccatum, pro quo simul debeat satisfacere ille actus: ex quo vltimo capite de facto actus noster contritionis, quo iustificamur, non est meritorius de condigno gratiæ, quia delet nostrum præcedens peccatum; ergo cùm in Adamo nullum quod deleretur peccatum præcessisset, sine dubio fuit ille actus condignus gratiæ, licet non fuerit dignificatus ab illâ gratiâ; quia fuit prior naturâ quàm prima, quam ipse promeritus est. In meâ verò sententiâ, quæ omninò necessariam dicit gratiam ad complendam condignitatem operis, facilior est ratio obseruationis positæ, quia præmium non est caussa sui ipsius; ergo non dat condignitatem ad se ipsum: ergo si actus ille dicatur gratiam primam promeruisse, non potest ab illâ dignificari ad ipsam promerendam; quia forma dignificans non potest esse effectus ipsius præmij.

Si Adam disposuisset se ad primam gratiam, actus ab eo elicitus non meruisset eam gratiam de condigno.

14

An autem saltem gloriam primam promereatur, difficilius. Quæstio est communis etiam nobis, an per actum contritionis homo mereatur de condigno primam gloriam, de quâ alibi egi; & in affirmatiuam partem inclinaui.

Alibi dictum, per talem actû primam gloriam de condigno promereri.

Si verò dicamus, eam dispositionem non præcessisse, sed fuisse posteriorem naturâ, vt diximus in Angelis; tunc consequenter etiam asserendum erit, per primum illum actum Adamum meruisse de condigno non quidem primam gratiam; hanc enim iam habebat; sed tamen augmentum illius. in quo puncto nihil specialius occurrit notandum.

Idem in hoc puncto dicendum de Adamo, quod dictû de Angelis.

SECTIO QVARTA.

Quid de alijs habitibus supernaturalibus.

QVINTÒ quæri posset, an simul cum gratiâ fuerint dati Adamo reliqui etiam habitus supernaturales. Inde ratio oritur dubitandi, quòd non videatur fuisse capax pœnitentiæ & aliquorum aliorum actuum, vt tetigimus suprà agentes de virtutibus naturalibus. quæ difficultas eodem modo hîc habet locum.

Quòd si dicas, disparitatem esse inter naturales & supernaturales virtutes, quòd illæ sint inter se disparatæ quodammodò, vnde potuit Deus infundere aliquas, quarum erant capaces primi parentes, alias verò omittere; at in supernaturalibus rem aliter se habere: nam omnes 15 virtutes sunt connexæ cum gratiâ vt cum communi radice, à quâ dimanant; vnde necessum est, vt si gratia infunditur, omnes etiam infundantur, licet homo multarum actus habere non possit. Si hoc, inquam, dicas, adhuc quis poterit replicare, quia, iuxta communem sententiam, non manet in patriâ habitus fidei, imò & spei; quia non est possibilis actus ibi istorum habituum, non obstante radicatione eorum in gratiâ; ergo, eâdem radicatione non obstante, non debuerant omnes dari Adamo, quia non fuit capax actuum aliquorum ex illis. ob quam solam incapacitatem iidem habitus negantur beatis.

An Adam habuerit habitum pœnitentiæ supernaturalem, &c.

Respondebis adhuc, fidem & spem non pendere à gratiâ, ideoque posse etiam auferri in patriâ permanente gratiâ. Sed contra Primò, quia fortè falsum est antecedens: nam licet Deus ob bonum peccatoris Catholici relinquat habitum fidei & spei sine gratiâ; id tamen non videtur fieri connaturaliter, sed eosdem habitus eodem modo pendere à gratiâ ac ceteros: nec enim potest vlla sufficiens disparitas fundata in naturis illorum habituum assignari inter eos & ceteros alios. Contra Secundò, quia licet hi duo habitus existere possint sine gratiâ; hæc tamen videtur illos naturaliter exigere, sicut exigit 16 pœnitentiam & ceteros alios. Cùm enim gratia sit prima quasi essentia in ordine supernaturali, necessariò petit omnes potentias supernaturales, vt habeat virtutem actus supernaturales producendi; ergo & petet habitum fidei & spei. Quòd si adhuc dicas, eam gratiam petere eos habitus, qui necessarij sunt pro eo statu, in quo ipse tunc existit, cumque in cælo fides & spes non sit necessaria, ideò à gratiâ ibi eos habitus non peti. Contrà, quia inde infero ego, non omnes fuisse Adamo infusos, non obstante eorum radicatione in gratiâ: nam pro eo statu innocentiæ non fuerunt omnes necessarij; aliquorum enim actus in eo statu exerceri non poterant, ergo.

Non connaturaliter relinquuntur peccatori fides & spes.

Gratia petit habitum fidei & spei.

Nihilominùs dubio proposito respondeo, omni-

Affirmatur, Ada-

num habuisse habitum pœnitentiæ infusum. omnino fuisse Adamo eos omnes infusos: nam & superiùs agentes de habitibus naturalibus ostendimus, quomodo in eo statu Adamus potuerit exercere eos actus ad habitum pœnitentiæ pertinentes: id quod iam specialiter probo, quia possibile diximus in eo statu peccatum veniale, ergo saltem de illo agere poterat pœnitentiam; & hinc respondetur ad rationem dubitandi: *Ratio dubitandi respondetur.* negamus enim non fuisse ibi possibiles aliquos saltem actus omnium habituum; vtrùm autem habitus fidei & spei in Beatis permaneant, alibi discutietur.

SECTIO QVINTA.

De merito Adami ante peccatum; & an habuerit aliquando visionem beatam.

17 *Adam ante peccatum meritus est.* SEXTÒ quæritur, vtrùm Adamus potuerit toto tempore ante peccatum mereri. Respondeo, omnino potuisse, quia fuit viator, habuit libertatem & auxilia gratiæ; ordinatus enim erat ad vitam æternam; ergo nihil illi defuit ad merendum: imò addo, probabilissimum esse, illum valdè multos actus meritorios tunc elicuisse; *Ex multis capitibus probabile fit, Adamũ ante lapsum multos actus meritorios elicuisse.* nam & habebat magnam Dei cognitionem, nulla verò ex parte corporis aut aliunde impedimenta. E contrario autem creaturæ omnes illum ad Dei amorem & laudem, ad gratiarum actiones pro tantis beneficijs prouocabant; ergo probabilissimum est, illum operatum fuisse tales actus, quia non est credibile, illum toto eo tempore otiosum fuisse; vnde de illo dixit Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 1. *In paradiso quippe assueuerat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditiâ & celsitudine visionis interesse.* quibus verbis multos illi valdè actus bonos tribuit, audiendo verba Dei, conuersationeque Angelorum perfruendo.

Obiectio ex materiâ de prædestinatione. Dicet quis, in materiâ de prædestinatione, vt saluarem etiam Adami prædestinationem esse ex meritis Christi, à me traditum, gratiam illi ante peccatum concessam non traxisse ortum ex voluntate Dei, quâ ipsum ad gloriam destinasset; nam ante peccatum Christus non fuit decretus; sed eam gratiam ortam fuisse ex generali quadam prouidentiâ in ordine supernaturali. Vnde ad punctum præsens infertur, Ergo

18 malè immediatè antè diximus, Adamum ante peccatum potuisse mereri augmentum gratiæ & gloriæ; quia adhuc tunc non erat destinatus ad gloriam. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, etiamsi absoluta prædestinatio Adami non fuisset tunc, potuisse esse tunc conditionatam; id est, si Adamus perseuerauerit in gratiâ, saluabo illum: hæc autem suffecit abundè, vt potuerit mereri augmentum gratiæ & gloriæ. Quia verò Adamus posteà conditionem illam non impleuit, ideò ea prædestinatio non fuit sufficiens, vt illum perduceret ad gloriam, sed necessaria fuit alia absoluta; quam eo loco diximus fuisse ex meritis Christi. Ne verò faciamus quæstionem de nomine, dicasque esse repugnantiam in terminis, dum dicitur prædestinatio conditionalis seu non absoluta; nam omnis prædestinatio videtur de facto debere obtinere suum finem, & esse absoluta; Respondeo Secundò, vt homo sit capax *Secunda. Ad capacitatem gratiæ non requiritur prædestinatio.* meriti augmenti gratiæ, & gloriæ, &c. non esse necessarium vt sit simpliciter prædestinatus: nam etiam omnes reprobi possunt augmentum mereri gratiæ, & tamen non sunt prædestinati; ergo ex defectu prædestinationis non excluditur benè ratio meriti ab Adamo. Vno verbo dico, tunc Adamo fuisse datam gratiam ex eâ voluntate quâ data est Iudæ v. g. quod sufficit vt & mereri potuerit, & non habuerit prædestinationem nisi post peccatum, & ex Christi meritis, quo & præcedens conclusio & alia ex prædestinatione conciliantur.

Illud circa meritum quæri potest, vtrùm in *An in sopore suo libertatem habuerit Adam.* eo sopore, vbi reuelationem creditur accepisse de incarnatione, simul habuerit perfectam libertatem, aliosque exercuerit actus meritorios. Respondeo, rem esse omnino incertam; probabiliter tamen dici potest, aliquos exercuisse, maximè circa Verbum incarnatum, si de incarnatione reuelationem habuit, de quo iam non disputo. De alterâ sectionis difficultate 19 circa visionem beatam breuissimè dico, omnino *Non habuit visionem beatam Adamus. Probatur.* esse certum ex communi sententiâ, primò eum non semper vidisse Deum ante peccatum: cùm enim in materiâ de visione, propter vniuersalia aliqua Scripturæ testimonia hominibus negantia in vitâ hac prædictam visionem, excluserimus etiam Moysem & D. Paulum, quibus tamen Scriptura videtur fauere; à fortiori excludendus à constanti visione erit Adamus, cui nullum ex Scripturâ aut Patribus suffragatur testimonium, & quem nulla etiam ratio iuuat. Fortè aliquæ congruentiæ adduci possent, sed nec pauciores in contrarium; ideò ex illis nihil deciditur, maximè vrgentibus, vt dixi, in contrarium Scripturæ locis, de quibus suo loco.

Porrò illum constanter ante peccatum non *Probatio aliquorum reijcitur.* vidisse Deum, probari etiam vlteriùs solet: quia si semper habuisset visionem ante peccatum, non potuisset peccare; cùm tamen ex Scripturâ euidenter constet oppositum, illum scilicet de facto peccasse: ego tamen, saluo meliori iudicio, non puto rationem hanc esse efficacem, & quidem Primò id ostendo ad hominem ex sententiâ communi: quæ licet dicat Adamum numquam ante peccatum habuisse visionem beatam (de quo paulò pòst;) non tamen ad hoc mouentur Theologi, ex eo quòd si in ali- 20 quo instanti habuisset eam visionem, iam eo ipso in omnibus instantibus sequentibus illi fuisset ablata libertas ad peccandum. quod & Suarez notasse videtur, dum obseruat, non esse tam certum, eum in nullo instanti præcedenti habuisse visionem, quàm non habuisse semper: nam etiamsi (vt aliqui opinantur) eam habuisset in sopore illo, non propterea posteà fuisset incapax peccati. Vnde argumentor, Ergo visio beata antecedens non tollit libertatem pro sequentibus instantibus; ergo etiamsi eam habuisset toto tempore immediatè antecedente peccatum, adhuc potuisset liberè peccare. Respondebis, fortè visionem non tollere libertatem pro *Visio beata non tollit libertatem nec pro instanti immediatè sequenti.* alijs instantibus sequentibus mediatis, sed præcisè pro immediato. Sed contrà, quia id omnino gratis dicitur; tam enim in instanti immediato post vltimum esse intrinsecum visionis visio

visio non existit, quàm in mediato; & tam in eo non potest operari aut resistere ea visio, quàm mille annis pòst (vt alibi ostendi contra Thomistas;) ergo eodem modo non impediet visio libertatem in sequenti immediato, quo in tertio, quarto aut millesimo non impedit. Ratio à priori iam est insinuata, quia tam non existit res in primo sui non esse, quàm in vltimo, quàm in centesimo. Vnde dico, si Deus voluisset dare Adamo visionem beatam vsque ad instans immediatum ante peccatum; prævideràt enim Deus per scientiam mediam, eum tali instanti peccaturum, si relinqueretur suæ libertati; & eo supposito voluisset toto tempore antecedente dare illi visionem beatam, eo autem instanti auferre illam priùs naturâ, quàm ille liberè operaretur, sine dubio potuisset liberè peccare mortaliter. In quo puncto nullus puto erit mihi contrarius: nam si beato Petro visio beata auferretur, quid esset, quod ipsum in instanti immediato post illam impediret, ne peccaret? Imò alibi docui, diuinitus posse visionem beatam per peccatum amitti: ad quod non requiritur, vt in eo instanti priùs naturâ quàm sit peccatum Deus visionem destruxerit; sed sufficit, vt pro eo priori naturæ nec intelligatur visio, nec carentia visionis, sed præscindatur, quousque in posteriori naturæ homo se determinet: vt contingit in gratiâ eo instanti, quo homo iustus ex eâ cadit, aut resistit liberè peccato mortali. si enim liberè peccat, tunc posteriùs naturâ aufertur ei gratia; si resistit peccato, conseruatur. quod idem de visione beatâ dici posse, ostendi eo loco; imò de vnione hypostaticâ idem puto dicendum. Quòd si adhuc non intellectâ pro eo priori carentiâ visionis, non aufertur libertas ad peccandum, certè multò minùs ea auferretur, si Deus in eo instanti, non expectatâ operatione liberâ creaturæ, auferret priùs naturâ illi visionem; ergo argumentum illud commune, quòd Adamus liberè peccauerit, non est sufficiens ad probandum, non fuisse videlicet toto antecedente tempore visionem beatam in ipso.

Ratio à priori.

21

Visio beata per peccatū diuinitus amitti potest.

22

Meliùs applicatur argumentum illud.

Ne verò videamur penitus illud argumentum reijcere, dico, ita debere intelligi, vt Adamus non habuerit toto antecedente tempore visionem beatam cum naturali effectu illius; qui est, vt semel concessa non possit amitti. Est enim visio talis naturæ, vt, concessa in hoc instanti A verbi gratiâ, petat durare per B, & in B petit durare per C, & sic pro omnibus sequentibus; aut certè in vno petit pro omnibus; vnde naturaliter Deus eam non potest destruere, nec pro priori naturæ ante operationem ab illâ præscindere; ergo, ex eo quòd Adamus eam non habuerit eo instanti quo peccauit, rectè concluditur, eam non extitisse antecedenter, saltem cum perpetuitate & necessitate durandi sibi connaturali. Quidquid verò sit de eius argumenti efficaciâ, certum esse debet quod suprà diximus, Adamum non toto antecedente tempore visionem beatam habuisse.

Nec per vnicum instans Adam habuit visionem beatam.

Secundò, certum est ex communi auctoritate, neque per vnicum instans illum vidisse Deum; hæc etiam in præcedenti assertione probata est: nam testimonia Scripturæ sine limitatione negant eam visionem, & nec per breuissimum tempus Moysi & Paulo conceditur, ergo nec Adamo. de quo, vt dixi, minor est ratio dubitandi.

Obiectio. *Responsio.*

Obijci potest sopor illius, in quo videtur Deum intuitus. Respondeo, Esto habuerit tunc temporis reuelationem mysterij incarnationis, quod adhuc multi negant, nullum esse fundamentum, vt visionem beatam ei concederemus; non est ergo, cur à regulâ generali in hoc puncto excipiatur.

SECTIO SEXTA.

De cognitione supernaturali Adami.

Ex negatâ Adamo præcedenti sectione visione beatâ præsens oritur difficultas, quâ scilicet fuerit vsus cognitione supernaturali ad actus supernaturales voluntatis. 23

Ex materiâ de fide & gratiâ non nulla supponuntur.

Supponendum enim est ex materiâ de fide & gratiâ, necessariam esse cognitionem supernaturalem proportionatam actibus supernaturalibus meritorijs voluntatis; etiamsi hi versentur circa obiecta illa, quæ alioquin possunt per naturale lumen cognosci: v. g. *quod Deus sit*, de quo puncto requiritur fides supernaturalis. Item, quòd dare eleëmosynam sit bonum, &c. De quâ veritate requiritur etiam supernaturalis propositio, vt per actum supernaturalem meritorium ametur. Debuit ergo Adamus habere cognitionem de Deo, quòd sit, & quòd remunerator sit, &c. hoc autem non cognouit per fidem, quia nullus fuerat qui illi proponeret ea mysteria vt credibilia (licet cognouisset vnum saltem ex illis lumine naturæ:) nec per visionem beatam, vt diximus; quali ergo cognitione?

SVBSECTIO PRIMA.

An fuerit in Adamo vera fides.

NEGANT Scholastici nonnulli, concedentes illi loco fidei cognitionem aliam perfectiorem. Cui sententiæ fauet Hugo de Sancto Victore lib. 1. de Sacramentis par. 6. c. 14. suaderique potest; nam obscuritas fidei videtur esse repugnans perfectioni illius status. Verùm hæc ratio nulla est: sine vllo enim fundamento tale principium assumitur; nam & Angelis ipsis eam non repugnasse, dixi suprà; ergo ex hoc capite nulla esset in præsenti difficultas. Imò, cùm Adamus in paradiso fuerit ad merendum positus, meritum autem videatur exigere fidem, potiùs inde concluditur eum habuisse fidem, quàm illâ caruisse. 24

Ratio negantium fidem Adamo non subsistit.

Adam habuit fidem.

Dicendum ergo est, eum omnino habuisse habitum supernaturalem fidei, eiusque actus: nam hi sunt connaturale in hominibus fundamentum meriti & viæ, vt Theologi ex Concilijs & Scripturâ supponunt; non est autem ratio specialis probans in Adamo illos non fuisse, aut non debuisse esse, ergo non est ille à regulâ generali excipiendus. Confirmatur: Si fidem illi negemus, debebimus recurrere ad alias cognitiones per se infusas, quæ sine magno miraculo non conceduntur; ergo, ne illud sine necessitate admittamus, longè meliùs discurrimus fidem illi tribuendo. & ita supponunt vt certum

tum Augustinus, Ambrosius, Chrysostomus, & alij apud Suarez num. 18.

Respondetur argumentis contrarijs. Ad argumentum in contrarium respondetur dupliciter. Primò, non esse de ratione fidei, vt per exteriorem locutionem fiat, sed posse Deum interiùs reuelare mysteria; imò ita in eis, qui primò reuelationem excipiunt, contingere solet, vt docet S. Thomas suprà quæst. 95. art. 5. & 2. 2. quæst. 2. art. 7. neque hinc sequitur, Adamum habuisse euidentiam in attestante: nam potest Deus ita interiùs reuelare, vt habeat homo motiua sufficientia ad credendum, non tamen sciat euidenter à Deo id dici.

25 *Solutio Suarez habet difficultatem.* Respondet Secundò Suarez, Etiamsi sit euidentia in attestante, adhuc futuram fidem; quia non est euidentia supernaturalis per aliquam scientiam infusam, sed per discursum naturalem aut coniecturas aliquas. Hæc tamen solutio non caret difficultate: nam (vt suppono aliunde) euidentia non est aliquid distinctum ab essentiâ & substantiâ ipsius actus euidentis; ergo si habuit cognitionem supernaturalem de Deo vt loquente, & illa cognitio fuit euidens, debuit etiam habere euidentiam supernaturalem: ergo non benè dicit Suarez, eam non fuisse euidentem per aliquam scientiam infusam, cùm ipsamet fuerit formalissimè scientia infusa, & supernaturalis euidens; quia non ponimus in hoc casu auditionem aliquam externam, de quâ intellectus posteà disputet, an sit à Deo, an non, sed vnam internam cognitionem, quæ per se noscit loqui Deum, & per se est clara, euidens, &c.

Vlteriùs P. Suarez sententia discutitur. Quòd si respondeat, priùs Adamum audiuisse interiùs Deum loquentem, posteà verò per alium actum reflexum disquisiuisse, an Deus, an alius sibi eam cognitionem infudisset, & tunc per discursum naturalem licet euidentem ipsum iudicasse, Deum solum esse qui sibi loqueretur; ac si hoc modo discurrisset: *Ista cognitio in me de nouo excitata non potest ab vllo alio venire quàm à Deo, ergo ab illo.* In quo casu prima cognitio non est euidens ratione sui, sed quasi denominatiuè, quia probatur per propositiones euidentes: ergo saltem tunc non impediet fidem ea euidentia; si, inquam, id respondeatur;

26 Contrà, quia adhuc vrget ratio suprà facta, quòd euidentia non sit quid distinctum à substantiâ actuum, vnde vel illa auditio prima est euidens; & cùm alioquin supernaturalis sit, erit euidens supernaturaliter; vel si non est euidens, iam destruitur suppositio, quòd scilicet in tali casu detur euidentia in attestante.

Solutio P. Suarez bona est. Replicæ satisfit. Censeo tamen solutionem Patris Suarez bonam esse. Ad hanc vltimam replicam respondeo, duas posse esse in prædicto casu cognitiones: vnam, quæ immediatè apprehendat, quasi audiendo reuelationem Dei; illam autem non esse iudicatiuam, sed apprehensiuam, respondereque ei, quâ quis exteriùs audit aliquem dicentem, v. g. *Ego sum Rex qui loquor tibi*: per hanc enim apprehensionem nondum iudicat Regem esse qui loquitur, quia illum in se non videt, sed vt summùm sequitur hoc iudicium, *Aliquis locutus est dicens se esse Regem, vel se esse Deum.* Posteà verò homo per alios actus discurrit, an sit alius, à quo ea vox venire potuerit, quam à Rege aut Deo, & potest inferre

Declaratur, quomodo rectè consistant euidentia mediata & assensus obscurus fidei.

vnam conclusionem naturalem reflexam supra eam auditionem, quâ dicat, Verè illa vox fuit *Regis* vel *Dei*. Qui actus per suam essentiam est euidens, si deductus est ex præmissis euidentibus, & per consequentiam bonam. Adhuc tamen per hoc non datur euidentia supernaturalis, sed naturalis: quæ per modum propositionis seu motiui fidei determinare potest intellectum ad assentiendum per actum fidei supernaturalem & obscurum, & iudicandum, *Deum esse qui locutus est.* Qui actus non attingit vllo modo (vt dixi in materiâ de fide) motiua prioris conclusionis euidentis. Ecce in hoc casu datur & euidentia naturalis eius reuelationis, mediata tamen, & simul assensus obscurus fidei. Quæ duo non repugnant: licet enim (vt ostendi agens de fide Angelorum) repugnet, euidentiam immediatam de reuelatione esse conditionem ad credendam confusè ipsam reuelationem; non tamen repugnat, quando tantùm interuenit mediata: nam tunc ea principia seu præmissæ, ex quibus infertur assensus naturalis de reuelatione, determinant per modum conditionis ad alium obscurum fidei de eâdem conclusione: rectè enim possunt illa eadem motiua esse ratio formalis obiectiua ad vnam conclusionem, & conditio extrinseca ad aliam; ergo in prædicto casu potuit esse & euidentia naturalis reuelationis, & simul assensus obscurus fidei. 27

Respondetur Tertiò vltima replica. Tertiò respondeo, potuisse etiam Deum per Angelos homini proponere ea mysteria credenda eâdem proportione quâ nobis proponuntur per alios Doctores; licet sine dubio Adamus magis distinctè, ob meliores magistros immediatos, & meliores proprias species, cognouerit ea mysteria, quàm nos cognoscamus.

Quartò. Quartò, etiam per semetipsum formare potuisset Deus externas voces, per quas ei prædicta mysteria proponeret; quo loco, quia non esset euidentia in attestante; non enim constabat euidenter, à Deo voces illas formari; potuit haud dubiè locum habere fides.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quorum mysteriorum Adamus habuerit fidem.

ADAMO Deum vt vnum fuisse reuelatum, extra controuersiam esse debet; quia illud est primum quasi fidei fundamentum, quod cetera omnia mysteria supponunt de Deo: item vt remuneratorem, videtur etiam certum ex illo Pauli Heb. 11. *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Est tamen circa hoc difficultas, quam tractaui in materiâ de fide, vbi dixi, non videri hanc secundam cognitionem de Deo vt remuneratore omnibus omnino necessariam: nam si quis eleuatus ad ordinem supernaturalem, idque ignorans, agnoscens tamen Deum vt vnum, &, si vis, etiam vt trinum, amaret ipsum super omnia, nihil de præmijs cogitans, haud dubiè eo ipso iustificaretur; quòd si post eum actum decederet ante vllum peccatum mortale commissum, adhuc tamen ignorans 28

Adamo reuelatus Deus vt vnus: vt remunerator.

Difficultas in posteriore.

rans sibi promissum præmium, verè saluaretur: ergo cognitio de Deo vt remuneratore non est per se in omnibus planè casibus necessaria ad salutem. Tetigi hanc difficultatem eo loco, & propter illam iudicaui probabile, non esse summè necessariam præmiorum cognitionem; nunc tamen dico, quidquid sit de eâ necessitate, non esse dubium, quin Adamo ea fuerint mysteria reuelata: quia si aliæ minoris vtilitatis cognitiones illi fuêre datæ, eò quòd esset caput humani generis, à fortiori debuit dari & hæc, quæ maximè iuuat ad benè operandum, ad cognitionem sui status, &c.

29 *Reuelata etiam illi sanctissima Trinitas.* Tertiò, videtur etiam certum, illum habuisse reuelationem de mysterio Trinitatis; quia & hoc mysterium est præcipuum obiectum nostræ fidei, & ex se independens ab incarnatione futurâ: & credibile non est, si homines mansissent in statu innocentiæ, illos ignoraturos hoc mysterium; ergo nec illud ignorauit Adamus, qui præcipuus erat in hoc statu.

Occasione huius conclusionis poterat disputari, an sit possibilis cognitio quidditatiua huius mysterij, non tamen intuitiua, vel, an euidens saltem abstractiua; sed quia de possibilitate alibi satis egi, iam hîc nihil dico.

Quoad actualem autem existentiam illius in Adamo, censeo non ei concedendam; quia non est vlla necessitas illam ponendi: sufficit enim eius mysterij cognitio per fidem; ergo frustrà ponitur alia euidens abstractiua.

An reuelata Verbi incarnatio. Difficultas ergo maxima in hoc puncto esse potest circa mysterium incarnationis, vtrùm scilicet reuelatum fuerit Adamo ante peccatum, & qualiter. Pater Suarius suprà num. 8. insistens suis principijs, quòd Christus fuerit quoad substantiam prædestinatus independenter à peccato, & durante etiam statu innocentiæ Verbum esset incarnandum, facilè defendere potest, ante peccatum Adamo eam incarnationem quoad substantiam reuelatam, quia vt sic erat

30 independens à peccato. Difficultas solùm est in nostrâ sententiâ docente, Christum non nisi præuiso peccato fuisse prædestinatum; hinc enim sequitur, reuelationem de illo supponere iam totum innocentiæ statum præteritum, & lapsum ex illo per peccatum; ergo non potuit ante peccatum Adamo reuelari incarnatio.

Affirmatiua sententia tenenda. Nihilominùs tamen affirmatiua pars videtur probabilior propter auctoritatem multorum Patrum, qui verba illa Adami, ***Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne meâ***, intelligunt de coniunctione Christi cum Ecclesiâ: quæ coniunctio reuelata creditur ei in sopore. Quæ explicatio valdè est conformis Paulo ad Ephes. 5. qui ad ea verba alludens ait, ***Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo & in Ecclesiâ.*** Pro hac sententiâ Suarez 3. par. quæst. 1. art. 3. in commentario refert Ambrosium, Anselmum, Chrysostomum, Hieronymum, Tertullianum, Augustinum, Leonem Papam, Bernardum, Epiphanium, D. Thomam, & alios. Eamdem defendit Vasquez 3. part. disp. 12. cap. 3. etiamsi sentiat, decretum de Christo venturo post præuisum peccatum fuisse. Valentia 1. tomo, disp. 7. quæst. 2.

Dei voluntas loco rationis. Pererius lib. 5. in Genes. disput. de scientiâ Adæ, quæst. 4. & alij. Rationem huius conclusionis non possumus reddere, quia res pendet ex solâ voluntate Dei; congruentia autem illa est, quod ad maiorem Christi exaltationem id videbatur pertinere, & alioquin fieri optimè poterat, vt iam declaro; non est ergo cur negetur.

Respondetur argumento in cõtrarium. Breuiter ergo respondeo argumento in contrarium: cui etiam respondi suprà de Angelis disp. 10. à num. 27. vbi eamdem quæstionem circa illos explicui. Dico ergo, etiamsi decretum de incarnatione fuerit dependens à peccato Adami præuiso, & consequenter ipsa reuelatio de eo mysterio fuerit ab eodem peccato præuiso dependens; nihilominùs tamen, Deum, qui Adami lapsum præsciuerat ab æterno, & simul habuerat voluntatem Christum mittendi, voluisse Adamo in viâ reuelare illud mysterium,

Reuelatio incarnationis fuit prior tempore, non tamen naturâ, ad lapsum Adami.

sicut & poterat reuelare ipsius Adami lapsum, 31

vt de facto reuelauit D. Petro trinam negationem futuram: non enim repugnat, vt quæ sunt dependentia ab aliquo, sint tempore priora illo. Sic scientia Dei de peccato Petri futuro pendet ab ipso peccato futuro, & tamen ab æterno est illa scientia; solùm ergo requiritur, ne illa res, quæ pendet ab aliâ, & est tempore prior, sit caussa alterius aut naturâ prior; quia inde sequeretur mutua caussalitas, quam sæpè diximus repugnare. Sic scientia Dei de actu libero futuro est prior tempore, naturâ tamen posterior; vnde eam scientiam non posse esse caussam eius actus liberi futuri, alibi probaui contra Thomistas aliquos. Hoc ergo modo dico, reuelationem illam fuisse quidem tempore priorem lapsu Adami, naturâ tamen posteriorem, neque habuisse vllum influxum in ipsum lapsum: nam omnes lapsus caussæ præuisæ sunt antequam decreta fuerit hæc reuelatio; & in

instanti peccati non cogitauit Adamus de Christo, ac licet cogitasset, per accidens tamen tunc temporis se habuisset ea cogitatio. A contrario autem ob hanc rationem probaui, Angelorum peccatum non potuisse esse ex inuidiâ in Christum futurum; quia illud peccatum Angeli præuisum fuerat ante lapsum Adami, & consequenter ante decretum de Christo; ergo non potuit ea reuelatio de Christo tenere se ex parte cognitionis prærequisitæ ad illud peccatum. In quo puncto faciliùs multò in Adamo admittitur hæc cognitio quàm in Angelis. 32

Hinc tamen vlteriùs quæri potest, an etiam fuerint illi reuelatæ circumstantiæ incarnationis, maximè circa passibilitatem Christi, ordinatam ad redimendum ipsum Adamum à peccato, & consequenter, an reuelatus ipsi fuerit proprius lapsus. Quoad hanc secundam partem dico, ex parte libertatis non repugnare illi id fuisse reuelatum, sicut reuelata fuit Petro propria negatio. Primo enim tomo, disp. 21. à num. 22. manifestè ostendi, quomodo talis reuelatio non tollat libertatem; ideò de hoc puncto nihil amplius dicò. Secundò tamen addo, ne in eo statu felicissimo summam haberet molestiam, sciens se breuî ab eo casurum, & Deum grauissimè offensurum, longè esse probabilius, id non fuisse illi reuelatum: & hinc ex parte resoluitur quæstio prima. Dico ergo non fuisse illi reuelatum Christum vt Redemptorem totius generis humani: vt sic enim iam reuelatum ei fuis-

Non fuit illi reuelatum Verbum incarnandum, ob peccatum ipsius.

fuisset proprium peccatum, à quo solo totum genus humanum poterat infici. Posset tamen aliquis cogitare, ei fuisse reuelatum Christum venturum, & quidem passibilem, ad redimenda peccata actualia hominum, non ei reuelando aliud motiuum de originali: nam suprà ostendimus, probabilius multò esse, Adamo etiam non comedente de ligno scientiæ, adhuc futura multa actualia peccata; nec id ignorabat ipse Adam, qui optimè nouerat, posteros suos habituros libertatem ad peccandum, non minùs

33 quàm ipse haberet, & consequenter ferè certò coniectabat, multos ex illis lapsuros: ergo licet reuelatum ei fuisset, Christum venturum passibilem ad redimenda actualia peccata, non continuò reuelabatur ei proprius lapsus vllo modo. quòd si hic non reuelabatur, certè congruentissimum videbatur, vt ei reuelaretur etiam Christi passibilitas; vnde in maximum ipsius amorem excitari poterat, Deoque specialiùs gratias agere, quod ita posteris suis benefaceret. Et omnibus pensatis, id puto probabilius; fuitque hæc sententia Hieronymi in locum ad Ephesios 5. Augustini tract. 9. in Ioannem post medium, & aliorum Patrum, quos citat Suarez eo loco 3. part. quia tamen ipse in contrariâ sententiâ est, ne, inquit, dicatur reuelatus Adamo proprius lapsus, ideò eos conatur interpretari, vt non distinctè dicatur Adamus nouisse mysterium crucis. Verùm iam nos clarè distinximus ea duo, & ostendimus etiam, reuelato mysterio crucis nihil reuelari de proprio peccato: ergo, vitato eo inconuenienti, ratio Suarez non subsistit, & nos commodiùs intelligimus Patres.

Reuelata illi Christi passibilitas.

Suarez contrarium tenet.

Confirmatur ex doctrinâ Suarez.

Confirmo, quia vt ipse benè ait eo commentario, art. 3. non debuit imperfectè Adamo reuelari incarnatio futura, non assignatâ aliquâ finali caussâ illius; vnde ipse conatur inferre, primarium motiuum incarnationis, & quidem totale, ex se non fuisse remedium generis humani, sed gloriam Dei, quæ in eo mysterio secundùm se inuenitur: quam illationem cùm

34 ego non admittam, quia & consequens falsum omnino censeo, vt sæpè dixi; accipio tamen eam propositionem antecedentem, scilicet reuelatam caussam incarnationis, nempe redemptionem hominum à peccatis suis, qui sine dubio fuit finis incarnationis, & quidem propter quem descendit de cælis: quod verò nihil sit reuelatum de peccato originali, ne suum lapsum præsciret, non probat non fuisse illi reuelatam propriissimam caussam finalem, sed solùm conuincit, non totaliter ei declaratam, prout se extendit ad peccata originalia.

SVBSECTIO TERTIA.

Opportuna digressio, an Adamus primam gratiam habuerit per Christum.

Diximus, potuisse Adamo reuelari Christum venturum, vnde consequenter videtur potuisse habere fidem in illum, & per eam mereri suam primam iustificationem, ita vt hæc fuerit ex meritis Christi; imò & potuisse illi proponi Christus tamquam caput, per quod esset obtenturus gloriam. Hoc affirmat Pater Suarez iuxta propria principia è 5. parte. Ego cum Patre Vasquez iuxta communiora principia nego: nam voluntas creandi Adamum in gratiâ, & casu quo in eâ perseueraret, dandi illi gloriam, fuit omnino independens à Christo venturo, vt ex 2. parte suppono: quâ datâ doctrinâ, nec Suarez diceret eam primam sanctificationem fuisse per Christum, nec Adamum agnouisse tamquam suum caput Christum in ordine ad gratiam; licet potuerit illum agnoscere tamquam infinitè perfectiorem & dignissimum cui omnes creaturæ subijcerentur. Posset fortè quis dicere: Sicut habuit ante peccatum reuelationem de Christo venturo, cur non potuit ante peccatum per Christi merita habere gratiam? nam si dicamus, eam gratiam fuisse quidem tempore priorem peccato, dependentem tamen ab eo, non autem è contrario, peccatum dependisse ab eâ gratiâ, vt de reuelatione dicebamus, planè nullum videtur sequi inconueniens. Confirmo Primò: In ordine ad peccatum Adami ea gratia fuit per accidens: nam ea non se habuit per modum caussæ peccati illius; ergo potuit ipsa è contrario esse dependens remotè ab ipso peccato, quatenus ab hoc pendebat Christus venturus, qui eam erat caussaturus. Secundò, quando habuit eam reuelationem de Christo, potuit habere sine dubio aliquem actum bonum amoris circa illum, & gratiarum actionem erga Deum, vt dixi suprà; sed per talem actum meruit gratiam, ergo habuit gratiam aliquam dependentem à futuritione Christi: quòd si habuit dependentem, ergo etiam potuit habere aliquam ob merita ipsius Christi; ergo potuit illi dari etiam prima gratia ob merita Christi.

Suarez affirmat.

Sed meliùs negatur cum Patre Vasquez.

35 *Obiectio.*

Confirmatur obiectio.

Respondeo, Si loquamur de totâ gratiâ Adamo concessâ, non posse dici, illam fuisse ex meritis Christi. Ratio est, quia Deus decreuerat non solùm creare Adamum, & illum in paradiso ponere, priusquam decerneret de Christo venturo, sed & gratiam illi dare; & casu quo non transgressus fuisset præceptum, ex vi prioris voluntatis Dei fuisset saluatus. Vnde ad argumentum dico, Etiamsi peccatum vt sic per se non supponat gratiam vt caussam, supponere tamen illam de facto, vel quatenus est ingratitudo: est enim circumstantia aggrauans peccatum, accepisse à Deo tantam gratiam, & nihilominùs illum grauissimè offendere; vel denique, quatenus ipse Deus suo decreto voluit priùs dare gratiam, quàm videret peccatum: tunc autem sine dubio ea fuit prior naturâ ipso peccato, licet non prioritate caussalitatis, prioritate tamen dependentiæ ex decreto Dei: docui enim in primo tomo, res in se independentes posse à Deo pro libitu decerni dependenter, hanc priùs illâ, aut è contrario: dicimus ergo, de facto gratiam aliquam fuisse pro Adamo decretam antecedenter & independenter ab eo quod præuisum esset peccatum eius, & consequenter illam non potuisse esse ex meritis Christi.

Solutio. Tota gratia nullo modo dici potest data fuisse ex Christi meritis.

36

Peccatum de facto supponit gratiam, cuius neglectus est circumstantia aggrauans.

Nihilominùs tamen addo, gradus aliquos gratiæ fuisse dependentes ab eâ incarnatione, omnes scilicet illos qui concessi sunt propter fidem in Christum, & propter actus bonos elicitos occasione illius cognitionis. Et hoc solùm probat

Aliqui gradus gratiæ Adamo potuerunt dari dependenter à Christo.

probat obiectio & confirmationes illius: hos autem gratiæ gradus non præuidit Deus, quando præuidit peccatum Adami, quia pro eo priori sicut nec decretus erat Christus; decretus enim est in secundo signo post præuisum peccatum, vt supponimus; ita neque est visa reuelatio illius, ergo neque reuelatio Adami in Christum; ergo neque tunc est visa gratia data propter fidem.

Hinc constat, ratione prioritatis potuisse illud augmentum gratiæ non solùm esse ob actum fidei in Christum, sed remotè ab ipso Christo, illud pro Adamo promerente; quod longè plus est: vtrùm autem simpliciter ita fuerit de facto, dubium est. Crediderim, probabilius esse, non datam ob merita Christi: non enim iudico Christum præuisum benè merentem nisi post peccatum, & illam gratiam præcisè datam ex voluntate generali Dei, de dandâ gratiâ Adamo in statu innocentiæ, si eam promereretur. Qui verò voluerit dicere, Deum ad illam dandam fuisse permotum Christi meritis, valdè probabiliter poterit id defendere modo explicato.

Absolutè non est datum Adæ augmentum gratiæ ex meritis Christi.

37 Obiicitur tamen contra præcedentia: Amissio gratiæ caussata est per peccatum priùs naturâ quàm decerneretur Christus: nam & peccatum fuit priùs; in eo autem peccato præuisa est amissio, ergo præuisa etiam est gratia omnis quam habuit Adam ante peccatum: ergo nulla illius pars potuit esse ex meritis Christi aut post Christum; quia si amissio fuit ante Christum præuisum, à fortiori acquisitio gratiæ fuit prior. Prius enim est gratiam habere quàm illâ spoliari, seu illam amittere. Respondeo, quando Deus vidit peccatum Adami, vidisse per illud amitti gratiam, quam anteà illi decreuerat, & sub conditione amissam esse quamcumque aliam, si ibi esset; quia omni gratiæ æqualiter peccatum repugnat: dein verò decretam posteriùs naturâ alteram gratiam, datam tamen priùs tempore quàm esset peccatum; inde absolutam huius amissionem non vidit Deus, nisi post præuisum Christum venturum. Itaque duas quasi absolutas visiones amissionis gratiæ habuit Deus circa Adamum, vnam priorem alterâ: per primam vidit amitti gratiam, quam dedit ante decretum de Christo, & omnino independenter ab illo: per secundam vidit amitti gratiam dependentem à futuritione Christi, aut etiam à meritis Christi, vt dixi paulò antè. Prima visio amissionis fuit ante Christum præuisum; secunda verò post illum, modo explicato. Neque repugnat in re, quæ vno instanti facta est, duo ea signa distingui.

Obiectio. *Solutio.* *Deus gratiam Adæ diuersimodè præuidit.*

DISPVTATIO QVADRAGESIMAPRIMA.

De impaßibilitate Adami: vbi, in quo fuerit sita iustitia originalis.



1 Ex præcedentibus disputationibus de his quæ ad intellectum, voluntatem seu ad animam primorum parentum pertinent, de corporis item perfectionibus ei singulariter concessis; nunc ex his concludendum, in quo iustitia originalis illius sita fuerit; priùs tamen explicanda illius immortalitas & impassibilitas, quæ in omnium ferè sententiâ ad constitutionem eius iustitiæ pertinent.

SECTIO PRIMA.

Homo fuit in eo statu immortalis & impaßibilis.

Pelagius, teste Augustino Epist. 106. docuit, Adamum, siue peccasset, siue non, moriturum, ac proinde mortem non esse in genus humanum introductam per peccatum Adæ. Contra quem errorem veritas Catholica docet, Adamum non necessariò moriturum, si non peccasset, & debitum seu obligationem moriendi incurrisse per peccatum. Probatur autem Primò ex illis verbis Genes. 2. *In quocumque die comederis, morte morieris.* vbi de morte temporali sermonem esse Catholica tota sentit Ecclesia; & constat ex aliis verbis Dei Adamo post peccatum dictis, quasi ostendendo illi veram fuisse eam comminationem: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec reuertaris in terram de quâ sumptus es; quia puluis es, & in puluerem reuerteris.* Neque obstat, quòd eadem die non sit mortuus corporaliter; quia saltem eâ die incurrit debitum, & quasi inchoatiuè incepit mori laborando, sudando, amittendo etiam de intrinseco bono temperamento. Adducitur pro hac veritate alter locus Sapientiæ 1. *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum.* Dubito tamen valdè, an non Sapiens de solâ loquatur morte per peccatum, de quâ immediatè antè dixerat: *Os autem quod mentitur occidit animam.* 2

Error Pelagij. *Adamum per peccatum mortem incurrisse probatur Primò ex Scripturâ.* *Dies peccati Adamici fuit inchoatiuè dies mortis.*

Meliùs ergo ex eodem Sapiente cap. 2. idem confirmatur: *Deus creauit hominem inexterminabilem; inuidiâ autem diaboli mors introiuit in orbem terrarum.* Idem docet Paulus ad Romanos 5. 6. & 8. Eadem veritas definita est in Concilio Mileuitano cap. 1. Arausicano II. can. 1. & 2. in Tridentino sess. 5. cap. 1. Estque Sanctorum omnium vnanimis consensus. Vide Molinam disput. 28. & Suarez cap. 14.

Probatur Secundò.

Ratio huius sententiæ alia adduci non potest, quàm voluntas Dei; à quo solo id dependebat. Vbi aduerte, aliquos Patres & Scholasticos docere, Adamum etiam ante peccatum fuisse mortalem, non tamen moriturum, si non peccasset: qui re ipsâ idem dicunt, quod nos in præcedenti conclusione statuimus. Nam si dicunt, eum non moriturum, ergo obligatio moriendi, seu debitum moriendi, ex solo peccato prouenit de facto: neque ampliùs diximus in eâ conclusione.

Obii-

3 *Obiectio ex Gregorio. Responsio.* Obiicies, Gregorius lib. 5. Epistolarum, epist. 14. & Eucherius in Genes. 3. docent, pœnam significatam per ea verba, *morte morieris*, esse spiritualem. Respondeo, eos dicere etiam, ibi significari spiritualem, non tamen negare corporalem.

Secundò, certum est, eò ipso quòd peccando Adamus incurrit debitum moriendi, & non peccando potuit non mori; eo, inquam, fuisse in potestate ipsius mori aut non mori: quia fuit in eius potestate non peccare, & sic non mori; fuit item peccare, & sic incurrere obligationem moriendi. Hæc omnino inter Catholicos certa. Vtrùm autem non solùm per peccatum illud inobedientiæ, sed etiam per alia incursurus fuisset obligationem moriendi, saltem quamdiu de illo non ageret pœnitentiam, dixi suprà; quia vicinitatem habet hæc difficultas cum materiâ de subiectione appetitus: dixi autem, probabilius esse, eum moriturum etiam propter alia mortalia. Qui tamen diceret, eam comminationem temporalis mortis, eo ipso quòd propter illud tantum peccatum legatur facta, quasi denotare, propter cetera peccata non incurrendam, haud improbabiliter discurreret.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ sententiæ circa caußas impaßibilitatis examinantur.

PRÆCIPVA huius puncti difficultas est, vtrùm homo tunc temporis intrinsecè factus fuerit immortalis; hoc est, an fuerit ei superaddita qualitas aliqua, quâ mors impediretur. Et quia dupliciter potest homini prouenire mors, vel violenter ab ense, igne, frigore, &c. vel ab intrinseco ex defectu humidi radicalis, aut morbi, quæri potest, quomodo vtraque in eo casu fuisset impedita. Celebris est sententia P. Molinæ disput. 28. quam & suprà tetigimus, qui

4 *Molina ponit in corpore Adami qualitatem impedientem mortem ab extrinseco aduenientem.* ait, qualitatem quamdam corpoream fuisse Adamo per totum corpus infusam, quâ reddebatur incapax læsionis vllius. Fundamentum huius sententiæ suprà etiam est tactum, quia Deus non tribuit similes effectus constantes, ac diu per se duraturos, qualis erat ea immortalitas per solam suam extrinsecam voluntatem, sed proportionato modo per secundas caussas; atqui possibilis est aliqua physica qualitas tribuens eam physicam repugnantiam, ergo dicendum est, per illam id præstari. Confirmatur. Nam corpus gloriosum fit immortale per qualitatem aliquam intrinsecam illi statui accommodatam, ergo & per similem Adamus in statu innocentiæ. Imò etiam iudicat Molina, corpora damnatorum reddenda immortalia per qualitatem intrinsecam; licet non fiant incapacia doloris & cruciatus.

Alij in animâ ponunt talem qualitatem. Alij admittunt quidem qualitatem intrinsecam, à quâ proueniat ille effectus; dicunt tamen eam in animâ recipi, non in corpore. Quam sententiam ait Suarez cap. 14. num. 11. indicari ab Augustino, & ab aliquibus tribui D. Thomæ hic quæst. 97. artic. 1. vbi satis clarè eam insinuat Caietanus. Eamdem tenuit Valentia & alij apud eumdem Suarium.

Antequam quid absolutè sentiendum sit proferam, dicam, quæ inter duas has sententias probabilior sit. Putarem autem, admissâ aliquâ qualitate, eam non in animâ, sed in corpore, prout ait Molina, collocandam: nam cùm damna illa impedienda omnia essent circa corpus; ibi enim præcisè locum habent calor, frigus, combustio, diuisio partium, &c. conuenientius & connaturalius est, vt qualitas repugnans talibus effectibus in eodem corpore ponatur. Non enim benè explicatur contrarietas in ordine ad duo distincta subiecta, sed in ordine ad vnum, vt per se patet. hoc posito, 5

Dico absolutè, non placere nec quidem Molinæ sententiam, quam reiiceret aliquis; eò quòd videatur impossibilis talis qualitas, quæ simul esset repugnans rebus contrariis, calori v. g. nimio & nimio frigori, quæque item resisteret diuisioni partium & compressioni earumdem: si enim habet repugnantiam cum frigore, ergo non debet habere cum calore, sed potiùs conuenientiam cum illo; si cum compressione, ergo non cum diuisione seu dilatatione. Hoc tamen argumentum non videtur efficax, quia de facto in formâ cæli hoc ipsum conspicimus, vt scilicet repugnet tam cum calore quàm cum frigore & ceteris qualitatibus corruptiuis etiam inter se contrariis. Neque valet, *Hoc repugnat cum vno contrario, ergo non repugnat cum altero*; quia ex naturâ suâ potest esse vtrique contrarium, sicut Angelus naturâ suâ est incapax caloris & frigoris; ergo possibilis est qualitas repugnans omnibus eis contrariis. *Auctor reiicit vtramque sententiam.*

6 Meliùs inde ea qualitas reiicitur, quia per eam non potest probabiliter explicari omnis incapacitas moriendi in homine: nam ea qualitas (vt benè notauit Pater Suarez) non dedit homini virtutem, vt posset ambulare super aquas, & non submergi, alioquin & volare potuisset ratione illius: ergo si homo proiectus fuisset ab alio in aquas, submersus fuisset; intra aquas autem, quia respirare non poterat, necessariò debebat mori. Non enim dici potest, apparenter hominem in statu innocentiæ non indiguisse respiratione. Hoc ipsum ampliùs vrgeo. *Datur ratio, cur ea qualitas non benè ponatur.*

Per eam qualitatem non fiebat homo impotens, vt ab alio moueretur aut detineretur: da ergo alium violenter homini clausisse os & nares, ac impediisse respirationem, certè illum oportuisset tunc mori, ergo. Tertiò idem probatur, quia homo in eo statu indiguisset cibo, vt statim dicemus; ergo qualitas illa non præseruabat hominem absolutè & simpliciter ab omni genere mortis. Imò benè ait Pater Suarez, Si illa qualitas impediebat, ne alia agentia calida, frigida, &c. in hominem agerent, ergo etiam debuit impedire, ne calidum ageret in humidum radicale, & consequenter, ne homo diminueretur vllo modo. quod est contra ipsum Molinam, quia admittit eam actionem & conuersionem partis animalis in semen ad generandum, &c. Vnde argumentor: Ergo si ea qualitas non impediuit minora agentia, ne tales haberent actiones, multò minùs impediisset fortiora, ignem v. g. ne combureret hominem, si in illum proiiceretur. *Ratio alia.*

7 *Confirmatur ex eodem Molinâ.* Confirmo ex eiusdem Molinæ doctrinâ, qui expressè ait, etiam in paradiso non solùm futuram

ram vicissitudinem diei & noctis, æstatis, veris, &c. quod per se notum est, sed etiam aliquas pluuias, ventos, &c. quam sententiam, saltem quoad pluuias, nos suprà defendimus contra Suarez. Insuper ait, homines etiam tunc aliqualiter alterandos, v. g. calidiores paululùm futuros in æstate quàm in hieme, de die quàm de nocte, ceteris paribus, humectandos item aliquando, exsiccandos etiam aliquando; ea tamen omnia sine molestiâ, imò cum recreatione illis euentura? Hinc argumentor: Ergo ea qualitas non reddebat illos incapaces caloris à sole; ergo, si in ignem proiicerentur, sine dubio ab illo vehementissimum calorem essent accepturi; ergo & dissolueretur complexio naturalis, & moreretur homo. Quòd si dicat Molina, eam qualitatem non impedituram actionem ignis, & aliorum agentium naturalium, sed ne anima separaretur à corpore. Contra primò, quia tunc homo etiam erat incapax doloris & molestiæ: ergo sicut ad liberandum hominem ab eâ molestiâ non ponitur à Molinâ habitus permanens intrinsecus; ita etiam posset non poni ad liberandum eumdem à morte. Contrà Secundò, quia esset tunc maximum miraculum, concedere in homine dispositiones contrarias vitæ in summo; & conseruare vnionem sine dispositionibus requisitis, aut, positis contrariis, non inducere formam ignis vel aliam: cuius dispositiones dicit fuisse introductas.

Foret tunc in hominibus aliqua leuis alteratio.

Euasio præcluditur.

Respondetur ad primum fundamentum Molinæ.

Iam nunc ad fundamenta Molinæ facilè respondetur. Ad primum, quòd Deus soleat per caussas creatas, & quidem intrinsecas subiecto, ordinariè caussare effectus in tali subiecto stabiles, benè respondet Suarius, aliquos esse effectus negatiuos, quos Deus non caussat ordinariè per formam intrinsecam, sed per prouidentiam suam, v. g. hominem præseruare ab hac vel ab illâ occasione, vbi peccaret, si in eâ poneretur, non præstat Deus per aliquod intrinsecum, licet ad efficiendos actus virtutum vtatur habitibus intrinsecis. Dico ergo, hominem magnâ ex parte vitaturum mortem fugiendo occasiones, vt ex sententiæ nostræ declaratione constabit, ideò ad hos effectus non esse necessariam qualitatem eam; quia verò eo solo modo non erant vitandi omnes, addo datam tamen etiam illi à Deo intrinsecam nobilissimam complexionem, fructus sanissimos, item præstantissima pharmaca: quale benè ipse Molina docet fuisse lignum vitæ.

8

Ad secundum non benè respondet Suarez.

Ad secundum de corpore glorioso respondet Suarez, corpora Beatorum non esse animalia, sed quodammodò spiritualia. Scio in optimo sensu eam solutionem à P. Suario tradi; verba tamen non placent, & non satisfit difficultati. Non verba; nam certissimum est, scholasticè loquendo, ea corpora habitura sensus omnes perfectissimos, & in eadem materiâ primâ cum eisdem primis qualitatibus, licet gustus vsum fortè non haberet (de quo suo loco) & caritura etiam sint nutritione & corruptione; hoc autem non tollit ea esse perfectissimè animalia & sensibilia, quod idem est: si verò, quia incapacia sunt nutritionis, dicantur quodammodò spiritualia, iam habet locum altera obiectionis pars, quod eodem modo Molina dicet etiam corpus Adami fuisse quodammodò spirituale (licet aliquantò minùs quàm Beatorum:) nam etiamsi capax esset nutritionis, incapax tamen erat omnis alterius doloris, mortis, &c. & consequenter non dat Pater Suarez differentiam de re inter hæc & illa corpora. Vnde vlteriùs inferri videtur, quòd sicut in gloriosis datur aliqua qualitas præstantissima, etiam nutritionem impediens; eodem modo in Adamo debuerit dari alia aliquantò minùs perfecta, & consequenter compossibilis cum nutritione & aggeneratione, reddens tamen hominem incapacem omnis doloris, molestiæ ac ceterorum malorum. Cui consequentiæ non est à Suario responsum; & propterea dixi, per eam doctrinam non satisfieri argumento Molinæ. 9

Respondetur meliùs. Probabile, in Beatis non esse vllam qualitatem, quæ causset impassibilitatem.

Respondeo ergo primò, fortasse non esse aliquam qualitatem materialem aut spiritualem intrinsecam in corpore Beatorum, à quâ ea impassibilitas oriatur, sed ad exigentiam visionis beatæ Deum suâ prouidentiâ corpora illa custodire. Secundò, & meliùs, dico, quia corpora Beatorum iam sunt in termino, & in statu præmij, eo modo quo corpora illius sunt capacia, necessum aut saltem congruum fuisse, eis dare non solùm qualitatem, quâ præseruentur ab omni prorsus contrario agente; hoc enim fortè commodè fuisset per solam Dei extrinsecam prouidentiam effectum; sed etiam qualitatem, quâ quodammodò in se lucidiora corpora pulchriora perfectioraque reddantur: id autem debet per aliquod intrinsecum fieri; ergo congruentissimum fuit, vt ea qualitas esset naturæ incorruptibilis, & simul vtrumque effectum subiecto suo præstaret, & intrinsecam perfectionem & incapacitatem doloris. Hæc autem ratio in corpore Adami non habet locum; adhuc enim erat viator, & non in termino; vnde sufficiebat, si per extrinsecam Dei prouidentiam præseruatus fuisset à molestiis: nec fuit necessarium aliam intrinsecam qualitatem addere. 10

Quomodo damnatorum corpora non consumantur.

Quoad corpora verò damnatorum, cùm sint capacia tam vehementis caloris, non est dubium, quin debeat miraculum graue intercedere, quo conseruetur eorum vnio in corpore: nec video, qualis esset qualitas, quæ non impediat dolorem & calorem, impediat verò, ne debitum temperamentum pro animâ absit, cùm illud temperamentum requirat carentiam intensi caloris. Vnde planè puto probabilius, etiam ibi à solâ extrinsecâ Dei prouidentiâ id prouenire. Addo tamen, si ponamus talem qualitatem, eò quòd constet nobis ex fide, à tam vehementi igne non conuertenda in se damnatorum corpora, non continuò idem debere dicere in Adamo; quia nullo modo constat, illum, si in medios ignes proiectus fuisset, non extinguendum.

Obiectio.

Obiicies adhuc vltimò, Corpus feminarum ab intrinseco ita erat dispositum, vt sese relaxare & extendere posset in partu, vt sine dolore id fieret, ergo per qualitatem aliquam intrinsecam.

Responsio.

Respondeo negando consequentiam: fortè enim ea carentia doloris impediebatur à Deo speciali prouidentiâ, dando illi quamdam quasi ecstasim; aut certè poterant qualitates primæ esse dispositæ, vt sine dolore possent relaxare & comprimere eamdem partem corporis. Sicut ciconia dilatat valdè collum dum comedit; & in omni animali

11 animali dilatantur aliquando, aliquando comprimuntur intestina sine dolore: illud autem temperamentum ablatum est feminæ in pœnam peccati.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera explicatio eius impaßibilitatis.

Erat impaßibilis Adam per extrinsecam manutenentiam Dei. REIECTA ergo hac sententiâ, dico cum Patre Suario num. 12. immortalitatem hominis non fuisse per aliquod donum intrinsecum, aut per intrinsecam mutationem in Adami corpore, sed per extrinsecam Dei manutenentiam, partim etiam per cibos, & alias caussas naturales. Quam sententiam dicit Suarez esse communem Scholasticorum in 2. dist. 19. & D. Thomas eam insinuat ibi art. 4. Hanc breuissimè explico, & in primis quoad mortem violentam ab extrinseco. Primum, à brutis & bestiis præseruabatur, quia illa omnia erant ei subiecta (vt dicemus paulò post) ab aliis verò hominibus, quamdiu erant in paradiso, res est clara: agebant enim ibi sanctissimè, nec vllus alteri nocere vel in minimo præsumere poterat. *Obiectio.* Dices, Poterat quis intra paradisum peccare, sicut peccauit Adam: da ergo, illum peccasse odio vehementi in alium, & voluntate illum mactandi: quæ voluntas simul exequeretur suum actum, antequam eiiceretur è paradiso; sicut Heua & Adamus in actum externum suæ malæ voluntatis proruperunt adhuc in paradiso existentes. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, simpliciter loquendo, potuisse illud peccatum eo modo contingere: at tunc Angelus specialiter alterum liberasset ab inuasore. *Secunda.* Secundò addo, moraliter vix potuisse hominem ab eo peccato incipere: tunc enim proximus per se erat obiectum amabilissimum; vnde nisi priùs
12 grauiter fuisset voluntas deprauata, vix potuisset primo actu in tantum odium prorumpere, multò minùs in talem voluntatem homicidij.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Poterat homo, etiam retentâ innocentiâ, exire è paradiso, vt suprà docuimus; ergo tunc potuisset occidi ab aliis peccatoribus, qui foris erant. *Responsio.* Respondeo, in hoc casu interuenturam prouidentiam Dei suauem, vt per cogitationem naturalem congruam, quam cuilibet ex illis Deus infundere poterat, vnus hac alter illâ tenderet, ne occurreret homini tam malè disposito: quod, suppositâ scientiâ mediâ, Deo facillimum fuit sine vllo nec quidem quoad modum miraculo. Et idem dixero, si vrgeas, potuisse aliquem intra paradisum velle mactare feram, & casu hominem occidere. *Quomodo homo à violentâ morte esset liber.* Dico enim, si fuisset in aliquo voluntas iaculandi, Deum alteri iniecturum congruam cogitationem naturalem, vt versus aliam partem ambularet. Secundò, minùs vrget hæc obiectio; quia & ignorantiam omnem in eo statu suprà negauimus, maximè autem hanc, quæ nociua valdè & grauis esset. Denique, fortè etiam tunc non licuisset, maximè intra paradisum, occidere feras.

Quoad alias verò mortes violentas, v. g. ignis, aquæ, &c. dicimus, ipsum hominem suâ prouidentiâ naturali & honestissimâ voluntate non se commissurum periculis talibus: quod si aliquando id faceret, iam eo ipso peccaret mortaliter, & amitteret immortalitatem, ac nocere illi posset ignis, aqua, &c. A cælo denique, id est 13
fulmine aut æstu, faciliùs redditur ratio, cur non esset petiturus; quia scilicet vel in paradiso nulli æstus futuri erant, nullæ item tempestates, vt in aliquibus Indiæ partibus, maximè in Peru circa Limam de facto nullæ sunt pluuiæ & tempestates: vel quia, si fortè homo egrederetur foras, facillimum ei erat æstum fugere, aut se illi non committere; quòd si facere neglexisset, tunc iam peccasset saltem venialiter, & fieret capax saltem leuis doloris, vt suprà dixi: quoad fulmen verò, Deus, quando præuidisset in tali loco extra paradisum fulmen casurum, naturalem illi infudisset cogitationem congruam, vt aliquò aliò iret, licet nesciens fortè quid ibi esset futurum.

Restat mors ab intrinseco, quæ magis necessaria videtur, minusque vitari potest. *De morte ab intrinseco.* In quo puncto supponendum est, quod suprà dixi, hominem verè nutritum fuisse, habuisse excrementa, &c. consequenter etiam humidum radicale aliquo modo passum: vnde videtur hominem necessariò tandem post longum tempus moriturum. & ita putat Scotus apud Molinam & Suarez suprà; addit tamen Scotus, hominem futurum immortalem, eò quòd Deus illum antequam moreretur acciperet ad cælum: *Scoti sententia.* censet etiam lignum vitæ non fuisse sufficiens ad conseruandam diu vitam hominis. Fundamentum illius est, quia si natura erat destructa, quando comedit fructum ligni, summùm potuit conuertere illum in substantiam sibi similem, non autem in meliorem; ergo per illum fructum non reparabatur natura.

Reiicitur. Verùm optimè Molina suprà & post ipsum Suarez reiiciunt hoc argumentum: Scotus enim non considerauit, illum fructum, antequam conuerteretur in substantiam cuiuslibet hominis aliti, potuisse suis bonis qualitatibus reparare defectum dispositionis in homine. Et ego miror tam grauiter in hoc argumento impegisse 14
Scotum, cùm si quidquam valeret, probaret, numquam hominem ex vno grauissimo morbo, in quo iam ferè extincta est dispositio naturalis, conualescere posse, & maiores vires melioremque dispositionem accipere. quòd apertè falsum est, & quotidianæ experientiæ repugnans. Probatur autem sequela argumenti Scoti, quia cibus & medicinæ non possunt conuerti à naturâ in meliorem substantiam quàm ipsa tunc sit; ergo per tales cibos non accipit vllum emolumentum. Ratio à priori huius impugnationis est, quia defectus naturæ in casibus similibus non est ex eo, quòd anima rationalis in se sit facta peior, aut alterius speciei, sed quia desunt qualitates aliquæ, calor v. g. aut frigus, similésve. At hæ tales dispositiones possunt contineri, & sæpè continentur in medicinis, maximè autem continebatur in eo fructu ligni vitæ; ergo poterat reparare & restituere dispositionem perfectam pro statu naturali. de quâ re egi fusiùs in lib. de Generatione, probans contra multos, non esse necessarium, per se loquendo, vt omne animal, eo ipso quòd nutriatur, tandem moriatur ab intrinseco. *Lignum vitæ poterat hominem perpetuò conseruare.* Dicendum ergo est, esum è ligno vitæ suis temporibus hominem potuisse in vitâ perpetuò conseruare. Hoc videtur ferè esse de fide

fide ex verbis illis Genes. 3. *Ne fortè de ligno vitæ comedat, & viuat in æternum.* Si enim lignum vitæ non haberet talem virtutem, malè à Deo fuisset eiusmodi ratio reddita. Sed hinc insurgunt aliqua dubia breuiter explicanda.

15 *Quoties debuisset comedere. Rupertus an sufficisse semel.* Primum est, an suffecisset vnâ tantùm vice comedere de eo fructu ad conseruandam vitam in perpetuum. Rupertus lib. 3. de Genesi cap. 30. id affirmat, mouetutque ex loco citato Geneseos: *Ne fortè sumat de ligno vitæ, & viuat in æternum.* Vbi ex vnicâ acceptione vitam in æternum duraturam insinuari videtur. Vrget idem, quia illud verbum *ne fortè* denotat, si vel casu (censet enim Adamum non nouisse eam arborem) comedat, eo ipso viuat in æternum. Quod enim ignoranter & casu fit, non fit constanter.

D. Thomas & communis sententia meritò id reiicit. Hanc tamen sententiam D. Thomas & alij communiter refellunt. Vide Suarez cap. 15. num. 7. primò, quia virtus illius fructus finita erat; ergo non poterat in æternum durare. Confirmatur: Ille fructus non poterat homini dare meliorem complexionem quàm habuerit à Deo: si ergo ea, quæ data est à Deo, postea comedendo de aliis fructibus debilitata est, ergo etiam ea, quæ data est per fructum, fuisset debilitata, si ampliùs homo non comedisset de illo.

Responsio. Posset tamen huic argumento respondere Rupertus vtendo sententiâ Patris Molinæ, ac dicendo, producendam fore ab eo fructu qualitatem aliquam naturâ suâ incorruptibilem, & penitus in posterum impedientem omnem corruptionem, imò & omnem interiorem actionem stomachi. *Iudicium de eâ.* Ego fateor, si aliquo modo defendendum esset, illum fructum semel gustatum conseruare vitam in perpetuum non aliter posse, quàm vt in hac solutione insinuatum est: & fortasse non repugnat talis qualitas, quæ omnino impediat interiorem actionem calidi in humidum, & consequenter eo modo conseruet in æternum à morte hac ab intrinseco, licet non impediat mortes alias violentas. Nihilominùs tamen ea solutio in præsenti non est probabilis,
16
quia planè sine sufficienti fundamento id asseritur: & cùm ille fructus ipse in se corruptibilis esset, excedere videtur illius vim, posse producere qualitatem incorruptibilem.

Debuisset sapiùs comedere. Dicendum ergo est, illum fructum solùm ad tempus iuuare potuisse, ideoque debuisse sæpiùs comedi, vt homo in æternum viueret; quàm autem frequenter, planè nobis est incognitum, ideò non volo quidquam decidere. *Stulta cuiusdam speculatio.* Dicam tamen quid in simili legerim in quodam libello, qui vocatur Ingeniorum examen; vbi inter alia absurda, quæ auctor habet, & dignissimè expurgata sunt Inquisitorum Fidei iussu, illud pro simili materiâ inuenitur, quòd manna vnâ die gustatum imprimebat qualitates duraturas, & non corrumpendas, per integrum mensem; vnde, faciendo computationem ad quadraginta annorum esum sæpè in die repetiti eius cibi, infert auctor, Iudæos ex illis descendentes per quatuor millia & ampliùs annorum non amissuros qualitates ibi acquisitas; vnde in quocumque climate nascantur, semper habent suas proprias inclinationes, &c.

Quid ex eâ posset inferri. Hinc autem possumus aliquo modo discurrere, ad esum ligni vitæ, quod sine dubio erat multò fortius, diceretque suffecisse semel gustatum ad tres quatuórve menses. Sed absit, vt ex tam stulto antecedente ego discurram. Quâ 17
enim reuelatione aut quo fundamento potuit hic inferre, ad vnum mensem, & non ad viginti septem dies, aut triginta quatuor? aut quâ apparentiâ discursus addere, quòd tunc replicatus debebat etiam eos effectus replicare? cùm, iuxta bonam Philosophiam, si iam passum habet qualitatem æquè intensam, non fiat ampliùs actio? aut, è quâ Philosophiâ intulit, totam quantam eam virtutem in semen transferendam, & per quatuor millia annorum duraturam? ex eodem planè fonte hæc credo ab illo hausta; è quo in alio capite, vt ostenderet se Latinè scire, dixit Latinam linguam tam esse naturæ conformem, vt si homo in naturali dispositione crearetur sine vllo defectu, eo ipso absque vllo miraculo & magistro perfectissimè sciret Latinam linguam. Contra quam stultitiam, & Scripturæ quodammodò repugnantem, quandoquidem primi parentes optimè dispositi non sunt Latinè locuti, paulò fusiùs egi in Logicâ. Hæc sufficiant pro digressione.

Secunda ergo difficultas sit, an in ligno vitæ fuerit ea virtus naturalis, an miraculosa. Bonauentura, Gabriel, Eucherius & alij apud Suarez suprà num. 2. videntur insinuare, non fuisse connaturalem, sed excessisse capacitatem illius. Nihilominùs tamen probabilior est sententia communis, quam Molina & Suarez suprà defendunt, scilicet fuisse eam virtutem naturalem. *Virtus ligni vitæ erat naturalis.* quod suadetur eis verbis citatis è Genesi: nam si virtus ea miraculosè erat concessa arbori, non fuit necessarium cauere, ne Adamus comedendo viueret in æternum; quia, ablatâ eâ virtute (quæ vtpote supernaturalis poterat homine iam peccante auferri) etiamsi comedisset, non vixisset; imò probabilius est, eam virtutem non concessam (si supernaturalis sit) nisi pro homine moraliter rectè disposito & in gratiâ existente, seu, ne videamur facere illum esum quoddam sacramentum pro homine quamdiu obediens foret 18
Deo; ergo, ablatâ eâ obedientiâ, non profuisset illi arboris fructus. Neque est cur putetur talis virtus excedens capacitatem arboris, nam, vt suprà dixi, ea solùm est ad producendum calorem vt sex v.g. recto hominis temperamento debitam. Et hæc est sententia Ruperti, Hugonis, Glossæ & Lypomani apud Suarez suprà; vbi pro eâ etiam refert Scotum: miror tamen hunc ab eo citari, cùm immediatè antè vt contrarium asserentem, & nec naturalem nec supernaturalem talem vim in pomo agnoscentem fusè reiecerit. Quidquid verò Scotus dixerit, ratio immediate antè allata sufficit pro hac veritate.

Reiicitur Origenes allegoricè explicans arborem vitæ. Hinc constat, reiiciendum planè Origenem, qui solitis suis allegoriis nec quidem veram arborem scientiæ boni & mali agnoscere voluit, cùm expresè Scriptura dicat Geneseos 2. *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suaue; lignum etiam vitæ in medio paradisi, lignumque scientiæ boni & mali.* Vbi vtramque fuisse veram & physicam arborem manifestè asseritur.

Obiectio quædam soluta. Solùm videtur hîc restare vnus scrupulus, quia arbor illa vitæ non erat naturâ suâ incorruptibilis, vt diximus paulò antè de fructu illius:

lius: eadem enim est de arbore ratio, quæ non
19 erat alterius naturæ à ceteris arboribus in incorruptibilitate; ergo tandem erat peritura; ergo non poterant homines à fructu illius in æternum conseruari. Respondeo, facilè potuisse ex eâ arbore in aliam inseri ramusculum, ex quo noua alia cresceret, aut ex fructibus per semen propagari, prout conseruantur de facto ab eo tempore omnes aliæ arbores in specie suâ. in quo non est diuersa ratio de illâ ac de ceteris.

SECTIO SECVNDA.

De dominio Adami in alias creaturas.

Datur potentia physica in res: & eam habuit homo ante peccatum, & iam habet.

HAC de re fusè Pater Suarez cap. 16. res est facilis, & sic breuissimè eam expediemus. Suppono posse dari potentiam physicam vtendi aliquâ re sine dominio in illam: talem habent omnes iniusti possessores & raptores; talem habet omnis ferè respectu personæ alterius. siue enim licitè siue illicitè potest illum occidere, &c. talem etiam habent Angeli & dæmones in homines: naturâ enim suâ vim habet Angelus hominem occidendi, transferendi aliò, vexandi, &c. talis autem potestas homini in bruta & alia animantia saltem remota semper est; quatenus potest suâ industriâ capere, occidere, &c. & quoad hanc potestatem nihil speciale fuit in statu innocentiæ, quod iam non sit; quia est ea potestas intrinseca homini, sicut posse videre, &c.

Definitio dominij.

Agimus ergo de dominio, quod definiri solet, potestas vtendi re aliquâ citra iniuriam alterius: quod dominium aliquando reperitur sine potentiâ proximâ physicâ vtendi re. Qui enim amisit pallium, habet ius in illud; & tamen non potest proximè vti illo, quia non scit vbi sit: potest autem frequenter illud dominium inueniri cum
20 potestate proximâ seu dominio physico ad vtendum. De vtroque autem quærimus, quale fuerit in Adamo, durante eo statu, respectu animalium aliarumque rerum.

Homo & ante peccatum & post habet dominium in creaturas.

DICO PRIMÒ. Dominium hoc seu ius vtendi omni creaturâ irrationali citra iniuriam alterius est proprium homini à Deo ei concessum tam in naturâ lapsâ quàm in integrâ. Probatur, nam ipsis creaturis irrationalibus nulla fieri potest iniuria; Angelis autem non fit etiam, quia non illis, sed homini dedit Deus vt præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, &c. Deo autem non fit ex eo capite iniuria, nisi aliunde vsus ille sit peccaminosus, ergo.

Post lapsum magis extenditur hoc dominium.

DICO SECVNDÒ. Quodammodò in naturâ lapsâ videtur hoc dominium maius esse, id est, in plures vsus: nam ante peccatum, imò ante diluuium, non videbatur Deus dedisse homini licentiam, vt animalium vesceretur carnibus, sed solùm herbis & fructibus: at post diluuium homo habet illud ius, ergo habet quodammodò magis extensum; anteà autem vel ad recreationem, vel ad contemplationem vel alio modo vti poterat talibus creaturis. Fortasse aliquis

Obiectio.

diceret, Etiamsi tunc homo occideret animalia, eisque vesceretur, non peccaturum propriè contra iustitiam, sed contra virtutem abstinentiæ, sicut nunc qui die Veneris comedit carnes; ergo in ratione dominij etiam tunc videbatur esse tantum quantum iam. Fateor illum, qui hoc diceret, haud facilè conuictum iri; quia tamen ex *Solutio.* 21
naturâ rei, cùm creaturæ irrationales sint sub dominio Dei, non hominis, non potest homo maius habere dominium quàm ei à Deo concedatur; cumque tunc non data sit ei licentia comedendi animalia, sed herbas, probabilius est, futuram eam comestionem contra propriam & specialem iustitiam quo sensu etiam esus ligni scientiæ fuit contra iustitiam.

Vltima conclusio. Quale tunc dominium hominis in feras.

DICO VLTIMÒ. In statu naturæ integræ facilior fuisset vsus dominij primis parentibus, quia tunc animalia obediissent illi ad nutum; quod maximè indicatum est, quando adducta sunt à Deo ad illum vt eis nomina imponeret, illaque suum dominum exciperent. & hic est communis sensus Patrum & Catholicorum. Hincque intelligitur propterea Heuam non horruisse serpentem, animal alioquin homini nociuum, quia tunc non poterat illi nocere. Et ratio congruentiæ optima est, quia sicut homo erat subditus Deo, & in ipso homine pars inferior superiori; ita debuêre etiam bestiæ inferiores homine eidem subiici. Præterea ad quietem & tranquillitatem hominis pertinebat, vt nihil esset, quod tunc timere posset.

Dices, Etiam Geneseos nono, post diluuium *Obiectio.*
& peccatum traduntur animalia & bestiæ homini, sicut Geneseos primo ante peccatum; atqui post diluuium non ita tradita sunt, vt bestiæ sint homini subiectæ & cicures, vt per se patet, ergo neque ante peccatum. Confirmatur, leonem esse 22
homini subiectum magnum est miraculum; non debemus autem miracula ponere sine magnâ necessitate, ergo. Respondeo Primò, si verba, quæ *Responsio Prima.*
Geneseos nono dicuntur ponderentur, rectè ex eis apparere differentiam inter alia Geneseos primo: nam Geneseos nono solùm dicitur, ***Terror vester ac tremor sit super cuncta animalia***; hoc autem nihil dicit de subiectione, potiùs denotat contrarium, scilicet, fore vt ea fugiant hominem. quod repugnat perfecto dominio physico in illa. Et sanè de facto, per se loquendo, etiam bestiæ fugiunt homines, nisi quando fament. At Geneseos primo dicitur: ***Et dominamini piscibus maris, & bestijs terræ***; dominium autem illud maiorem capacitatem vsus denotat. Adde, licet verba essent eadem, tamen, iuxta explicationem diuersam Patrum, & rationem congruentiæ, interpretanda esse diuersimodè in vno quàm in altero casu.

Ad illud de miraculo respondeo, futurum *Secundò.*
tunc solùm quoad modum, non quoad substantiam; quod benè D. Thomas quæst. 96. art. 1. explicuit: nam experientiâ constat, bestias multas consuetudine cicurari, reddique hominibus familiares, etiam leones ipsos: vnde dixit sanctus Iacobus in Epist. Canonicâ c. 3. ***Omnis enim natura bestiarum, & volucrum, & serpentium, & ceterorum domantur, & domita sunt à naturâ humanâ:*** potuit ergo Deus tunc eodem modo disponere illis phantasiam, ac si fuissent exercitio mansuefactæ; quod factum fortè est infundendo eis eas species, vel sine actuali infusione, phantasiam excitando ad similes apprehensiones erga hominem; quales habere solent, quando sunt mansuetæ. Nec mirum est hoc circa bestias factum esse, quando appe-

appetitum ipsum, qui difficilius multò domatur, omnino subiecit rationi.

23 *Illud dominium ad omnia animalia extendebatur.* Aduertit autem benè Pater Suarez contra Theodoretum, non excipiendum ab hoc dominio cete aut aliquod particulare animal; quia verba Scripturæ vniuersalia sunt, & sine vllâ exceptione: item à fortiori intelligi dominium hoc circa res insensibiles, v.g. herbas, aquas, arbores, mineralia, &c. quod verò specialiter sit dictum, *Dominamini piscibus maris & bestiis terræ*, ideò est, quia animantia, quatenus audiunt vocem hominis, eique obediunt, videntur propriè pertinere ad dominium; aliis autem rebus homo non imperat, sed vtitur illis.

Quale dominium futurum fuisset in alios homines, & in vxores. Quæri tamen potest, an tunc acceperit etiam dominium in alios homines. Respondeo, in eo statu non futurum aliud dominium, quàm quod parentes habent erga filios, coniux in coniugem. Vbi aduertendum est, etiamsi subiectio feminæ erga virum videatur in pœnam peccati introducta ex verbis illis Genes. 3. *Et sub viri potestate eris*; nihilominùs tamen etiam in statu innocentiæ feminam debuisse agnoscere virum vt caput. Ibi ergo in eâ maledictione vt pœna denotata est, iuxta Augustinum lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 39. seruitus quædam & subiectio cum timore: est enim in viro potestas coërcitiua, in statu verò innocentiæ solùm erat futura directiua.

SECTIO TERTIA.

Concluditur ex dictis, in quo iustitia originalis sita fuerit.

24 EXPLICVIMVS præcedentibus disputationibus dona intellectus & voluntatis; in hac verò corporis immortalitatem, impassibilitatem, dominium in res alias materiales: iam oportet explicare, quid horum sit iustitia originalis, an verò aliquid aliud superadditum.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam suppono: & varia in hac re sententiæ.

Notatio. QVÆSTIONEM hanc fusè tractat Suarez cap. 20. aduerto tamen, eam esse de nomine maiori ex parte; quâ verò est de re, iam fuisse ab ipso Suario decisam: vnde in præsenti breuissimè expediri debet, quod fiet declarando, quid rei, quid nominis. *Quid de nomine, quid de re.* Igitur de re potest esse quæstio, an pro subiectione appetitus erga rationem debeat poni aliquis habitus materialis distinctus in ipso appetitu; an verò sufficiat suauissima & moderatissima complexio, habitus naturales virtutum per accidens infusi, & aliqua manutenentia Dei. Hanc iam tractauimus suprà, & contra Molinam, Scotum & alios diximus, talem habitum necessarium non esse, ergo nihil hîc amplius de eâ. Secundò, de re posset esse quæstio, an in animâ aut voluntate, præter gratiam sanctificantem virtutes infusas in magnâ (vt probabile valdè est) intensione, ponendus habitus alius, qui daret voluntati non solùm facilè, sed cum delectatione Deo adhærere, ac benè operari, prout sentit Scotus, *Scoti sententia.* talem habitum ponens in voluntate. A quâ sententiâ haud multum abest Henricus apud Suarium suprà num. 3. eam rectitudinem vocans pronitatem voluntatis in bonum. Vtriusque fundamentum videtur esse, quia homo *Fundamentum eius.* postquam iustificatur recipit gratiam, & non recipit eam iustitiam originalem; ergo hæc aliquid erat distinctum à gratiâ & habitibus supernaturalibus: quod verò illud deberet dare 25 facilitatem eam & delectationem, patet, quia in eâ maximè consistebat priuilegium illius status.

Refutatur. Hæc sententia etiam à nobis suprà est refutata: eadem enim argumenta, quæ contra Molinam probant, non esse necessarium habitum materialem in appetitu ad eam subiectionem; probant etiam, nec in voluntate vllum requiri, *An fuerit tunc specialis habitus in voluntate.* præter naturales & supernaturales virtutum. Eâdem autem viâ respondimus his argumentis ostendentes, eam manutenentiam specialem Dei, quâ frenabatur appetitus, non mansisse post peccatum, nec alia dona corporis. Vnde hæc argumenta Scoti & Henrici summùm probant, iu- *Quid de argumentis aduersis.* stitiam non consistere in solâ gratiâ & habitibus per se infusis; at debere dari hunc alium habitum, nec apparenter persuadent. Quod iam ampliùs breuissimè ostendo: nam ille habitus ponitur à Scoto, vt det facilitatem & iucunditatem: at hæc iucunditas non potest esse nisi in actu elicito, quo homo afficitur erga obiectum quod exequitur; talem autem actum sufficienter caussabant habitus naturales virtutum valdè intensi, ergo non erat necessarius alius distinctus. In eisdem item habitibus simul sumptis potest poni ea pronitas, de quâ tam est solicitus Henricus. Ecce hæc quæ de re possunt in præsenti disputari iam superiùs explicata sunt.

De nomine autem potest esse quæstio, an sola 26 gratia habitualis cum habitibus supernaturalibus *Quæstio de nomine circa iustitiam originalem.* dicenda sit iustitia originalis; an verò è côtrario, sola subiectio appetitus ad rationem indepêdenter à gratiâ sanctificante, an denique vtrumque simul cum impassibilitate corporis constituant vnam iustitiam originalem, ita vt quocumque deficiente non dicatur manere iustitia. Primò, quidam tenent solam gratiam dicendam esse iustitiam originalem. ita Scotus, Zumel & Valentia apud Suarium num. 4. Secundò, alij solam subiectionem appetitus vocant iustitiam originalem. Quam sententiam dicit Molina disput. 20. in sextâ conclusione esse communem modum loquendi Scholasticorum; & proptereà D. Thomam docere, iustitiam seu integritatem originalem esse quid distinctum à gratiâ, in eâ tamen fundatum, quia censet eam subiectionem appetitus & integritatem corporis datam dependenter à gratiâ seu sanctitate habituali. Pater Suarez opinatur, D. Thomam & Durandum tertiam sententiam in hoc punсto tenere; re tamen D. Thomas non differt ab eâ communi. Tertiam ergo viam ingreditur Sua- *Suarez sententia.* rius n. 6. vbi dicit, iustitiam originalem esse aggregatam ex gratiâ & corporis integritate. Vides iam inter illum, Scotum, Molinam & Diuum Thomam non esse nisi de solo nomine quæstionem, & haud magni momenti. Quod tandem & ipse Suarez num. 11. agnouit ex parte. Vnde *Eius argumenta non efficacia.* inferes, argumenta illius non esse efficacia, nisi quatenus ipse præmittit significationem vnam vocis *iustitia*, quæ extenditur ad dona corporis &

27 & animæ; vnde posteà sine dubio rectè infert, debere talia dona omnia in eâ iustitiâ includi. Aliud verò argumentum inde desumptum, quòd ea omnia dona sint collata Adamo, & omnia transferenda forent in posteros, ergo omnia pertinent ad iustitiam originalem; hoc, inquam, non rectè probat intentum: negatâ enim consequentiâ, D. Thomas & alij, qui diuersam significationem iustitiæ defendunt, dicent, non solam iustitiam originalem, sed & gratiam sanctificantem, seu iustitiam cum suâ radice, transferendam fuisse Adamo non peccante: quod sanè à Suario impugnari non potest. Constet ergo, quæstionem esse de solo nomine. quî verò loquendum sit iam dico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera resolutio quæstionis.

Sola gratia sanctificans cum donis suis supernaturalibus non dicitur iustitia originalis.

PRIMA CONCLVSIO. Sola gratia sanctificans cum suis donis supernaturalibus non dicitur iustitia originalis. Hæc videtur esse omnino certa: nam de fide est, nobis dari in baptismo gratiam sanctificantem & supernaturales habitus, quos in Adamo amisimus; & tamen etiam est de fide, non dari nobis iustitiam originalem, vt ex Tridentino sess. 6. cap. 7. & ex aliis locis constat. Vnde modus loquendi Soti & Valentiæ minùs placet; qui tamen fortè respondebunt, ideò in nobis eos habitus non dici iustitiam originalem, quia non datur nobis ab origine. Sed contra Primò, quia saltem ipse Adamus, qui recepit eam quam habuerat ab initio, debuisset etiam recepisse sub denominatione iustitiæ originalis.

Responsio reiecta primò.

28 *Secundò.*

Contrà Secundò, quia Concilium, quando dicit, nos non recipere iustitiam originalem, non solùm vult dicere, eam non datam ab initio conceptionis; hoc enim per se est certum, si dicitur, primò nos eam gratiam accipere per baptismi susceptionem; ergo non intelligit nomine iustitiæ solam eam gratiam cum denominatione, quòd fuerit data ab initio, sed aliquod aliud donum, quod nobis non restituitur, licet restituatur gratia, ceterique habitus sanctificantes.

Euasio præcluditur.

Neque potest recurri ad maiorem vel minorem eorum intensionem: nam Apostoli sine dubio habuerunt maximam intensionem gratiæ, & longè maiorem quàm Adamus, & tamen non habuerunt iustitiam originalem; ergo hæc præcisè non significat gratiam etiam in magnâ intensione. Confirmatur, quia beatissima Virgo etsi concepta in gratiâ & maximè intensâ, ac proinde in gratia originali; non tamen dicitur habuisse iustitiam originalem simpliciter, quia non habuit impassibilitatem & immortalitatem.

Obiectio.

Dices, Si nomen iustitiæ accipiatur in rigore Latino ac scholastico, nô denotat plus quàm gratiam, & vt summùm subiectionê appetitus: nam impassibilitas corporis & immortalitas, etiamsi quædam sint perfectiones, non tamen faciunt hominem magis iustum ac sanctum, sed ad effectum iusti videntur se habere per accidens. Vnde Christus Dominus non potest dici minùs iustus, ex eo quòd fuerit in corpore passibili & mortali, quàm si fuisset in omnino immortali.

29 Imò fortè ob eamdem rationem etiam carentia fomitis, licet faciat quamdam rectitudinem corporis, non tamen quæ propriè ad sanctitatem pertineat: qui enim cum eo fomite tam vitaret peccata omnia, tamque intensos actus faceret quàm alter sine eo fomite, certè non minùs mereretur nomen iusti & sancti, quàm alter carens eo fomite; imò aliquis diceret; maiori titulo id promereri, quia se gloriosiùs vincit. Scholastici autem nomen iusti & sancti ad illam iustitiam & sanctitatem, quæ coram Deo facit hominem magis amabilem, & maiori præmio dignum, communiter solent applicare: & crediderim hoc præcisè consideratum à Soto, Zumel & Valentiâ, dum docuerunt, iustitiam originalem solùm denotare eam gratiam.

Responsio.

Respondeo, id ita esse; nihilominùs tamen non posse illum modum loquendi sustineri: quia siue ex rigorosâ significatione, siue ex allegoricâ, quatenus exterior sanctitas etiam dicitur iustitia, iam illud nomen applicatum est ad significandum plus quàm gratiam, quando coniungitur cum alterâ voce originalis, vt ex Tridentino ostensum est.

Gratia supernaturalis cum donis suis includitur in iustitiâ originali.

SECVNDA CONCLVSIO. Ea vox à fortiori videtur vt minimùm includere gratiam, & alia dona supernaturalia, cùm, vt ex obiectione præcedenti constat, videatur ex rigore sola illa dona significare. Ideò meritò dixit Molina suprà, propriè in hac voce includi gratiam, dona ceteraque omnia alia, quæ etiam includit Suarius. Ex quo capite minùs bonus videtur modus loquendi D. Thomæ, qui condistinguit iustitiam
30 originalem à gratiâ. Quid enim potiori iure intrare potest significationem alicuius nominis, quàm præcipuum analogatum? omnis autem alia iustitia, exceptâ gratia sanctificante, analogicè dicitur iustitia respectu gratiæ; neque in probandâ hac veritate necessum est multa congerere testimonia Conciliorum: qui ea legere voluerit, adeat Suarez num. 12. certè ipsa vox *iustitia* id præ se fert statim.

Attendendum est ad modum loquendi.

Nihilominùs tamen, quia, vt notauit P. Molina eâ disputatione 28. conclus. 6. multi Scholastici iam vtuntur eo modo loquendi, sine dubio probabilissimus etiam est: modus enim loquendi cùm primùm admittitur communiter, eo ipso fit probabilis. Vnde & Molina ait, se in concordiâ solùm significasse nomine iustitiæ eam rectitudinem quæ in corpore inerat. Ideò addiderim, in hac materiâ semper attendendum esse ad intentum loquentis, & sic posse aliquando solam illam rectitudinem dici iustitiam, aliquando verò posse omnia comprehendi, vt contendit Suarez. neque in hoc puncto aliquid amplius dicendum occurrit. Iam breuiter duo vel tria dubia explicanda sunt.

Vtrùm rectitudo corporis in gratiâ fuerit radicata.

Primum est, an in gratiâ sanctificante fuerit radicata ea rectitudo corporis; siue hæc sola vocetur iustitia originalis, siue pars iustitiæ. Sotus lib. 1. de Naturâ & gratiâ cap. 5. & Valentia tom. 1. disput. 7. quæst. 2. parte 2. §. *Quoad secundam.* vt saluent, quomodo sola gratia habitualis fuerit iustitia originalis, dicunt, à gratiâ, quæ fuit in essentiâ animæ, potuisse potentias omnes alias voluntatis accipere vim, vt haberent sibi subiectum appetitum: vel quia in statu innocentiæ ea gratia fuit eleuata ad eos effectus præstandos; vel fortè quia erat magis intensa.

Soti & Valentiæ sententia reiicitur.

Verùm hanc doctrinam meritò reiicit Suarius, quia non potest ea virtus esse physica & conna-

connaturalis gratiæ; nam alioquin in nobis omnibus eadem esset, maximè autem in Apostolis & aliis, in quibus fuit multò magis intensa quàm in Adamo. Dicere autem, in nobis miraculosè impediri eum effectum gratiæ, est planè improbabile. Sed neque potest ea virtus moraliter à gratiâ promanasse, quia cùm sit etiam nunc tantæ perfectionis & dignitatis, imò in multis multò maior, deberet sine dubio habere etiam in nobis hunc effectum. Nec potest dici tunc Deus intuitu gratiæ præstitisse hoc beneficium, iam verò non: nam si gratia nunc est eadem, non magis mouit Deum tunc quàm nunc; ergo id non in gratiam refundendum, sed potiùs in libertatem & liberalitatem Dei, qui id voluit tunc facere, iam verò non. *Obiectio.* Dices, In manu Dei est moueri de facto propter orationem meam, non autem propter orationem alterius, aut etiam propter meam in aliâ occasione; & tamen, eo quòd in vno casu non moueatur, secùs in alio, non potest dici, quod nunc, quando mouetur, non moueatur propter orationem meam: ergo ex eo quòd nunc non moueatur propter gratiam ad dandam nobis eam integritatem, non potest simpliciter dici, quod tunc non fuerit motus propter illam, sed summùm inferetur, quod non necessariò fuerit motus. *Responsio.* Respondeo, verum quidem esse, eam consequentiam ex se non esse formalem; at in præsenti bona est, vel quia fortè priùs naturâ dedit eas perfectiones homini quæ erant in corpore, vnde non sunt donatæ propter gratiam tamquam aliquid mouens Deum ad eam perfectionem: vel fortè quia, cùm gratia non sit in se opus liberum aut impetratio, non possumus ita concedere, Deum iam moueri propter gratiam ad hoc præstandum, iam verò non: denique, quia nullum habemus fundamentum ad id dicendum.

31

Imò addo, Etiamsi ob complacentiam in gratiâ Deus voluerit in homine eam iustitiam existere, non tamen propterea non debere poni aliam caussam, quâ immediatè caussetur ea rectitudo appetitus, de quo maximè in præsenti disputamus: nam aliud est, gratiam esse radicem, aliud, esse ipsam rectitudinem aut immediatam caussam illius. *Mens auctoru.* Et hinc dubio proposito respondetur, si solùm velint Sotus & Valentia, propter gratiam inhærentem aliquo modo datam esse eam rectitudinem, probabilem valdè esse eam sententiam, dummodò posteà immediatas caussas illius assignent, quas nos suprà.

Absolutè autem probabilius puto, datam quidem esse eam rectitudinem dependenter à gratiâ, vt à conditione, ita vt non esset daturus nisi durante gratiâ; non tamen datam propter gratiam tamquam propter motiuum, sed Deum

32 æquè primò voluisse suam liberalitatem exercere erga hominem, perficiendo eum & in corpore & in animo, æquè immediatè vtrumque volendo, non verò vnam propter aliam, licet voluerit naturalem rectitudinem non relinquere sine gratiâ, nec gratiam sine rectitudine, in eo statu saltem, quoad primam ablationem; nam posteà voluit gratiam restituere sine rectitudine. Et in hoc sensu explico D. Thomam, quando dicit iustitiam originalem esse rectitudinem illam corporis in animâ radicatam: quod & Suarius & Molina suprà defendunt; licet Suarius nomine differat, dum solam eam rectitudinem non vult vllo modo vocare iustitiam.

Quod sit subiectum iustitiæ originalis. Secundò quæri potest, quod sit subiectum iustitiæ originalis. Cui Respondeo, si nomine iustitiæ eam solam rectitudinem intelligamus cum D. Thomâ, corpus & animam esse subiectum; nam in habitibus naturalibus, qui in animâ recipiuntur, etiam consistit ea iustitia, vt dixi suprà, item in rectâ dispositione complexionis, &c. & hoc ipsum à fortiori dicendum, si cum Suario includatur etiam gratia habitualis, quæ in animâ recipitur, non in corpore; si verò cum Valentiâ & Soto in solâ gratiâ ea iustitia cõstituatur, tunc sola anima erit subiectum illius.

An iustitia originalis sit supernaturalis. Tertiò quæri potest, an ea iustitia sit supernaturalis. Respondeo cum eadem distinctione, si includatur gratia habitualis & alij habitus per se infusi, sine dubio est supernaturalis, & quidem in substantiâ; si verò sola rectitudo corporis, tunc erit naturalis quoad substantiam, præcisè quoad modum supernaturalis; quia, vt diximus, illi habitus sunt in se naturales. Item bona complexio, & ea specialis manutenentia naturalis est quoad substantiam, absolutè autem semper dicenda est supernaturalis propter modum supernaturalem, quo concedebantur illi habitus independenter ab actibus, à quibus naturaliter dependent; & quia ea specialis prouidentia omnino est naturaliter indebita creaturę. 33

Quot status diuersi iustitiæ originalis occasione. Quartò quæri potest, quot status diuersi possint in homine concipi iuxta eam iustitiam & carentiam illius. Respondeo, multos esse: cùm enim ea iustitia in nostro modo loquendi, quem cum Suario probabiliorem diximus, includat multas res inter se separabiles, possumus diuidere illam in varios status; breuissimè dico, posse nos concipere quasi duos principales, quatuor autem alios minùs principales. Vnus principalis est, quem habuit Adam cum omnibus donis tam naturalibus quàm supernaturalibus, qui integrant vnam iustitiam totalem. Alius extremè oppositus est, quem haberet homo peccator non eleuatus ad ordinem gratiæ: haberet enim carentiam omnium eorum donorum, rebellionem appetitus, habitus vitiosos naturales & maculam peccati. *Alia subdiuisio.* Inter hos autem extremos possunt alij considerari. Primus est noster, in quo homo caret eâ rectitudine naturali, habet tamen eleuationem ad gratiam & ordinem supernaturalem. Qui rursus in duos diuidi potest. Vnus est hominis non solùm eleuati ad gratiam, sed etiam de facto existentis in illâ: alter est peccatoris eleuati. Qui status rursum diuidi potest in statum peccatoris fidelis, & in statum infidelis. Secundus status ex quatuor intermediis concipi potest, in homine creato, in purâ naturâ sine eleuatione ad gratiam, cum carentiâ tamen peccati. Tertius in homine creato sine gratiâ & sine eleuatione ad illam, cum rectitudine tamen eâ corporis & subiectione passionum ac habitibus naturalibus. quæ omnia sine dubio à gratiâ separari possunt. Quartus est hominis creati in gratiâ; sine eâ tamen passionum subiectione & immortalitate. Possunt etiam ratione immortalitatis & subiectionis fieri aliæ subdiuisiones, quas facilè quisque percipere potest, nec necessarium in eis enumerandis tempus terere; res enim facilis est, & nullius momenti.

DISPV-

DISPVTATIO QVADRAGESIMASECVNDA.

Quid futurum esset durante eo statu circa generationem filiorum.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm in statu innocentiæ homines generandi essent modo ordinario.

1 *Homines in statu innocentiæ fuissent multiplicati:* SVPPONIMVS vt certum ex fide, homines durante statu innocentiæ multiplicandos fore: nam illud, *Crescite, & multiplicamini,* ante peccatum dictum est. Et ratio eius est, quia non sola species consideratur in homine, quæ in vno tantùm indiuiduo esse potest perpetua, sed maximè ipsa indiuidua vt inuicem inter se distincta; ideoque oportuit, vt etiam in eo statu multa essent. Hæc ratio pro bonâ congruentiâ potest sustineri, non pro ratione vrgente; nam eâ consideratione indiuiduorum non obstante, potuit Deus velle creare vnum præcisè hominem aut duos. Ex Angelis sumi potest alia congruentia, maximè in nostrâ sententiâ: diximus enim, multos esse intra quamlibet speciem; ergo idem est de hominibus. Imò in aliis etiam irrationabilibus non solùm in vno aut altero, sed in multis indiuiduis conseruatur species. quo supposito,

2 *an per coniunctionem maris & feminæ. Aliqui negant.* Difficultas est, vtrùm multiplicandi essent per coniunctionem maris & feminæ. Nissenus lib. de Opif. hom. cap. 17. Chrysostomus homil. 18. in Gen. circa initium cap. 4. & lib. de Virgin. cap. 17. in fine, Damascenus lib. 2. capite 30. & lib. 4. cap. 25. Euthym. in Psal. 50. negant. Cui sententiæ fauet Augustinus lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 19. & Hieronymus Epist. 22. ad Eustochium; & lib. 1. contra Iouinianum valdè est in hac materiâ dubius. Ratio etiam videtur suffragari, quia copula carnalis omnino indigna est eo statu: ille enim futurus erat sicut hominum post resurrectionem: qui *neque nubent, neque nubentur.* Secunda, quia amissio virginitatis fuisset valdè repugnans ei vitæ angelicæ. Tertia, quia per filios & coniuges valdè in amore Dei impedirentur. Quarta, quia de facto non cognouit Adam suam vxorem nisi extra paradisum; ergo, quia intra non licebat.

Meliùs affirmatur. Respondeo tamen, omnino eos propagandos viâ ordinariâ. Ita D. Thomas qu. 98. & omnes Scholastici cum Magistro & aliis apud Suarium num. 6. suadetur autem ex Scripturâ valdè efficaciter. *Probatur Primò.* Primò, quia in ordine ad hunc finem propagationis dixit Deus Gen. 2. *Non est bonum esse hominem solum*, ideò non dedit illi socium alium virum, sed feminam; ergo, quia intendebat propagationem generis humani per illos. Nec sufficit respondere cum Damasceno, ideò Deum creasse feminam, qui iam erat præscius casus, & post peccatum volebat eos sic multiplicari. Non, inquam, sufficit, quia peccatum non fuit à Deo præuisum nisi post voluntatem creandi feminam, quæ fuit eius peccati caussa: nam serpens ex sexu femineo vt fragiliore arripuit occasionem tentandi Adamum, ergo non potuit voluntas creandi feminam posterior esse peccato: quæ ratio euidenter reijcit eam solutionem. omitto alteram, quâ Suarius eamdem refutat. 3 Secundò idem *Secundò.* suadetur ex aliis verbis, *Crescite, & multiplicamini*, quæ ante peccatum dicta sunt. Respondet Damascenus, illam propagationem à Deo prouenturam. Sed contrà, quia tunc illis non debebat imperare, *Crescite, & multiplicamini,* sed sibi, *Ego vos multiplicabo.* Tertiò, ex verbis Adami Gen. 2. *Tertiò.* *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne meâ*; adiunctis verbis Apostoli ad eumdem locum: *Quamobrem relinquet homo patrem suum & matrem, & adhærebit vxori suæ: & erunt duo in carne vnâ.* Vbi benè P. Suarius ostendit ex Pontificibus aliquibus, non dici duo in carne vnâ, donec consummetur matrimonium; vnde infert, Adamum nihil de peccato cogitantem, de matrimonio tamen & copulâ cogitasse, ergo non erat ibi illis illicita. Et tandem ita Augustinus apud eumdem Suarium docet retractatâ priori opinione.

Ratione item suadetur, quia ea multiplicatio seu vis generatiua non oritur ex peccato, ergo *Probatur ratione.* independenter ab illo est homini connaturalis: quòd si est connaturalis, vt quid deberemus recurrere in eo statu ad tot ac tanta miracula, 4 vt semper Deus homines miraculosè crearet? Secundò idem probo ex eo, quòd quia omnes nos eramus contenti in Adamo, &, vt ab eo procreandi, peccauimus in illo; ergo ante peccatum iam ille erat constitutus vt futurus pater filiorum, quibus communicaret suam iustitiam originalem, si non peccaret; si peccaret, transfunderet peccatum.

Rationibus in contrarium respondetur. Iam oportet rationibus in contrarium respondere: & quidem fatemur, illos Patres in contrariâ fuisse opinione, vt exaltarent magis virginitatem. *Ad primam.* Ad rationem primam de indecentiâ copulæ, negamus suppositum; nam tunc ea foret sine appetitus commotione & turbatione, imò fuisset ordinata ab ipsis ad Dei laudem & propagationem generis humani. *Ad secundam.* Ad secundam, negatur illa comparatio inter homines in paradiso & in cælo, quoad punctum præsens; quia in cælo, non ampliùs multiplicantur; est enim status præmij & termini, non viæ; sic verò in paradiso. *Ad tertiam.* Ad tertiam de amissione virginitatis statim dicam. *Ad quartam.* Ad quartam dico, occupationes externas tunc impedire ne homo vacet Deo, quando non ordinantur in Deum, alioquin ob eam rationem probaretur nec debere nos infirmis attendere, nec opera charitatis exercere, quia per illa impedimur à Dei contemplatione: quòd si in hoc statu non debemus ea omittere propter contemplationem, multò minùs tunc; quia minùs longè nocuissent tunc hæ & aliæ similes: propter rectam enim dispositionem & subiectionem rationis in eo statu homo poterat vtrumque

5 trumque simul facere. Addo, in eo statu non eos fuisse obligatos ad summam etiam perfectionem. Ad tertiam dicimus, ideò non cognouisse vxorem, quia tempus breue fuit; & fortè Deus specialiter impediuit, præsciens per scientiam mediam Adami lapsum, ne illi, qui ante peccatum fuissent concepti, tamquam in iustitiâ originali concepti & nati, alios in peccato post Adami lapsum conceptos & natos contemnerent, essetque magna inter virosque dissensionum occasio, imò confusio: non enim semper distinguerentur sufficienter.

Non obligabantur ad summam perfectionem.

SECTIO SECVNDA.

Appendix de virginitate eius status.

ALIQVA sub hoc titulo disputanda occurrunt, quæ breuiter expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

An tunc per generationem ea esset amittenda.

QVIA ad virginitatem multa concurrunt, Primò quæri potest, an ad recipiendum semen virile aperiendum esset claustrum virginale. Negat Augustinus lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 26. & cum eo D. Thomas suprà ad 4. quia sicut sanguis menstruus potest exire sine violatione claustri, ita censent posse intrare se-

Primus sensus quæstionis.

6 men. Hanc solutionem benè impugnat Suarius num. 11. datque differentiam inter sanguinem & semen: nam sanguis prodit ex venis, quæ terminantur in orificio, & ex se emittunt sanguinem; semen autem per illas intrare non potest, sed necessariò debet habere viam apertam. Secundò, quia hæc solutio non sufficit pro partu, in quo sine dubio videtur necessaria apertio; ergo sicut ibi conceditur, poterit & in receptione seminis concedi.

In generatione necessariò claustrum virginitatis aperitur.

Dicunt aliqui, etiam in partu non rumpi; quia per solam partium & pororum dilatationem potest infanti fieri locus. Quod confirmant, quia diuisio non potest fieri sine dolore; atqui tunc absuit dolor, ergo & diuisio. Verùm hæc solutio non est probabilis, quia pori non possunt in tantum dilatari, vt faciant foramen capax vnius infantis, ergo necessariò debuit rumpi claustrum, nisi ad miracula recurramus; vt in beatissimâ Virgine; quod non debemus ibi admittere. Quòd si admittatur miraculum, iam frustrà ad dilatationem pororum recurreretur. Quod de dolore dicitur non est ad rem, quia dolor in partu non prouenit ex aperturâ claustri; iam enim supponitur in generatione apertum; ideò semper recurrendum est ad specialem Dei prouidentiam: potuit enim Deus, vt dixi suprà, eas partes facere molliores, vt licet separarentur & comprimerentur, non caussarent dolorem, vt ait Augustinus eo cap. 26. vel fortè vehementiorem excitando cogitationem, quâ quodammodò extra sensus raperentur.

Aliquorum limitatio reijcitur.

Respondendum ergo dubio proposito, non seruandam virginitatem tunc in generatione & partu quoad claustri violationem; negamusque id futurum indecens. & hæc est sententia Diui Thomæ in 2. dist. 20. & aliorum, quos Suarius suprà sequitur. imò hoc tempore communis est inter Scholasticos. 7

Virginitas quoad claustri violationem amissa fuisset in paradiso in generatione.

Secundum ergo dubium sit, an dicendum sit absolutè, in eo statu amittendam fuisse virginitatem in his qui copulam haberent. Quæstio hæc, suppositis his quæ immediatè diximus, de solo nomine videtur esse: nam licet Abulensis dicat, in statu innocentiæ virginitatem mansuram quoad carnis integritatem, non quoad mentis; quia non potuit tunc generatio fieri sine voluntate coëundi; quæ voluntas destruit integritatem mentis; è contrario verò D. Thomas dicat, non amittendam simpliciter virginitatem; quia licet carnis integritas amissa fuisset, non tamen mentis. quam doctrinam defendit etiam Capreolus apud Suarium cap. 2. Licet, inquam, hi duo valdè inter se videantur distare, re tamen verâ de solo nomine differunt: nam D. Thomas non negat in eo statu futuram voluntatem coëundi, cùm supponat, eos liberè coituros; sed quia voluntas futura erat sanctissima & iustissima, & ex parte appetitus non præcessisset commotio vlla, ideò dicit non amittendam virginitatem. quod iam reducitur planè ad quæstionem de voce circa significationem virginitas mentis. Tostatus verò è contrario non negat, eam voluntatem futuram sanctissimam; at quia censet virginitatem mentis essentialiter dicere negationem voluntatis liberæ de copulâ, siue ea volitio iusta sit, siue non, ideò negat mansuram virginitatem: fatetur item, integritatem corporis saltem de potentiâ absolutâ potuisse tunc manere; quod à nemine negatur; addit verò de facto eam non mansuram. quod iam pertinet ad punctum paulò antè tractatum.

an absolutè amissa fuisset, est quæstio de nomine.

Absolutè dico, neque mentis neque carnis 8 integritatem aut virginitatem tunc permansuram. Ita Bonauentura in 2. dist. 20. qu. 2. & 3. Durandus quæst. 2. & ibidem Ægidius qu. 1. ad finem in dub. lit. Richardus ibi art. 1. qu. 4. Antisiod. 2. parte Sum. lib. 2. tract. 10. cap. 2. quæst. 4. Pererius noster lib. 4. in Genes. disp. de propag. quæst. 4 & alij, quos refert & sequitur Suarius. Ratio ex dictis est manifesta; nam integritas corporis non erat mansura (vt probauimus paulò antè) mentis item non; vt ratio pro Tostato posita euidenter conuincit: nam de facto virginitas amittitur, etiamsi quis per actum perfectissimum, imò ex mandato Dei, copulam haberet, ergo.

Amissa fuisset per generationem & mentis & corporis virginitas.

Vbi aduertendum est, aliquos voluisse in feminis tunc claustrum virginale non mansurum permanenter apertum, sed post copulam iterùm claudendum; vnde putant virginitatem non amittendam. Verùm hæc doctrina displicet Primò, quia illud miraculum ponitur sine necessitate. Secundò, quia per illud non saluatur virginitas: hæc enim per vnicam aperturam violatur. Vnde dixit Hieronymus in Epist. ad Eustochium: *Cùm Deus omnia possit, virginem lapsam reparare non potest.* non quia sentiat Hieronymus, non posse Deum iterùm claustrum virginitatis integrum reddere; sed quia non habet Deus potentiam ad efficiendum, vt quod fuit, non fuerit (hunc enim locum Hieronymi ad hoc propositum ponderauimus in 1. tomo de potentiâ Dei:) eo autem ipso quod est verum, semel

Sententia aliquorum singularis reycitur.

semel fuisse apertum claustrum, iam est verum,
9 non esse virginem, etiamsi de præsenti iterùm sit clausum. Vnde, qui diceret beatissimæ Virginis claustrum in partu apertum, etiamsi simul doceret, statim fuisse clausum, negaret simpliciter virginitatem illius; ideoque esset hæreticus.

Ex omni capite tunc amitteretur virginitas.

Denique, si ad virginitatem requiratur non sentire delectationem carnalem, etiam ex hoc capite tunc amitteretur: nam licet mens ordinaret in Deum eam delectationem, cùm tamen hæc naturalis sit, & in eo statu, quia corpora essent perfectiora, & meliùs disposita, maior esset, non potest ex hoc capite negari tunc amittendam virginitatem; nec sufficit recurrere ad actus ordinatos, quia virginitas (vt dixi paulò antè) amitti potest etiam per copulam, quæ sine peccato omitti non posset.

SVBSECTIO SECVNDA.

An in eo statu virginitas esset licita.

D.Thomas negat. Rationes D.Thomæ perpenduntur.

SECVNDVM dubium est, an in eo statu futuri essent aliqui, qui virginitatem voluntariè colerent; seu, an esset tunc licitum non ha-
10 bere vxorem. D.Thomas 1.par. qu. 98. art. 2. ad 3. & alij apud Suarium num. 9. putant tunc virginitatem non futuram laudabilem. Quæ sententia duplici viâ probari potest, vel quia in eo statu fuisset præceptum de matrimonio & copulâ; & in hoc sensu, datâ eâ suppositione præcepti, nullam penitus habet difficultatem: nam præceptum obligat, etiamsi sit de re alioquin ex se minùs bonâ. Quod verò futurum esset illud præceptum, licet dubium sit, non est improbabile; quia potuit habere Deus iustas caussas, ob quas illud imponeret; & fortè quodam modo videtur insinuatum illis verbis, *Crescite, & multiplicamini.* Si enim non esset obligatio matrimonij, ergo omnes possent tunc seruare virginitatem: & quia non haberent vllum planè appetitus motum ad libidinem, facillimè, imò cum delectatione abstinerent, sicque non multiplicarentur contra intentum Dei: ergo debuit tunc matrimonium esse sub præceptô & quidem vniuersaliter, quia non est maior ratio de vno quàm de alio. Et quoad hoc non est in statu naturæ lapsæ similis ratio: nam cùm in eo vehementer inclinetur homo ad actus matrimonij, non est necessum ponere præceptum de illo; nec timendum est, ne mundus pereat ex defectu volentium nubere & generare filios.

Iudicium de eâ sententiâ. Sine fundamento ponitur præceptum de matrimonio.

Hoc, inquam, modo ea doctrina declarata satis est probabilis, licet dubia, & absolutè loquendo mihi minùs videatur probabilis; quia illud præceptum licet à Deo potuerit poni, non tamen ex naturâ rei est annexum illi statui, ergo non possumus nos dicere de facto illud fuisse positum, nisi ex reuelatione nobis de eâ speciali Dei voluntate constet: atqui nulla reuelatio est pro tali præcepto, imò potiùs multi sancti Patres, qui Scripturam optimè nouerant, iudicarunt, non futurum licitum matrimonium; & licet in hoc excesserint (vt diximus) certè benè ostenditur per hoc, de tali præcepto omnibus
11 communi non constare. Quod verò Deus dixerit, *Crescite, & multiplicamini*, non denotat præceptum, sed licentiam & approbationem matrimonij. Illud autem inconueniens, quod timebatur, facillimè vitaretur: nam licet non haberent motus appetitus, cognitâ tamen necessitate generationis, & quòd in copulâ nulla esset indecentia, nec aliunde vlla in matrimonio difficultas, sanè vel multi, vel omnes illud subirent; & licet antecedenter appetitus non insurgeret, tamen quia etiam nouerant in copulâ suam esse delectationem, poterat saltem id esse caussa, vt eam non horreret, licet illam non quærerent ratione delectationis: id enim fortè repugnaret perfectioni illius status.

Aliter defenditur D.Thomas.

Altera via defendendi sententiam D.Thomæ est, quòd independenter ab omni præcepto virginitas tunc non esset licita. Hic autem modus planè est improbabilis: quid enim ex naturâ rei efficeret tunc malam virginitatem? Verùm ex subsectione sequenti clariùs quid in hac re sentiendum sit constabit.

SVBSECTIO TERTIA.

An in eo statu melior esset moraliter virginitas matrimonio.

MAIOR esse potest ratio dubitandi, an, licet secluso præcepto virginitas esset licita, esset tamen minùs bona quàm matrimonium: id enim videntur multi supponere. Pater verò Suarius licet propendeat vt id neget, tamen dicit, facilè posse defendi oppositum; & putat sua argumenta tantùm esse congruentias, quæ facilè exponi possunt.

Virginitas in statu innocentiæ fuisset perfectior matrimonio. Probatur Primò.

Ego tamen sine vllâ dubitatione hanc sententiam Patris Suarez defendo, & censeo, etiam tunc ex se abstrahendo, vt dixi, à præcepto, virginitatem meliorem & perfectiorem fuisse. Quod meo iudicio clarè persuadeo: nam si aliunde non supponatur obligatio, certissimum est, abstinere propter Deum ab aliquâ re carni valdè delectabili, melius esse, quàm eam delectationem quærere, etiamsi propter Deum quæratur; sic, licet daremus nullum esse inordinatum motum appetitus in cibum, nihilominùs homo, qui experientiâ vel aliunde sciret magnam esse delectationem in esu perdicis, velletque propter Deum abstinere ab illâ, per se loquendo, meliorem actum eliceret, quàm qui eam comederet, licet simul in Deum ordinaret illum esum: ratioque à priori facilè redditur; quia licet non detur motus in appetitu, facilius tamen est ex naturâ rei amplecti magnam delectationem, quàm eamdem respuere: atqui, ceteris paribus, magis ostenditur amor erga amicum aggrediendo pro eo difficiliora quàm faciliora; ergo per se melior esset etiam tunc virginitas. Semper dico *per se*, quia abstraho iam à speciali necessitate aut præcepto. 12

Secundò.

Secundò id probo, virginitas non est nunc de facto melior ob solam carentiam libidinis, sed quia integritas illa corporis ex se est maius bonum quàm eius carentia; vnde Deus non solùm beatissimæ Virgini tamquam maius bonum concessit, ne conciperet cum delectatione, sed etiam ne rumperetur claustrum virginale in partu: si enim hoc ex se non esset maior perfectio, & magis æstimabile, cur fecisset illud miraculum in partu? non enim factum est, nisi 13

propter maiorem beatissimæ Virginis gloriam; ergo etiam in eo statu esset maior perfectio, ceteris paribus, seruare integram naturam etiam independenter à primo puncto de delectatione; ergo virginitas tunc esset melior.

Obiectio. Dices Primò, Actus generationis humanæ ex se bonus est, ergo abstinere ab illo non est bonum, nisi quatenus impedit maius bonum; atqui tunc non impediret maius bonum, ergo abstinere ab illâ copulâ ex se non esset bonum. Confirmatur: Nunc ideò est minus bonum matrimonium, quia impedit contemplationem, & inducit sæculares curas, quod tunc non induceret; ergo tunc non esset minus bonum. ita argumentatur Durandus apud Suarez num. 11.

Responsio Prima. Ego tamen arbitror, hoc argumentum euidentem pati instantiam in beatissimâ Virgine Mariâ: nam in ipsâ abstinentia à copulâ in ordine ad generandum Christum Dominum non impediuit vllum maius bonum, quàm quod in ipsâ virginitate reperitur; contemplationem enim certè vnâ copulâ semel habitâ, & sine motu appetitus, qualis non fuit in Virgine, non magis impedire in eâ potuit quàm in statu innocentiæ:
14
vbi fortè non aliam ob caussam non impediuit, nisi vel quia appetitus non insurgebat; vel quia habebant intensos habitus ad amandum Deum. quæ duo etiam in beatissimâ Virgine cum maiori perfectione inuenta sunt. Deinde, non induxisset curas sæculares: nam curam prolis etiam habuit beatissima Virgo; affectum erga maritum etiam habuit: quas ergo alias curas induxisset ea vnica copula? vel si dicas, ipsum affectum erga maritum & curam prolis esse curas, tunc ego euidenter argumentabor: Atqui hoc totum necessariò debuit etiam esse in statu innocentiæ, quia sine dubio & maritus erat amandus & proles curanda; ergo etiam inducendæ erant eædem curæ sæculares. Certum prætereà videtur, beatissimæ Virgini melius fuisse carere copulâ quàm illam habuisse, ergo carentia copulæ non est mala, etiamsi copula ipsa non impediat contemplationem, nec inducat curas sæculares; parum ergo valet argumentum Durandi.

Secunda. Ei absolutè respondeo, aliqua esse bona, quæ possunt omitti cum maiori merito; sic non obstante, quod matrimonium nunc de facto impediat maiora bona, simpliciter est bonum; & tamen simpliciter est melior cælibatus: similiter recreare se honestè est bonum, non tamen propterea malum abstinere à recreatione, imò per se melius; ita dico eodem modo de virginitate, scilicet in eo statu copulam futuram quidem bonam, meliorem tamen virginitatem, propter rationes à me suprà datas.

15 *Obiectio difficilior.* Difficilius Secundò obijcio, verum quidem esse, ceteris paribus, meliorem esse virginitatem, propter dicta suprà; at quia ex matrimonio & generatione Deo maxima accrescebat gloria, dum nouus homo in gratiâ & iustitiâ originali nascebatur, qui in Dei laudem & gloriam sine dubio futurus erat, melius etiam videtur futurum fuisse tunc matrimonium: sicut nunc licet ex se melior actus sit amoris Dei, quàm concionari aut agere cum hominibus; si tamen ex eâ concione sequitur conuersio peccatoris, sine dubio melius est lucrari Deo per concionem vnam animam, quàm solùm in cubiculo elicere vnum actum contritionis. Et quoad hoc punctum magnum est discrimen inter matrimonium præsentis status, & status innocentiæ: nunc enim generatur homo filius iræ & inimicus Deo; vnde ex illo non accrescit, vt sic dicam, gloria Deo, sed potiùs displicentiæ nouum obiectum: at in statu innocentiæ summum complacentiæ obiectum Deo ex prole natâ accrescebat; & hinc etiam potest dici, si simul potuisset esse proles, retentâ virginitate, sine dubio meliorem futuram virginitatem. At quia id erat impossibile; Deus enim non volebat facere talia miracula; melius fuisse generare filios quàm abstinere à copulâ; & hinc redditur etiam ratio, cur in beatissimâ Virgine melior fuerit virginitas; quia simul cum eâ genuit Dei Filium.

Hæc ratio est, quæ maximè potest aduersam partem probabilem reddere, etiamsi ab eius sententiæ auctoribus non tradatur. 16 Nihilominùs tamen respondeo, non omnino conuincere: *Responsio.* nam ea vtilitas in generando nouo homine cum gratiâ & iustitiâ originali quodammodò compensabatur per periculum, ne ille homo posteà Deum offenderet grauiter. Fortè enim si homines futuri essent confirmati in gratiâ, locum haberet obiectio facta; at quia valdè morale erat, in eo statu homines etiam natos in iustitiâ posteà peccare, & damnari: & vnum peccatum graue subsequens maius malum fuisset, quàm tota præcedens existentia in gratiâ, meritò ex eo periculo poterat compensari vtilitas, quæ in generatione reperiebatur. Et hinc apparet disparitas ex instantiâ allatâ de conuersione peccatoris: nam qui illum ad Deum conuertit, præcisè tendit ad impediendum peccatum, nec dat occasionem plurium: nam existentia illius hominis & libertas ad peccandum, ex quâ alia peccata sequi possunt, iam supponebatur in peccatore; & non dantur ab illo qui eum conuertit, vnde ibi simpliciter est melius eum conuertere, quàm non conuertere.

Replicabis tamen, Ergo si esset homo aliquis stultus, non esset bonum illi iudicium restituere, ne etiam poneretur in occasione faciendi peccata; quæ alioquin non poterat anteà facere. *Replicatur.* Respondeo Primò negando consequentiam: non enim ego dixi, non esse bonum in statu innocentiæ velle generare eo animo, vt nascerentur filij; hoc enim & nunc etiam est bonum, quando nascuntur filij iræ; sed dixi non esse ita bonum, vt ex altero opposito motiuo non redderetur res quasi in æquilibrio, & aliunde maneret excessus, qui per se est in virginitate: vnde etiam in præsenti esset licitum restituere illi homini iudicium, etiamsi esset cum eo periculo peccatorum. *Responsio Prima ad replicam.* 17 Secundò nego consequentiam, quia est magna disparitas inter hominem iam existentem, & inter nondum natum, quoad punctum præsens: *Responsio Secunda.* nam lex charitatis obligat me ad bonum proximi, etiamsi aliunde timeatur damnum spirituale illius. V g. scio ego per reuelationem puerum hunc recenter baptizatum, futurum posteà reprobum, non possum ego, ne damnetur, illi adimere vitam: aut si parens illius videat illum submergi in fluuio, non potest non dare illi manum & extrahere, si id facillimè

mè præstare potest. At si scirem, me, si habiturus essem filium illum, damnandum esse; & pono ad hoc, id fieri in statu innocentiæ; nullus prudens negare audebit, perfectiorem tunc futuram iam voluntatem, quâ, ne homo ille damnaretur, & ne Deo daretur obiectum illud displicentiæ, nollem tunc habere filium, quàm si voluissem illum habere eo animo, vt nasceretur in iustitiâ, licet, quòd posteà damnatus esset, in ipsius culpam reijceretur, non tamen in me; neque ideò licitè non possem tunc illum filium habere.

Respondetur absolutè ad difficultatem.

Secundò absolutè respondeo obiectioni præcipuæ, eam non esse contra meam conclusionem: ego enim solùm dico, absolutè loquendo, & ex se meliorem esse virginitatem; in obiectione autem ponitur iam aliquid, quod accidentale est matrimonio, scilicet habere filios in gratiâ conceptos & natos, summùm probatur hoc argumento, etiamsi ex se virginitas sit
18 melior, in statu tamen innocentiæ ob eam circumstantiam gratiæ in filiis non futuram meliorem. Sed neque hoc probatur, vt ex primâ solutione constat; excipio tamen primos parentes propter necessitatem propagationis: sine dubio enim illis melior fuit generatio quàm virginitas; imò valdè probabile est, Deum specialiter illis mandasse generationem.

Adam in paradiso seruauit virginitatem corpore, non voluntate.

Circa quod obiter quæri potest, an Adamus in paradiso seruauerit virginitatem. Respondeo, quoad actum externum omnino seruasse; quia non priùs dicitur cognouisse vxorem suam quàm eiectus fuerit è paradiso. Quoad voluntatem verò sine dubio iam eam violauerat, quia iam habuerat animum cognoscendi Heuam, à quo eam accepit in vxorem (vt dixi suprà;) eam autem de facto ibi non nouit, quia breuissimo tempore ibi fuêre. & suprà insinuaui rationem, cur probabiliter dici possit à Deo specialiter id impeditum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm omnes fecundi essent futuri: & de prolis sexu.

Fecundi omnes fuissent in statu innocentiæ.

PRIMÒ in dubium verti potest, an in eo statu omnes futuri essent fecundi. Respondeo cum D.Thomâ & Suario cap. 3. num. 1. omnes omnino tam viros quàm feminas fecundos futuros, id est per quamlibet copulam procreaturos. Ratio huius esse potest, quia in eo statu corpora essent cum omni perfectione naturali & debito temperamento, sine vllo defectu: si enim nec errare permissum fuisset sensibus, etiam in rebus nullius momenti, multò minùs fuisset creatum corpus cum tali incapacitate ad generandum aut concipiendum, quia
19 hoc esset maius malum quàm illud; ergo ad quemlibet actum generarent. Vnde, semel habitâ vnâ copulâ, secundam non haberent, quousque enixa fuisset vxor. Dices, Possent personæ illæ alioquin ex se fecundæ habere casualem & transeuntem, vt sic loquar, sterilitatem; quia fortè non habebat homo tunc sufficiens semen, vel aliqua influentia id impediebat. Respondet benè D.Bonauentura apud Suarium, tunc homines ex perfectâ scientiâ ea omnia noscituros, & non accessuros stante tali impedimento.

An generandæ fuissent feminæ.

Secundò dubitatur, an tunc essent generandæ feminæ. Ratio dubitandi est, quia vir tunc habuisset semper præcipuas partes in generatione, ergo semper generaretur masculus: semen enim viri semper tendit ad generandum masculum. Deinde, etiam ex parte feminæ non esset vllus defectus, ex quo solo prouenit nunc vt generetur femina potiùs quàm mas: nam natura semper videtur tendere ad generandum masculum vtpote perfectiorem. Fortè propter has rationes Almericus putauit apud Prateolum verbo *Almericus* in statu innocentiæ non futuram sexus differentiam; imò & Heuam etiam fuisse virum, primumque factam feminam post peccatum. Vide Suarium num. 7. Verùm hic error stultissimus est, & toti narrationi Scripturæ contrarius: *Hæc vocabitur Virago: & adhærebit homo vxori suæ: masculum & feminam creauit eos*, &c. Relictâ ergo eâ stultitiâ dubio proposito respondeo, omnino generandas in eo statu feminas.

Affirmatur.

ratio est à posteriori, quia alioquin non potuisset multiplicari genus humanum nisi ex solâ Heuâ: quæ nec tamdiu duratura erat, nec poterat etiam sufficienter illud multiplicare. A priori autem reddi potest ratio: nam feminæ procreatio etiam est ex directâ intentione naturæ, non autem ex defectu, vt aliqui falsò putant: nam cùm natura per se multiplicetur per marem & feminam, non solùm intendit per se marem, sed etiam feminam. quod enim hæc sit minùs perfecta nihil facit
ad rē: nam natura per se intendit semper omnia, 20
quæ sunt per se necessaria ad vnam speciem aut indiuiduum, licet in se non sint omnia æquè perfecta. Quis enim dicet, in formatione corporis humani naturam non intendere per se nisi solum caput, quia illud est nobilius, & in capite non intendi os, linguam, &c. sed solos oculos, quia hi perfectiores sunt? ergo natura per se intendit formationem feminæ: vnde probabilissimum est, etiam naturam per se aliquando producere semen naturâ suâ ad feminæ generationem ordinatum, etiamsi illud sit semen viri, nec habeat vllum proprium defectum. Imò D.Bonauentura docet, tunc in ipsius generantis potestate futurum generare virum aut feminam; quia illi tunc scirent perfectè, quomodo esset generandus masculus, quomodo femina. Pro quo P.Suarius ex medicis multas refert caussas, vnde proueniat ea diuersitas, à ventis ipsis: Aquilonem dicit ad masculos, Austrum ad feminas. Quidquid verò de hoc sit, & de aliis caussis, quas libenter omitto, solùm dico, in eo statu illas futuras hominibus optimè notas, & consequenter benè potuisse pro libitu generare feminam vel masculum.

Potuissent pro libitu generare masculum vel feminam.

Viri semen potest ordinari ad generationem feminæ.

Hinc ad argumentum suprà positum respondeo, 21
etiam viri semen posse ordinari ad generationem feminæ, nec naturam semper attendere similitudinem in sexu, sed in specie: sicut, licet vnica sit potentia formatrix totius corporis, non solùm intendit in eo corpore alteram virtutem formatricem sibi similem producere, sed etiam totius corporis compositionem per se intendit. Ad secundum dictum est, feminas non esse ex defectu naturæ; id enim tantùm monstrosis proli-

prolibus conuenit; femina autem non est monstrosa proles.

An in eo statu futuri essent pares numero masculi & feminæ, incertum est.

Tertiò & vltimò dubitari potest, an in eo statu futuri essent pares numero masculi & feminæ procreatæ. Communiter ita asseritur à Theologis, D. Thomâ quæst. 99. art. 2. ad 3. Bonauenturâ in 2. dist. 20. quæst. 6. Richardo ibidem art. 2. quæst. 1. & aliis, quos refert Suarius numero 14. Quæ tamen sententia multa supponit, quæ dubia sunt, & benè examinat Suarius ibidem; vnde meritò concludit, rem esse valdè incertam, & non videri necessarium, eam ponere paritatem. Videamus breuiter ea fundamenta.

Fundamenta tius opinionis.

Primùm ergo supponunt, in eo statu non futuram polygamiam, nec vllum virum simul habiturum duas vxores, nec vxorem simul duos viros; item, nec, vnâ ad cælum receptâ, ducturum aliam; aut, marito mortuo, vxorem nouo viro copulandam. Ratio huius fundamenti est quoad primam partem, quia simul habere plures vxores, & à fortiori vxorem habere multos viros, videtur omnino esse contra naturam rationalem, & non posse sine speciali dispensatione Dei licitè contrarium fieri; in eo autem statu nihil de tali dispensatione sciebatur. 22

Quoad secundam partem, quia licet ex naturâ rei licitum sit ad secundas nuptias transire deficiente vno coniuge, tamen etiam apud Gentiles ea res minùs fuit decens, & haud sine notâ factum est; & in Ecclesiâ id minùs est laudabile: vnde & irregularitas aliqua per tales secundas nuptias incurritur. Ergo non est credendum, in eo felicissimo statu eas habituras locum; cùm nec quidem vnicas futuras multi Patres, vt suprà vidimus, constanter asserant. Posset que rursus idem confirmari, quia tunc temporis non est futura mors coniugis; ergo non potuissent esse secundæ nuptiæ.

Abstraho nunc ab eâ quæstione, an fuisset tunc omnino illicitum habere simul duas vxores sine speciali licentiâ Dei. Quod certè difficulter ostendetur illicitum, maximè cùm tunc non esset ea occasio rixarum & turbationis coniugalis amoris, ob quæ fortè nunc ea bigamia est prohibita. quidquid ergo de hoc sit, libenter admitto, non futuram decentem pro illo statu.

Quid de secundis nuptiis.

Quoad secundas verò nuptias dico cum Suario, in primis ob defectum mortis coniugis non repugnasse; quia si ad cælum translatus fuisset, eodem planè modo tunc dissolutum fuisset matrimonium ac nunc per mortem. Nec potest dici tunc non moriturum vnum sine altero: quo enim fundamento id dicetur? Addo ego; cùm adhuc post initum matrimonium vnus potuisset peccare altero non peccante, sine dubio potuit vnus mori altero in viuis manente, & tunc matrimonium dissolueretur etiam per mortem; nec potest apparenter dici, eo ipso quòd vnus peccaret, alterum debere peccare. Numquid Heuæ peccatum necessitatem intulit Adamo? ergo ex hoc capite etiam per mortem potuit matrimonium dissolui. 23

Secundæ nuptiæ an forent indecentes tunc, & cur.

Nihilominùs tamen licet ex eo capite secundæ nuptiæ non essent illicitæ, essent fortè ex se minùs decentes. Quod benè probat ratio paulò antè posita pro ea suppositione; addo tamen non esse illationem admodum legitimam: nunc videntur minus decentes, ergo etiam tunc. Facilè enim assignari posset disparitas; nunc enim, quia in ipsâ copulâ est aliqua indecentia & quasi erubescentia, inde fit, vt quærere secundam vxorem pro copulâ minùs iudicetur decens. At sicut tunc in eâ copulâ nec indecentia nec erubescentia erat, non tam facilè ostenditur secundarum nuptiarum indecentia: nec sufficit recurrere ad amorem erga præcedentem, qui videtur amitti ob nouam; nam hoc probaret, etiam vnico amico ad cælum translato, non fore tunc decens accipere alium.

Examinatur aliud fundamentum.

Verùm, demus absolutè eas nuptias minùs esse decentes, iam ad aliud horum auctorum principium; illud autem est, tunc omnes futuros coniugatos; vnde sic concluditur, Omnes sunt futuri coniugati, & quilibet vir vnicam habebit feminam, ergo tot erunt viri quot feminæ, & è contrario: ergo tot nascentur masculi quot feminæ. Meritò P. Suarius hoc reijcit principium. Primò, quia cùm dictum sit suprà, virginitatem etiam tunc fore ex se meliorem, probabile est, aliquos illam secuturos. Secundò, quia cùm ex eo statu possent aliqui cadere per propria peccata; iam illi exclusi à paradiso possent esse fornicarij, & vnus accedere ad duas feminas, vel vna femina diuersis vicibus à duobus concipere: iam ergo dissoluitur tota ea æqualitas, quòd quilibet vir vnam feminam esset habiturus, & è contrario, quælibet femina vnum virum. Præterea ex eodem casu vlteriùs sic argumentor, quia filij tunc etiam ex illegitimâ copulâ nati ad iustitiam originalem pertinuissent; nihil enim contraxissent à parentibus: quomodo ergo parentes iam à iustitiâ exturbati infallibiliter tot essent generaturi filios quot filias, & non plures? 24

Probatur.

Æqualitas virorum & feminarum admitti non potest, nisi suppositis quibusdam valdè incertis.

Hinc concludo, non posse eam æqualitatem virorum & feminarum adstrui, nisi supponendo aliqua valdè incerta; v.g. quòd ex iustitiâ originali non esset vmquam casurus vllus vir, quin vxor caderet, & è contrario. Præterea, quòd ante matrimonium initum nullus esset casurus, quod sine dubio valdè est incertum: nam matrimonium non erat contrahendum necessariò in ipso primo puncto vsus rationis, sed vno aut altero anno pòst, iuxta placitum eorum; eo autem tempore poterant peccare & amittere iustitiam; dicere verò, & tunc simul casuram aliam feminam cælibem, vt semper par numerus caderet, est penitus improbabile: obligaretur enim quodammodo per hoc Deus ad permittendam ruinam v.g. meam, ex eo quòd alter sine vllâ vel imperfectione meâ cecidisset. quod sine dubio est valdè durum. Tertiò, debet supponi etiam illos, qui iam essent extra statum iustitiæ, habituros omnes vxores, & quemlibet vnam; quod etiam est incertissimum, quia cùm illi essent iam capacissimi peccandi, & rebellionem haberent carnis, non potest ostendi, vnde non essent fornicationes & adulteria. Quartò, ex omnibus copulis etiam iniquis aut hominum lapsorum futuros tot masculos quot feminas; quia etiam filij ad iustitiam originalem, vt dixi, pertinebant; hoc autem sine dubio est plusquam incertum. Vnde, omnibus pensatis, crediderim, probabilius esse, futuram aliquam inæqualitatem; quantam verò, aut è quo sexu plures, quis, Deo excepto, decernere poterit? 25

Inæqualitas quanta foret, & à quo sexu plures, nemo, Deo excepto, nouit.

SECTIO

SECTIO QVARTA.

An iidem omnino in statu innocentiæ generandi qui nunc.

Quæstio incerta, & cur.

TOTA quanta hæc disputatio incerta est; quia neque Scriptura, Concilia aut Patres quidquam de illâ determinant; neque à ratione decidi potest; pendet enim ex solâ Dei voluntate: nam quis eum tunc coëgisset ad creandos tot, & eosdem, quot nunc? aut quis nunc ei legem imponit, ne alios plures pauciorésve creet, quàm fuerat tunc producturus? est ergo res planè dubia, ideò præcisè insinuabo breuiter varia auctorum placita, & quam habeant probabilitatem.

SVBSECTIO PRIMA.
Duæ extremæ sententiæ.

26 *Fundamentum primæ sententiæ asserentis, eosdem numero in statu innocentiæ producendos, quos iam.* PRIMÒ ergo quidam dixerunt, eosdem numero in indiuiduo tunc producendos, quos iam; imò & eosdem saluandos, eosdem damnandos. Fundamentum verò esse potest, quia & prædestinatio & reprobatio est facta nunc antecedenter ad peccatum Adami; ergo eadem fuisset Adamo non peccante; ergo iidem & reprobati & prædestinati, qui nunc de facto sunt; & consequenter iidem nunc nascituri, qui tunc, & è contrario.

Altera sententia affirmans, solos nunc prædestinatos fuisse creandos. Scotus autem in 2. dist. 20. quæst. 2. dicit, omnes, & solos nunc prædestinatos fuisse tunc creandos & saluandos; quia censet nullum tunc futurum peccatum, & consequenter nec vllum reprobum; & aliunde putat, nunc fuisse homines prædestinatos ante præuisum originale peccatum; ergo iidem nunc sunt prædestinati qui tunc; ergo soli prædestinati nunc nascerentur tunc.

Duæ hæ sententiæ quoad assertum principale incertæ planè sunt: fortasse aliqua ex illis veritatem casu tangit; fundamenta verò in meâ sententiâ non subsistunt, quia nullius prædestinatio facta est, nisi præuiso peccato originali. *Vtraque reijcitur Primò.* Addo, etiamsi fuisset ante originale absolutè præuisum, quia tamen supponebatur scientia media de illo; & ob eam scientiam sæpè sunt diuersæ in Deo voluntates absolutæ, vt alibi diximus, non potest certò ex antecessione electionis inferri, an iidem electi fuissent ad gloriam qui nunc, si non fuisset priùs Adamus sub conditione peccaturus, etiamsi hæc electio sit habita ante absolutam originalis præuisionem. *Secundò.* Secundò reijcitur: nam, datâ eâ independentiâ à peccato Adami in electione, posset quis probabilissimè dicere, Deum potuisse tunc pro libitu suo,
27 præuisâ perseuerantiâ Adami, eligere etiam alios, quos non elegerat priùs naturâ. & ob eum finem eos creare: non enim est necessarium, vt omnes in eodem signo decernantur, sed potuit Deus aliquos priùs, alios posteriùs ad præuisionem absolutam originalis eligere; si autem potuit, vnde constat, non ita tunc facturum? *Tertiò.* Tertiò, malè supponit Scotus, peccata nulla futura Adamo non peccante, cuius contrarium sæpè in superioribus insinuatum est; vnde rursus sequitur, etiam tunc potuisse esse reprobos aliquot.

Sententia D. Thomæ. His extremè oppositam sententiam defendit D. Thomas quæst. 5. art. 8. Capreolus & Maior in 2. dist. 20. item & Valentia noster disp. 7. quæst. 5. punct. 2. scilicet, Adamo non peccante, non futuros eosdem qui iam sunt, imò nec potuisse esse. Argumentum D. Thomæ est, quia indiuiduatio filiorum desumitur ab his circumstantiis, loci, temporis, parentum, &c. quarum vel vnicâ mutatâ non manet idem effectus; atqui multi de facto generantur ab eodem parente ex diuersis matribus, & è contrario, multi ab eadem matre ex diuersis parentibus, quod tunc repugnaret: nulla enim foret polygamia, vt supposuimus, ergo. Præterea, etiamsi mater & parens, Adam v.g. & Heua, essent iidem, quia tunc in statu innocentiæ diuersis vsi fuissent cibis, & sub diuerso climate ac influentiis mansissent, non habuissent eosdem numero filios, quos de facto, quia fuissent circumstantiæ mutatæ.

Sententia D. Thomæ dubia. De hac sententiâ idem propè iudicium fero quod de præcedenti, scilicet, an iidem an diuersi essent futuri, dubium esse, licet paulò pòst, quid sit probabilius explicandum sit: addo tamen argumentum, quo ea sententia suadetur, omnino esse inefficax. Primò, quia, vt suppo- 28
Indiuiduatio vnde sumatur. sui in Metaphysicâ, etiam formarum materialium & accidentium indiuiduatio non desumitur ex circumstantiis extrinsecis loci & temporis. Secundò, quia licet in materialibus habere id possit locum, non tamen in animâ rationali; quæ cùm sit independens à materiâ, non coarctatur ad hanc numero potiùs quàm illam, nec ad hæc numero accidentia: vnde, mutatis etiam parentibus, alimentis, influentiis, climate, &c. potuisset Deus easdem numero animas rationales in corpora tunc infundere, quas iam potuisset, etiam diuersas, si placuisset. Quoad corpus verò, sine dubio fuisset tunc diuersitas aliqua ratione materiæ; quia si diuersis alitus fuisset Adam cibis, diuersam materiam semini suppeditasset, & consequenter filius ex diuerso corpore formatus fuisset. Addo tamen, id fortè in Cain non habuisse locum; quia credibile est, iam Adamum habuisse formatum semen antequam eijceretur è paradiso, & ex illo eodem formatum esse Cainum paulò post peccatum, eumdem formandum, etiamsi Adamus non peccasset. Sed quidquid de Cain sit, de ceteris res est certa, propterea quòd in paradiso homines aliis cibis fuissent aliti quàm extra: & fortasse D. Thomas non voluit aliam diuersitatem significare quàm corporum, non animarum. An verò tunc essent simpliciter dicendi iidem homines qui nunc, quæstio est de voce, in quâ, physicè loquendo simpliciter & adæquatè non essent iidem; quia vna pars esset distincta ab eâ 29
quæ iam est. At vulgariter iidem dicerentur, sicut ego dicor idem homo qui ante viginti annos, etsi fortè totam materiam ab eo tempore mutauerim.

SVBSECTIO SECVNDA.
Sententia Molinæ & Suarij.

Sententia asserens futuras tunc easdem animas quæ iam sunt. SVARIVS suprà & Molina disp. vltimâ, pro se citantes Capreolum, Gregorium & Adamum, docent, probabile esse, animas futuras

ras tunc easdem quæ iam sunt, saltem maiori ex parte: nam, vtrùm aliquot plures, vtrùm pauciores, reputant esse incertum. Probant id, quia cùm ostenderimus, naturalissimè & sine vllo miraculo potuisse tunc esse easdem numero quæ de facto sunt, probabile est, Deum antecedenter ad præuisionem peccati Adami certum numerum animarum elegisse, quas vellet creare, non determinando tunc quæ in hoc, quæ verò in illud corpus infundendæ, & an in statu innocentiæ, an naturæ lapsæ; nam ab his statibus præscindebatur tunc.

Congruentia pro eadem.

Addo congruentiam meo iudicio satis bonam; nam cùm constituisset Deus Adamum caput hominum ad transferendam iustitiam originalem vel peccatum in posteros, non est credibile, alios voluisse creare, casu quo Adamus non peccaret, alios verò, casu quo peccaret: fuisset enim partialis in illos, quos solùm sub Adamo complecteretur in ordine ad bonum, &
30 iniquus in eos, quos solùm in ordine ad malum. Confirmo & explico magis prædictam rationem: In Adamo qui ad peccandum & non peccandum inclusi fuerant, nascituri erant, siue Adamus peccaret, siue non, alioquin non fuissent inclusi ad non peccandum: si enim dicas eos Adamo non peccante non peccaturos, quatenus tunc non erant futuri, sed mansuri in statu possibilitatis, non satisfacis difficultati; nam non peccare eo modo commune est etiam illis purè possibilibus, de quibus Deus nihil decreuerat, & qui nullo modo erant inclusi; hoc autem non videtur sufficiens pro his qui continebantur in Adamo. Vrgeo ratione à priori; nam priusquam Adamus peccaret, debebat esse caput illorum, & debebant esse transfusæ voluntates in Adamum, ergo priùs supponebantur futuri: patet, nam illi soli poterant includi in Adamo, quorum ipse futurus erat parens seu caput, at soli hi qui futuri erant in rerum naturâ, erant filij Adami; possibiles enim vt tales præcisè, nec parentem nec caput habent. Quòd si iam pro eo priori ante peccatum continebantur in Adamo & futuri erant, ergo, siue ille peccaret, siue non, hi erant futuri; ergo iidem qui nunc sunt futuri erant tunc temporis.

Confirmatur vlteriùs.

Probatur ratione à priori.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæ in hac sententiâ sit difficultas: & deciditur quæstio.

Argumenta pro priori sententiâ nimis multum probant.

IN hac sententiâ eam ego video difficultatem, quòd nimis multum illius argumenta probant, & plus quàm auctores intendant: non enim volunt, & meritò, ita Deo ligare manus, vt non solùm de facto eosdem planè nec vnum minus aut plus produxerit, aut diuersum ab his quos tunc erat producturus; sed nec quidem potuerit in statu innocentiæ omittere vnum ex his qui de facto sunt. At vtraque ratio facta vel nihil probat, vel probat hoc vltimum,
31 ergo. Prima quidem, quia si Deus, eò quòd animæ independentes sint ab his vel illis numero corporibus, debuit ante determinationem corporum decernere, quas esset producturus, sine dubio debuit omnes in particulari: nam eodem fundamento, quo dicitur cum aliquibus expectasse ad secundum signum rationis, dici potest expectasse cum omnibus, cùm non possimus nos vel ex auctoritate vel ex ratione eam assignare disparitatem, multò minùs ex capite dependentiæ aut independentiæ à corporibus, ex quâ desumitur hoc argumentum. Clariùs secunda ratio de peccato persuadet, de omnibus omnino id esse dicendum; nam si aliter faciens, fuisset quodammodò iniurius Deus in animas, quas solùm inclusisset in ordine ad culpam, & non in ordine ad bonum meritum, ergo omnes quotquot iam sunt inclusæ in ordine ad culpam, fuerunt in ordine ad bonum; ergo debuissent tunc in statu innocentiæ omnes penitus nasci quotquot iam.

Quid non probet obiectio facta.

Video hoc argumento non probari, debere nunc tot esse homines quot tunc: nam si plures tunc fuissent, non ideò fuisset erga illos Deus iniurius, sed potiùs purè beneuolus, non volens eos includere, nisi, casu quo Adam mansurus esset in iustitiâ originali; si tamen aliquos præcisè in ordine ad culpam inclusisset, iam videbatur, eos ad solum malum determinare. quod nec in vno solo potest admitti; aut certè si in vno non repugnat, non repugnabit in omnibus: nam illum solum, qui nasceretur præcisè in malum, parum iuuaret, quòd alij, qui nascuntur in malum, fuissent etiam nascituri in bonum.

32 Nihilominùs tamen sententia P. Molinæ & Suarij valdè est probabilis, & negari nequit, quin argumenta allata pro ipsâ sat congruenter ostendant, Deum, si non in omnibus, in pluribus saltem debuisse ita se gerere, vt eos tam ad bonum quàm ad malum inclusisset in Adamo; & dum illum constituit potentem transfundere vel peccatum vel gratiam in filios, designasse eosdem ferè filios tam pro lucro, vt sic dicam, quàm pro damno.

Probabile est, Deum in plerisque ita debuisse se gerere in statu innocentiæ, sicut de facto se gessit.

Iam solùm restat ostendere, non id ita necessarium fuisse; vt si Deus vnum aut alterum ob specialem aliquam rationem voluisset excludere, non potuisset id facere, vt videntur argumenta à me facta probare. Respondeo ergo, Deum constituentem aliquem hominem aut Angelum liberum ad peccatum, non teneri eumdem constituere capacem gratiæ, vel donorum supernaturalium: ne enim illi sit iniurius, sufficit, si non determinet illum ad peccatum. Sic homines in naturâ non eleuatâ ad gratiam essent liberi ad peccandum, & non peccandum; non tamen propterea non peccando mererentur gratiam, gloriam, &c. & de facto hoc ipsum contingit in hæretico & gentili: potest enim succumbere tentationi vel resistere; non tamen, si resistat, meretur gratiam.

Deus constituens hominem vel Angelum liberum ad peccatum, non tenetur eumdem constituere capacem gratiæ.

Hinc manifestè colligo, etiamsi Deus aliquos inclusisset in Adamo non in ordine ad gratiam, sed in ordine ad peccandum, vel non peccandum, non futurum eis continuò iniurium, vt obiectio contendebat; & ex hoc capite fateor idem esse de omnibus ac de vno, & quoad hoc do obiectioni intentum; nego tamen propterea non fuisse congruum, vt Deus maiori ex parte omnes tam ad peccatum quàm ad gratiam in Adamo includeret. Replicam vide contra hoc post solutionem sequentis argumenti.

33 Maiorem difficultatem facessit mihi ea ratio à priori, quam suprà tetigi: videtur enim planè necessa-

Difficultas maior desumpta ex continentiâ

necessariâ ad peccandum. necessarium, vt ante peccatum iam fuerint contenti in Adamo, qui illud contracturi erant, & consequenter vt iam fuerint decreti futuri; nam quousque aliquis futurus est in rerum naturâ, non potest contineri in Adamo vt in capite & parente. quod argumentum in omnibus, nemine excepto, difficultatem habet. Responderet aliquis, Deum ante peccatum indeterminatè voluisse transferre in Adamum voluntates omnium hominum possibilium hoc modo; Volo vt Adamus sit caput omnium eorum, quos, præuiso ipsius vsu libertatis, ego in particulari designauero; & sic duo ea conciliari, & quòd sufficienter fuerint inclusi in Adamo, vt possent peccare; & quòd non essent futuri, si Adamus non peccaret. In hanc solutionem inueherentur nonnulli recentiores, eò quòd Deo repugnet omnis actus confusus & indeterminatus, ego tamen ex hoc capite nullam habeo difficultatem; ostendi enim fusè in materiâ de prædestinatione, nihil penitus indignum Deo in tali modo volendi includi, imò sæpè de facto similes habere volitiones: vt cùm dicit, Volo vt mihi offeras vel par turturum, vel duos pullos columbarum: item quando dicit, Si quis in mortali decesserit, volo illum damnare: ex vi enim huius actus omnes indeterminatè complectitur. non est ergo ex hoc capite vlla in datâ solutione difficultas.

Prima responsio examinatur.

34 *Solutio eius insufficiens.* Aliunde tamen videtur insufficiens; nam ex vi eius voluntatis nullus homo erat de præsenti inclusus absolutè in Adamo, quando peccauit, sed primò includendus post peccatum præuisum; ergo nullus potuit absolutè peccare. Consequentia videtur bona, quia nemo potest absolutè peccare, nisi absolutè existat in se, vel in alio; atqui in se iam supponimus illos homines non existere, sed neque in alio; nondum enim erant translati in Adamum; in quo solo contineri de facto poterant, ergo. Antecedens probatur, nam in eo priori nondum vllum incluserat Deus: licet enim dixisset, Volo vt includantur quotquot præuiso peccato Adami ego designauero; quia tamen adhuc nullum designauerat omnino, nullus omnino simpliciter includebatur; haud aliter quàm si Rex diceret, Volo vt quem determinauero cras ille sit princeps, certè ante Regis crastinam designationem non potest absolutè vllus dici princeps, & consequenter ea quæ essentialiter nequeunt fieri à Petro v.g. nisi sub dignitate principis, fieri etiam non poterunt antequam cras designetur à Rege, maximè si adhuc Rex hodie non solùm exteriùs non eum nominauit, sed neque interiùs se resoluit illum eligere: verè enim ea confusa & indeterminata electio perinde se habet respectu Petri præ Antonio, ac si nihil fuisset de præsenti.

Confirmatur a simili. Confirmo id vlteriùs: Demus non ex liberalitate Regis, sed ex consuetudine ac obligatione illum teneri hodie eligere vnum, hunc vel illum in principem, quis dicet, vi eius consuetudinis iam heri Petrum posse dici principem, etiam antequam quidquam de ipso Rex cogitaret, eò præcisè quòd ex vi eius consuetudinis haberet Petrus vagè & indeterminatè ius ad eum principatum, ergo idem in Deo dicendum erit. Ratio à priori sic breuiter formatur ex dictis: Peccare exigit necessariò existentiam, ergo qui actu absolutè peccat, debet actu absolutè existere; sed ex vi illius confusi decreti non existit vllus homo absolutè in Adamo, ergo non potest absolutè peccare: posteà autem quando Deus decernit contineri eum in Adamo, iam ponimus exercitam Adami libertatem, & ampliùs non exercendam; ergo ea determinatio, seu absoluta continentia Petri in Adamo, tardè venit, vt possit Petrus in Adamo peccare: alioquin etiam nunc, dimittendo diuinitus humanitatem Christi ab vnione Verbi, posset Deus velle vt ea peccauerit in Adamo; quod ex terminis videtur repugnare; sequitur autem, si in puncto ipso peccati Adami non requiratur, vt absolutè contineantur illi, qui absolutè posteà sunt ex vi eius peccati peccaturi.

35 *Vt homo possit peccare, requiritur eius existentia.*

Solutio auctoris. Respondeo, obiectionem euidenter conuincere, non potuisse eos posteros absolutè peccare in eo signo, quo determinatè non continebantur in Adamo; nego tamen non potuisse posteà, quando accessit determinatio Dei: nam licet tunc Adamus non peccauerit de nouo, completum est tamen tunc quidquid requirebatur, vt illud peccatum imputaretur posteris. Nec ideò tardè accessit ea determinatio Dei; nam cùm libertas, quam nos habuimus in eo peccato, non fuerit physica ac propria & rigorosa, sed moralis ex solâ transfusione voluntatum extrinsecè facta à Deo, non repugnat, vt Deus transfuderit hoc modo conditionatè, Ego te iam in voluntate illius pono, casu quo posteà voluero te existere: vt si Imperator diceret, Volo vt ab hodierno die habeat ius in tales & tales reditus ille, quem ego designauero, post duos annos; certè, positâ posteà eâ designatione Petri v.g. ei debentur reditus duorum præcedentium annorum, ita vt ille censeatur habuisse ius in eos à duobus annis. 36

Secunda. Hinc clarè constat solutio obiectionum suprà factarum: ad præcipuam enim concedimus, non censeri vllum absolutè peccare in Adamo, quousque absolutè sit translatus in illum; & hoc præcisè probant instantiæ omnes allatæ. Ad rationem à priori ex libertate iam est immediatè antè responsum. Ad vltimam replicam, ex eo quòd sequeretur, posse Deum nunc dissoluendo vnionem humanitatis efficere, vt ea peccauerit in Adamo, nego consequentiam: nam ante peccatum Adami debebat esse transfusa ea voluntas, saltem sub conditione posteà assignandâ; cumque nec sub conditione fuerit, sed potiùs determinatè exclusa, non potest eam voluntas subsequens iam transferre, secùs in nostro casu, vbi iam erat translata, dependenter tamen à conditione posteà assignandâ.

Tertia.

Obiectio. Verùm adhuc replicabis, dicesque, iam habere maiorem difficultatem argumentum primo loco suprà positum, scilicet, Deum esse iniurium in tales homines; nam illos præcisè inclusit ad peccandum determinatè, non autem ad peccatum & carentiam illius: cùm enim non incluserit, nec posuerit determinatè, nisi dependenter à peccato præuiso, eos non inclusurus in Adamo, si non peccasset; certè videtur eos determinasse & quasi coëgisse ad peccandum. nec habet locum iam solutio data primo argumento, quæ ideò Deum dicit non esse iniurium, quia non determinabat ad peccatum. 37

Respon-

Responsio. Quomodo Deus in Adamo reliquerit sufficientem libertatem pro hominum peccato.

Respondeo, Deum ex vi prioris decreti, quo in confuso cœpit eam transfusionem, reliquisse eis sufficientem libertatem in Adamo: qui sicut liberè potuit non peccare, potuit efficere, vt etiam hi non peccarent; ergo simpliciter non fuerunt ad peccatum determinati. quòd autem, supposito iam peccato Adami libero, in quo ipsi etiam saltem in confuso peccauerant, posteà determinatè peccent in Adamo, Adamo & sibi, non Deo id tribuant; & quoad hoc eadem videtur esse difficultas, licet ante peccatum eos transtulisset; nam saltem per scientiam mediam videbat Adamum de facto peccaturum. & de hac re satis. Proprius enim huius difficultatis locus est in materiâ de incarnatione, dum de ordine decretorum circa Christum & homines agitur, & declaratur, quo pacto potuerint multi ex illis decerni post Christum præuisum, & consequenter post Adami peccatum. Hîc debuimus necessariò nonnihil dicere, vt ostenderemus, non fuisse necessarium, vt omnes omnino homines, qui in hoc statu nascuntur, & contrahunt originale, nascituri forent in statu innocentiæ, sed potuisse tunc pauciores plurésve iuxta Dei voluntatem generari. quod pro dicendis sectione sequenti necessariò præmittendum fuit.

SECTIO QVINTA.

Qui & quot in eo statu prædestinarentur.

38 ETSI in hac disputatione de solâ naturali generatione status innocentiæ disputemus, congruenter ad dicta sectione præcedenti de numero hominum, de eorum prædestinatione breuiter quid sit dicendum expediemus. Suarius suprà censet, Adamo non peccante, tot minimùm prædestinandos quot nunc, illosque futuros eosdem qui de facto sunt prædestinati: vtrùm autem futuri essent plures, dicit esse nobis incognitum. Qui docet, Christum non fuisse prædestinatum nisi post præuisum Adami peccatum (vt ego omnino puto certum) posset aliter in hac materiâ discurrere, ac dicere, nunc plures esse prædestinatos quàm tunc forent; quia, vt ait S. Paulus Rom. 5. *Vbi abundauit delictum, superabundauit gratia*; & ampliora per Christum adepti sumus, quàm amiseramus per peccatum; ergo probabile est, Deum multò liberaliorem in hoc statu esse, ob dignitatem & infinita Christi merita, quàm tunc foret: ea autem maior liberalitas non debet esse præcisè in ordine ad dandam aliquibus, v.g. Apostolis & aliis sanctissimis viris, intensiorem gratiam, quàm iidem fortè haberent in eo statu, sed maximè ad conuocandos nunc plures ad gloriam propter merita Christi quàm tunc. quod sine dubio probabilissimum est; nec credo Patrem Suarez non considerasse hanc rationem, quando dixit, nullam penitus esse, vt pauciores

Probabile est, Deum in hoc statu liberaliorem esse quàm fuisset in statu innocentiæ.

39 dicantur prædestinati in statu innocentiæ quàm iam: sine dubio enim hæc magna est ratio congruentiæ saltem ad eam disparitatem; sed quia ipse censet etiam Christum in eo statu futurum, non potuit hanc disparitatem assignare, ideò consequenter ad propria principia meritò dixit nullam esse rationem. Confirmo ex his quæ in materiâ de prædestinatione dixi: ibi enim cum communiori sententiâ docui, multos de facto nasci ob merita Christi propter orationes Sanctorum, intercessionem beatissimæ Virginis, qui nec nascituri essent, nec prædestinandi, si Christus non venisset: atqui, iuxta nostram sententiam, Christus non venit nisi dependenter à peccato Adami; ergo ratio est valdè efficax ad dicendum de aliquibus, eos non prædestinandos, imò nec futuros in statu innocentiæ.

Obiectio.

Contrà tamen obijci potest, quia hinc sequitur, in eo statu non solùm tot reprobos, sed plures futuros quàm iam sint; quia si creandi erant tot & non tot saluandi, ergo plures erant tunc damnandi: id autem videtur absurdum, nam saltem status innocentiæ id minimum videtur effecturus, ne tot essent peccata, idololatriæ, &c. ergo non forent tunc reprobi tot. Respondeo, vel hinc probabile esse non tot futuros homines in eo statu quot iam, sed longè pauciores; & sanè id videtur admodum probabile ex ratione tactâ, quia non est credibile, tunc tot myriades barbararum gentium in gentilismo perituras quot ab ipsis ferè orbis incunabilis in toto orbe pereunt, vno aut altero exiguo angulo, vbi vera tenetur fides, excepto; in quo adhuc valdè multi in mortali pereunt; ergo tunc Deus produxisset ex reprobis paucissimos, pauciores etiam prædestinatos quàm iam.

Responsio. An tunc forent tot homines quot iam.

SECTIO SEXTA.

In quâ complexione & magnitudine homines tunc generati fuissent.

IN statu innocentiæ homines nullum defectum habituros in corpore suppono ex dictis suprà. iam verò quærimus Primò, an essent tunc omnes nasciturі cum summâ in hac complexione æqualitate, vt nullus altero fortior, nullus pulchrior, omnes æquales, &c. Respondeo, non futuros omnino æquales; nam ipsa natura per se petit aliquam varietatem; & intra limites complexionis fortis, perfectæ, pulchræ, datur magis & minùs, neque est cur in eo puncto omnes faciamus æquales; sicut in cælo intra limites felicitatis & beatitudinis etiam in corporibus gloriosis dabitur magis & minùs: sicut enim *stella à stellâ differt in claritate*, iuxta D. Paulum 1. Cor. 15. *sic & resurrectio mortuorum.* Recurrere autem ad specialia miracula, vt summa in eo puncto ponatur æqualitas, probabilitate caret, cùm nulla ratio vel auctoritas nos ad id cogat. 40

Homines in statu innocentiæ non fuissent omnino æquales.

Secundò quærimus, vtrùm nati fuissent omnes in debitâ magnitudine ad discurrendum, ambulandum, &c. Respondeo cum D. Thomâ quæst. 99. art. 1. & communi omnium Scholasticorum sententiâ, tunc filios nasciturоs in infantili corpore, habiturosque suas diuersas ætates prout nunc: & quod ad natiuitatem attinet inde clarè suadetur, quia sine maximo miraculo non possemus dicere in vtero materno futurum infantem tam magnum quàm esset ipsa mater, aut quàm requirit ætas perfecta pro rationis vsu: quod rursus miraculum debuisset in partu

Habuissent quoque suas diuersas ætates.

41 partu augeri; & licet Deus perfecisset naturam tunc, non ideò eam miraculosè inuertisset.

Obiectio ex Augustino. Obijcies Augustinum, qui lib.1. de Peccatorum meritis & remissione cap. 37. ait ipsam infirmitatem infantilis carnis esse aliquid pœnale; & statim subiungit, *nihil vetare quo minus Deus tunc illos produceret in perfecto corpore*; & cap.36. docuerat, ipsas tenebras mentis in pueritiâ esse pœnam peccati originalis; vnde consequenter videtur sentire, si illud peccatum non fuisset, habituros tunc à natiuitate perfectum vsum rationis. D.Thomas conatur explicare Augustinum, sed vix patitur explicationem; vnde Suarius dicit, illum loqui ibi magis disputando quàm asserendo. Et certè, meo iudicio, Augustini ratio etiam probaret, quòd in vtero materno statim ab instanti conceptionis haberent vsum rationis, possent loqui, &c. quod sine dubio est incredibile. Quòd si in illis nouem mensibus, quia natura ita id petit, non fuisset inconueniens eos non posse moueri, loqui, &c.

Responsio. dicemus etiam non fuisse inconueniens, si aliquot annis, quia natura id ita petit, fuisset corpus debile & ineptum ad discurrendum, &c.

Replicatur. Replicabis, Heua fuit creata in perfectâ staturâ & cum integro vsu rationis, ergo & reliqui creandi fuissent.

Responde-tur. Nego consequentiam, quia Heua non fuit formata in vtero materno ac naturali modo, sed à Deo, vnde debuit in perfectâ ætate produci.

42 Secundò, si Heua in infantili ætate fuisset producta, cùm caruisset matre, lacte, &c. non potuisset sustentari. Tertiò, fuisset inutilis ad societatem cum Adamo per multos annos. Quæ omnes rationes cessant in aliis generationibus.

Obiectio. Obijcies Secundò, Tamdiu carere vsu rationis fuisset magna imperfectio.

Responsio. Respondeo, Non fuisset quasi positiua, sed negatiua imperfectio, quia in eâ ætate non ei debebatur amplius; sicut etiam carere in vtero materno non fuisset imperfectio: dicimus enim ignorantiam, quæ est priuatio cognitionis aliquo modo debitæ, esse pœnam peccati, puram autem negationem in statu maximè per se incapaci non esse pœnam peccati: vnde carentia vsus rationis in pueritiâ non est ignorantia, sed nescientia.

Replicatur. Replicabis, Rebellio appetitus est naturalis homini secundùm se; & tamen est pœna peccati. Item, ab eo statu excluditur omnis planè error sensus, cùm tamen sæpissimè illi sit naturalissimus; vt quòd iudicet v.g. in iride esse colores, &c. ergo ex eo quòd ei ætati esset connaturalis ignorantia seu illa nescientia, quomodocumque vocetur, non sequitur illam non esse malam, & auferendam non fuisse per iustitiam originalem.

43 *Solutio.* Respondeo, Cùm totum hoc pendeat ex voluntate Dei, sine dubio potuisse Deum reliquisse rebellionem appetitus, vel capacitatem alicuius erroris, sicut reliquit infantilem ætatem; vel è contrario, potuisse omnes per se immediatè creare in perfectâ ætate, at de facto vnum voluisse, alterum non, congruentia vt id faceret satis est bona, quia aliqua sunt & quæ maiorem dicunt indecentiam, & aliunde faciliùs poterant impediri; & consequenter magis fuit expediens, vt de facto impedirentur: alia verò minoris indecentiæ, quæque videntur magis difficulter & cum maiori miraculo impedienda, & hæc non oportuit auferri. Ex illis est subiectio appetitus; nam rebellio valdè erat contraria eius status perfectioni: est enim ex se occasio grauiorum peccatorum, & magnam afferens indecentiam; facilè autem poterat eam Deus impedire, vt explicui suprà suo loco. In illis verò erroribus minoribus sensus fortè tanta non est necessitas, & propterea non est ita certum impeditos fuisse; quia tamen facilè vitari poterant, & homini adulto solent esse molesti, Deus eos impediuit. At defectus infantiæ annexi non poterant impediri nisi cum maximo miraculo, vel vt omnes immediatè à Deo producerentur, quod esset facere contra propagationem naturalem hominum, vel in vtero materno eos formando cum omnium sensuum perfecto vsu, cum speciebus infusis, &c.

Aduertendum tamen, in eâ infantili ætate nullam aliam futuram fuisse imperfectionem; quidquid enim in eâ ætate appetiissent, habuissent sine vllâ molestiâ, sine dolore, sine lacrymis; quod verò iudicium tardiùs venisset, non esset maius malum quàm si tardiùs fuissent creati: quod non est inconueniens vllum; è quo capite solutionem valdè confirmo. 44

Confirmatur solutio. Non enim probabiliter dici potest, Deum debuisse omnes homines tunc simul creare, & non potuisse nunc vnum, post centum verò aut mille annos alterum; sicut ergo creando hunc post mille annos non fecit quidquam contra exigentiam illius status, ita non fecisset, si hunc creasset post nongentos nonaginta, & dedisset illi decem infantiæ, vt in millesimo integrum vsum rationis haberet. Quòd enim inceperit decem annis antè, & in illis non habuerit iudicium, non est huic homini peius, quia nullas eis annis decem molestias habuit, sed potiùs gratius: habuit enim eas recreationes ætatis infantilis proprias.

Constet ergo, tunc nasciturос fuisse in infantili ætate, lacte nutriendos, paulatim edocendos tam ambulare quàm loqui, &c. ita tamen Deum dispositurum omnia, vt non haberent eas occasiones iræ, fletus, &c. quas iam habent infantes; & ab his molestiis tunc præseruati fuissent propter perfectionem status.

DISPVTATIO QVADRAGESIMATERTIA.

Qualis futurus fuisset quoad cetera status innocentiæ, si durasset.

SECTIO PRIMA.

Quo pacto homines in eo statu alerentur.

1 *In statu innocentiæ homines non equissent vestitu.*

DIFFICVLTAS est de sustentatione, non de vestitu; nam durante eo statu nudi incederent, ideoque vestibus non indigerent. Difficultas autem oritur ex verbis Genesis primo & nono: ibi enim homini & cunctis animantibus solùm conceduntur in escam herbæ & fructus, quæ licentia videtur denotare, non potuisse hominem vesci auibus. Vrgetur id ex secundo loco; nam primùm post diluuium insinuatur permissus esus carnium: tunc enim Deus dixit se tradere animantia hominibus, sicut herbas virentes; ergo anteà ea non tradiderat; ergo non licuit homini ea comedere. E contrario autem sunt multa quæ videntur ostendere licuisse, quæ statim proponam.

In hac materiâ sunt aliquæ quæstiones diuersæ, quas oportet disiungere, ne fiat vlla confusio, & vt faciliùs res tota expediatur.

SVBSECTIO PRIMA.

An homo habuerit titulum dominij in esum carnium.

PRIMÒ autem quæri potest, an fuerit contra iustitiam tunc temporis comedere animalia, eò quòd homo vteretur tunc re alterius, id est Dei, inuito domino. Pater Suarius cap. 6. num. 8. referens se ad lib. 3. cap. 16. ait, ex ipsâ creatione hominis naturaliter illi conuenire ius & potestatem moralem vtendi omni creaturâ licitè, nisi specialiter prohibeatur; quia omnes aliæ creaturæ homine inferiores sunt propter ipsum creatæ, & consequenter sunt sub dominio illius. *Sententia Suarij.*

Reijcitur. Ego tamen in hac materiâ censeo, aliud longè esse, res omnes fuisse creatas propter hominem; aliud, esse sub dominio illius: certum enim est, solem creatum fuisse propter hominem, non tamen ideò certum est, imò fortè falsum, solem esse sub dominio hominis; & eodem modo dico de astris; vnde licet homo haberet potentiam physicam destruendi solem, certè non
2 continuò posset id licitè facere, nisi peccando contra dominium Dei. Ratio autem huius à priori est manifestissima, quia dominium non consistit in indiuisibili, sed habet multos & diuersissimos vsus; non est autem necessarium, vt, si donatur vna res in ordine ad vnum vsum, donetur etiam in ordine ad alium, nisi velimus facere quæstionem de nomine, an illud sit tunc dicendum dominium, nec ne. Vrgeo in ipso fructu scientiæ boni & mali, qui sine dubio est productus propter hominem, vt de omnibus rebus supponit Suarez; & tamen, factâ prohibitione, non potuit de illo Adamus comedere; & (vt dixi suprà) probabilius videtur, illum tunc comedendo peccasse etiam contra iustitiam. Hinc dico præcisè, ex eo quòd Deus creauerit animalia propter hominem, non sequi, vllo modo illa fuisse sub dominio hominis in ordine ad esum, neque intrinsecè includi vnum in altero, vt supponit Suarez.

Dices, Augustinus lib. 1. de Ciuitate cap. 20. asserit, iustissimâ ordinatione creatoris vita & mors animalium irrationalium nostris vsibus subditur, ergo Deus dedit dominium super vitam animalium, dum creauit illa propter hominem. Respondeo, à me non negari, hominibus datum esse à Deo dominium in animalia, sed asseri, illud non concessum formaliter ex eo, quòd omnia sint creata propter hominem, sed ex aliâ voluntate Dei, quæ potuit sine dubio esse, & fortè de facto fuit; ideò dico, eâ deficiente, non futurum tale dominium. Iam autem quæstio potest esse, an in ipsâ primâ creatione Deus talem voluntatem habuerit circa animalia, an verò solùm ea donauerit in ordine ad certos vsus, v. g. in ordine ad recreationem, aspectum, &c. Ex quo puncto potest pendere resolutio illius quæstionis, an fuisset contra iustitiam occidere tunc animalia, eaque comedere. *Obiectio.* *Responsio.* 3

In eo ergo dico mihi videri probabilius, non fuisse tunc vniuersaliter illud dominium concessum; nam ea licentia de nouo posteà facta, quâ herbæ fructusque donati sunt ad comedendum, videtur quodammodò denotare, anteà fuisse limitatum dominium. Secundò idem suadeo, quia sic saluatur communis sententia, quæ dicit, non fuisse vsum carnium licitum in eo statu innocentiæ, ergo non est cur dicamus, datam illi fuisse eam licentiam. *Mens auctoris.* *Probatur Primò.* *Secundò.*

Dices Primò, homo de facto habet talem licentiam, & non constat ei esse concessam posteà, ergo in ipsâ creatione concessa est. Respondeo Primò, consequentiam non esse bonam, quia fortè dum eiecit Deus hominem è paradiso, quia simul abstulit illi fructus tantarum arborum, & subiecit eum hiemis iniurijs, quo tempore fructus nec herbas commodè inuenire poterat, dedit illi licentiam vt comederet animalia. quod satis probabile reddit Abel factus pastor ouium: quid enim aleret greges ouium, nisi vt comederet de illis? Quòd si adhuc cum alijs dicas, non nisi primò post diluuium fuisse licitum vsum carnium, tunc faciliùs soluitur argumentum; quia iam ibi constat, datam esse à Deo licentiam in animalia. Sed hinc retorquebis argumentum, quia hæc solutio non stat cum primâ: si enim post diluuium data est primò licentia vescendi animalibus, ergo non potuit Abel anteà licitè vesci. Respondeo, proptereà à me dictum, fortè priuatim Adamo eam licentiam esse datam, post diluuium autem magis solemniter. *Obiectio.* *Responsio.* *Replicatur.* 4 *Respondetur.*

Dices

Obiectio. Dices Secundò, etiam eo loco Geneſis primo eodem modo tantùm dicitur, datas eſſe herbas oleraque in cibum animantium; & tamen non eſt credibile, animantia carniuora non niſi primò poſt diluuium carnes comediſſe; fuiſſet enim magnum miraculum, tamdiu illorum naturæ violentiam inferre. In his obiectionibus tanguntur alia dubia, quæ dum expedio, quæſtionem explico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vſus carnium abſolutè fuit tunc illicitus.

Illicitus erat in paradiſo carnium vſus.

CONCLVSIO ſit, ſiue ex defectu dominij ſiue aliunde, probabilior eſt ſententia communis, quæ negat in paradiſo fuiſſe licitum vſum carnium: & quidem, ſi defuit dominium, ratio eſt clarior, ex quo capite mihi eſt probabile defuiſſe tale dominium: ſi verò dominium adfuit, adhuc poteſt reddi ratio, cur ille vſus illicitus fuerit; *Ratio prima conclusionis.* quia cùm haberent fructus ſuauiſſimos, & fortè multò guſtui aptiores quàm eſſent animalia, & ſaniſſimos à Deo conceſſos & deſtinatos ſpecialiter ad eum finem, fuiſſet magna indecentia, relictis illis, occidere animantia; quaſi Deus non ei prouidiſſet ſufficienter. *Secunda.* Secundò, quia (vt benè Suarez ait) carnes non poterant perparari ſine aliquâ actione vili occidendi, exenterandi, lauandi, aſſandi, &c. quæ actiones perfectioni illius ſtatus videntur indignæ. Tertiò addunt aliqui, quia cùm non gu-
5 ſtaſſet Adamus animalia, non poterat ſcire, an eſſent ſapida, vt proptereà haberet tentationem vllam. Hæc tamen tertia ratio, ſaltem in Adamo, non videtur poſſe habere locum: cùm enim illi concedat arguens, & quidem meritò, ſcientias per accidens infuſas & notitias plantarum, herbarum, &c. & quidem perfectiores quàm vllus ex noſtris per experientiam habere poteſt, neceſſe eſt, vt Adamus habuerit notitiam saporis perdicis meliorem & intenſiorem quàm qui eam frequentiſſimè comedit; ergo ex hoc capite benè potuit appetere illius eſum. *Tertia. Appetitus quomodo tunc ſubiectus.* Meliùs tamen Tertiò idem ſuadetur; nam appetitus tunc planè erat ſubiectus rationi: & ſicut in delectationem carnis, etiam poſtquam eam fuiſſet expertus, numquam inſurgebat, neque eam appetebat, niſi vt neceſſariam ad propagationem generis humani; ita, licet haberet ſpecies vehementes de ſuauitate perdicis, non appetebat illam pars inferior: de ratione ſuperiori nulla eſt difficultas, quia non titillante carne, ratio tales delectationes facilè compeſcit, maximè cùm noſceret, non eſſe illum eſum ad vitam neceſſarium; ad hoc enim ſufficiebant alij fructus. *Quarta.* Addi etiam poteſt quarta ratio, quia qui aſſueſcere incipiunt fructibus, etiamſi ſint longè inferiores & inſipidiores quàm fuerint illi in paradiſo, libentiùs comedunt illos quàm delicatiſſimas etiam carnes: quòd ſi ſanitati non nocerent, ſed eodem modo nutrirent quo carnes, & haberentur in copiâ, multi ſæpè etiamnum relinquerent quaſcumque carpes, quoad guſtum attinet,
6 pro ficubus, peponibus, & ſimilibus fructibus. Si ergo hi fructus, qui acerbi indicandi ſunt reſpectu eorum quos Deus ſingulariter in paradiſo plantauit, ita poſſunt delectare, quid non credendum eſt de illis? & cur dubitare poſſumus, nec cogitaturos fortè homines de carnibus? *Obiectio.* Dices, ſaltem ex curioſitate ſemel, ad videndum qualis eſſet ſapor. *Reſponſio.* Reſpondeo, vel eam curioſitatem non cecidiſſe in perfectionem illius ſtatus, vel quia leuis erat, non habuiſſe effectum.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de ouis & lacticiniis: vbi, quomodo animalia ſuſtentarentur.

ROGABIS, an etiam futurus fuiſſet in eo ſtatu vſus ouorum, lactis, lacticiniorum, panis & vini. *Ouorum, lactis, lacticiniorũ, panis & vini nullus fuiſſet vſus.* Reſpondeo, probabilius multò non futurum; quia rationes paulò antè factæ, ad probandum carnes non futuras in vſu, eodem modo ſuadent de alijs rebus, maximè de pane; in quo molendo, pinſendo & coquendo maxima reperitur moleſtia: de vino item, quia vſus illius eſſet magis periculoſus, & libentiùs vuas comederent recentes quàm exprimerent ex eis vinum. & frequens valdè eſt, inter homines reperiri abſtemios, maximè vbi optimæ, dulciſſimæ ac ſuauiſſimæ ſunt aquæ; quales in paradiſo fuiſſe certo eſt certius.

Obiectio. Pater Suarez piè putat in eo ſtatu etiam eſſe futurum Sacramentum Euchariſtiæ; vnde infert futurum panem & vinum. *Reſponſio.* Ego id puto ſine fundamento ex piâ tantùm deuotione aſſeri, maximè cùm in meâ ſententiâ Chriſtus tunc non eſſet futurus: quòd ſi tunc eſſet tale Sacramentum, potuiſſet ſub ſpeciebus alicuius fru- 7
ctus inſtitui, fortè ligni vitæ; ergo non ideò cogimur obligare homines in eo ſtatu ad pinſendum panem & vinum exprimendum.

Bruta animalia carniuora carnibus paſta fuiſſent. Quoad bruta animalia carniuora dico, non fuiſſent ſolis herbis ſuſtentata, ſed probabiliùs carnibus ſuſtentanda; ob quam rationem diximus ſuprà, Deum ab initio multa produxiſſe in qualibet ſpecie, vt poſſent multa eſſe pro alijs carniuoris, & ſimul ad propagationem ſpeciei. Hæc eſt ſententia D. Thomæ quæſt. 96. art. 1. ad 2. ita vt contrarium dicat irrationabile Abul. in c. 1. Geneſ. qu. 3. Caiet. & Yſtella ibidem. Et ratio ea eſt, quia non debemus fingere miracula ſine neceſſitate; ergo cùm talia animantia ex ſe carnibus ſolis veſcantur, nec in eo, quòd eis vſa fuerint, ſit aliquod inconueniens, non debet illis negari. *Confirmatio.* Confirmo, quia ſaltem in piſcibus vix videtur poſſibile id negare; nam maiores piſces non poſſunt habere commodum alimentum niſi ex minoribus: ſi autem in piſcibus conceditur, cur non & in alijs animantibus? *Obiectio.* Dices, Etiam tunc animantibus ſolæ herbæ ſunt permiſſæ in cibum ſicut hominibus; ergo, ſicut diximus, hominem non potuiſſe comedere carnes tunc, etiam dicendum, nec animantia. *Reſponſio.* Reſpondeo, animantia eſſe incapacia licentiæ moralis, quia libertate carent; vnde eo ipſo quòd phyſicè quædam ſunt alijs potentiora, ſi miraculosè à Deo non impediantur ſine maiori licentiâ, iam eo ipſo deuorabunt alia. Nos autem ſuprà locuti ſumus de hominibus non quoad poteſtatem phyſicam, ſed quoad poteſtatem faciendi id licitè; quam ſolùm eis negauimus. *Obiectio Secunda.* Dices Secundò, non eſt credibile in arcâ Noë fuiſſe

fuisse asseruatas carnes pro his bestijs; ergo sicut ibi sustentatæ sunt sine illis, potuerunt etiam ante diluuium. Respondeo negando sequelam, quia illud tempus intra arcam fuit breue, & petebat ex se vt pane alijsve modis sustentarentur, Deo etiam, si opus fuit, quodammodò illis immutante phantasiam, quia non erat commoditas habendi eas ibi carnes; sicut est certum, bestias omnes tunc fuisse summè concordes, etiamsi alioquin naturâ sibi inimicissimâ: non enim potest vniuersaliter asseri, ante diluuium lupum & agnum v. g. concorditer vixisse; ergo non licet ex eo casu arcæ arguere ad mille illos sexcentos annos ante diluuium & ad statum innocentiæ, si durasset: qui absque dubio diuturnior fuisset. Dices Tertiò, possunt aliquando animalia consuetudine doceri comedere alios cibos; sic intra eamdem speciem canum v. g. aliqui non comedunt nisi carnes, alij comedunt panem, alij etiam fructus; ergo etiam animalia carniuora potuerunt assuescere ad comedendas herbas quibus sustentarentur. Confirmatur, quia sine dubio non semper lupi habent carnes, ergo tunc fame vrgente recurrunt ad herbas; si autem vrgente necessitate possunt herbis sustentari, ergo, si assueuissent herbis, potuissent posteà semper illis esse contenti: quid autem prohibet dicere, id ita ab initio factum esse? ergo non est necessum vt in eo statu innocentiæ comederint carnes. Respondeo, verum quidem esse potuisse ita id contingere; & propterea non mihi videtur hæc sententia tam improbabilis ac Diuus Thomas, qui alioquin valdè consideratus est in censurandis opinionibus, iudicat: addo tamen, id non nisi difficulter admodum fieri potuisse; nam è contrario videmus aliquot animantia, boues v. g. equos, quæ vix, etiamsi homo conetur, poterit assuefacere vt comedant carnes; ergo non nisi cum magnâ difficultate potuissent carniuora assuescere ad comedendas solas herbas. Neque obest, quòd vnâ vel alterâ vice id faciant, quia nihilominùs alter est ordinarius victus; ergo cùm nulla fuerit ratio cur negarentur illis etiam in statu innocentiæ carnes, debemus naturaliori modo & consuetudini illorum id relinquere.

Solutio.

8

Obiectio Tertia.

Confirmatur à ratione.

Responsio.

9

Rogabis obiter hic, an post peccatum ante diluuium fuerit licitus carnium vsus. Respondeo fuisse. ita Suarez suprà num. 26. Pro quâ sententiâ refert Caietanum & Stellam; quam probare quis posset, quia ex illis verbis Genesis 1. *Ecce dedi vobis omnem herbam,* &c. non colligitur limitatam fuisse licentiam ad solas herbas & fructus; aliunde autem ex naturâ rei homo erat dominus animalium, ergo poterat comedere ex illis. Rationes autem, quibus suprà probauimus non fuisse decentem eum vsum in statu innocentiæ, non probant de statu naturæ lapsæ; vbi iam corpus capax erat laborum & infirmitatum, ob quas poterat indigere cibo magis naturæ simili; quales sunt multæ aues, aliave animantia: erat etiam capax actionum abiectarum, quales in occidendis & præparandis animantibus interuenire necessum est. Hæc ratio quoad primam partem mihi non probatur: dixi enim, probabilissimè ex illis verbis colligi, animalia non fuisse in hunc vsum homini data, ideò crediderim, quod & suprà insinuaui, Adamo post peccatum, quando eiectus est è paradiso, vt in sudore vultus sui comederet panem suum, fuisse à Deo vsum panis, vini carniumque concessum; quia & hieme non erant homines ita commodè habituri fructus, & illi non in sudore conquirerentur, sicut panis, carnes, &c. In quod suprà induxi Abel 10
pascentem gregem non solùm pro lanâ & lacte, sed probabilissimè etiam pro carnibus. Iam verò solùm restat explicare, cur, si ea licentia iam erat anteà data, primò tamen post diluuium videtur concedi. Respondeo, etiamsi fuerit antè licentia, non tamen homines ordinariè carnibus vsos; & verbis illis indicari frequentiorem vsum posteà futurum. Secundò, eamdem licentiam poni ibi magis solemniter promulgatam; sicut iterùm illis ibi datur dominium in animalia; quòd tamen certò constat in perfectiori gradu fuisse concessum in statu innocentiæ. Replicabis vltimò, Ergo potest dici etiam in statu innocentiæ fuisse eam licentiam, licet posteà primò promulgetur, prout dicebat Pater Suarius. Nego consequentiam, quia alia verba, in quibus sola herba & fructus dabantur, videntur exclusisse animalia; propter quæ diximus, probabilius esse, etiam ex defectu dominij non potuisse eos vesci carnibus.

Post peccatum ante diluuium licitus fuit carnium vsus.

Probatur.

Ratio redditur, cur post diluuium primò videatur vsus concedi.

Opponitur.

Reiicitur.

Vtrùm autem venatio in statu innocentiæ, saltem pro recreatione, licita fuisset, dubium; probabilius tamen videtur non fuisse: omnes enim bestiæ & aues erant cicures & vltrò accedebant; talia autem venari nulla est recreatio. Imò inde poterant reddi homini illa auersa; & sic turbaretur perfecta subiectio eorum erga hominem. Pater Suarez cap. 2. num. 2. ait ad intimas animantium naturas perscrutandas futuram vtilem venatoriam artem. Verùm cùm homines haberent animalia apud se quando vellent, quid erat necessum venatione ea capere? Deinde hæc doctrina inde est difficilis, quia suprà dixerat idem Pater Suarez, non fuisse decentem vsum carnium in eo statu, eò quòd requirebat 11
aliqua officia minùs decentia; vt mactare ipsa animantia, vbi & sanguine alijsque sordibus inficiendi necessariò erant homines: at hæc ratio locum habet, si anatomizanda erant ea animalia pro inuestigandis eorum naturis; ergo vel absolutè ea ratio nulla est, vel certè probat, neque vltimum hoc futurum in eo statu licitum, quod mihi probabilius videtur.

Nulla fuisset venatio.

Sententia Suarij. Refellitur Primò.

Secundò.

SECTIO SECVNDA.

Quod genus vitæ politicæ foret in eo statu, & quæ occupationes.

QVÆRIMVS, an in eo statu homines essent conuenturi in aliquod genus vitæ politicæ: eos habituros societatem domesticam vnius v. g. familiæ, mariti, vxoris, filiorum, &c. videtur ex terminis notum: eo enim ipso quòd esset matrimonium, necessariò sequeretur talis vita: id enim & coniunctio mariti cum vxore & filiorum exigit educatio.

Triplex hominum societas. Prima.

Alia societas est, quando multæ sunt domus quasi per accidens coniunctæ sine ordine inter se: vt v. g. si in eremo essent multa monasteria inuicem independentia, quæ sine dubio non faciunt

Secunda.

faciunt inter se vnum quid cum altero; & hanc etiam societatem futuram certum est, quia essent multæ familiæ, & illæ non possent valdè inter se distare; omnes enim intra paradisum habitaturi erant, iuxta probabiliorem opinionem; ergo debuissent habere illam coniunctionem per vicinitatem, quam Aristoteles lib. 1. Politicorum cap. 1. pagum vocat; siue habuissent proprias domos, siue loca aliqua sub dio certis terminis distincta. quod probabilius iudico; nam fabricare domos fuisset res & labo-
12 riosa & abiecta nimis pro eo statu, aëris autem clementia ac summa temperies inutilem reddidisset domorum vsum.

Tertia. Tertia, & magis propria societas est, quando ita simul habitant, vt vnam constituant rempublicam eisdem obligati legibus, eisdem capitibus parentes, &c. hæc autem communitas siue parua sit, siue magna, siue oppidum, siue ciuitas, siue pagus dicatur, est eiusdem rationis, & solùm differt penes magis & minùs; & de hac propriè quærimus, an futura fuisset in statu innocentiæ. Communis sententia docet, omnino futuram. Ita D. Thomas 1. parte, quæst. 96. art. 4. puncto 3. vbi Caietanus idem sentit, Pererius lib. 4. in Genes. disput. de imper. hom. & alij quos refert & sequitur Suarez cap. 7. num. 6. Ratio à priori est, quia coniunctio hominum in vnam ciuitatem non trahit originem à peccato, sed per se est annexa naturæ rationali; ideò & inter Angelos etiam talis constituitur societas, quatenus inter se omnes sunt subordinati. Deinde deberent homines etiam tunc habere aliquam communem regulam fidei, ergo & conuenire in vnam rempublicam & vnum caput. Tertiò, homines non erant nascituri, vt dicemus infrà, cum perfectis scientijs, sed debuissent eas discere; ad hoc autem communes scholæ valdè essent conuenientes. Hæ rationes non omnino conuincunt, ideoque non faciunt certam eam sententiam; nam ad primam de Angelis, non constat aliquando eos habuisse in viâ caput aliud quàm Deum ipsum; neque apparet, quam aliam rempublicam constituerint, etiamsi fortè illos Michaël cohortatus fuerit ad adhærendum Deo. Ad secundam de regulâ fidei, cùm homines in eo statu errare non potuissent non solùm in rebus fidei, sed nec in rebus
13 vllius prorsus momenti, vt D. Thomas, Suarez & alij supponunt, non video quæ alia communis regula esset necessaria, quàm vt quilibet parens suos filios instrueret; tunc enim omnes instruerentur in eadem planè fide, & eodem modo. Ad tertiam de scientijs addiscendis respondetur, ab ipsis parentibus commodissimè potuisse doceri, & quidem tam facilè quàm in scholis publicis.

Hanc tertiam futuram fuisse communis sententia docet. *Ratio eiusdem Prima.* *Secunda.* *Tertia.* *Refutantur rationes.* *Secundæ obiectioni fit satis.*

Oppositio. Dices, debebant habere saltem cærimonias aliquas communes ad cultum Dei ordinatas, *Solutio.* quas publicè exercerent. Respondeo, Esto id ita sit, non sequitur inde vllo modo futuram rempublicam: nam potuissent à Deo illæ cærimoniæ institui, & tempus signari; tunc autem omnes conuenissent ad vsum illarum, licet non essent in vnam rempublicam propriè coniuncti. *Oppositio Secunda.* Dices vlteriùs, Si homines peccassent, ad malefactorum punitionem respublica fuisset neces- *Responsio.* saria. Respondeo, illos qui peccassent à Deo eo ipso eijciendos è paradiso. quod etiam de peccantibus solo actu interno intelligendum est: nam etiam illi non erant mansuri in paradiso, ergo Deus vel per se vel per Angelos debuisset eos eijcere; ergo ex hoc capite non esset necessaria propria respublica; ergo absolutè non apparet tanta necessitas constituendi tunc veram rempublicam.

Ego in hac materiâ Primò dico: Non videtur necessarium omnino vt talis esset respublica, quod ex rationum in contrarium solutione constat; potestque vlteriùs vrgeri, quia non apparet, quid deberet iudex seu caput eius reipublicæ, siue vnum esset, siue Senatus aliquis, tunc efficere, non punire aut castigare reos, quia omnes essent innocentissimi; non dirimere lites, quia nullæ orirentur; non resoluere dubia, 14 quia iudices non necessariò sunt sapientiores alijs; & pro dubijs soluendis nulla esset necessaria respublica; nam facilè erat accedere illum qui putabatur sapientior, eumque interrogare: nec erat necessum eum obligare ad respondendum, quia tunc ex amicitiæ amore & sine vllâ molestiâ cuilibet satisfaceret: non item ad constituendas nouas leges, quia vel non forent ibi necessariæ; vel licet Deus illas per vnum promulgaret, non propterea fieret respublica. Dices, Quia homines etiam tunc futuri erant peccati capaces, poterat esse aliquis qui inuigilaret alijs specialiter, ne caderent. Sed contrà, quia cùm tunc quilibet tam esset suæ salutis cupidus quàm ipsum caput reipublicæ, non videretur posse melius inuigilare caput illud multis quàm quilibet sibi.

Contraria sententia variè probatur. *Obijcitur.* *Soluitur.*

Secundò dico, Licet non videatur absolutè necessaria ea respublica, non tamen propterea est impossibilis in eo statu; & hoc saltem conuincunt rationes suprà factæ; quia esset commoda ad eos fines, licet non omnino necessaria. Adde, eam nihil penitus indecens aut repugnans perfectioni illius status includere, ergo possibilis fuisset connaturalissimè in eo: & verò nihil indecens includere patet, quia, quod maximè alienum ab eo statu videri posset, est subiectio vnius hominis erga alium, vt teneretur eius imperijs parere; at hoc non repugnat illi statui, nam & in primis marito obedire debebat vxor, 15 filij parentibus. Secundò, in Angelis etiam in gloriæ statu id reperitur: nam in primis Michaël videtur esse caput militiæ cælestis, quod denotant ea verba Apocal. 12. *Michaël & Angeli eius:* quòd enim eius Angeli vocentur, denotat fuisse illos quodammodò sub ipsius directione. Secundò, communiter à Theologis (de quo nos in materiâ de Angelis) adstruuntur aliqui Præsides Angeli prouinciarum, quibus Angeli alij pertinentes ad eam prouinciam obediunt; ergo in eâ obedientiâ non est aliquid repugnans statui innocentiæ, quandoquidem ea non est aliena à statu beatitudinis; ergo ex isto capite non potest dici repugnare ei statui respublica; aliunde autem nihil apparet, cur iudicetur minùs decens, ergo. Negari denique non potest, quin ad maiorem animorum coniunctionem talis modus reipublicæ valdè sit conformis; ergo non solùm non est dicendus repugnans, sed potiùs admodum congruens ei statui.

Possibilis, non tamen necessaria fuisset respublica. *Congruentia Prima pro hac sententiâ.* *Secunda.* *Tertia.*

Mens auctoris.

Hinc dico Tertiò, licet non sit omnino certum futuram fuisse tunc talem rempublicam, id tamen videtur longè probabilius; & hoc à fortiori sentit communis sententia, propter rationes suprà factas. neque in hac materiâ aliquid amplius addendum censeo.

Varia hinc dubia. Primum.

Oriuntur autem hinc aliquot dubia. Primum est, an talis respublica habitura esset caput, & an illud futurum esset vnicum, an verò per modum senatus. Quoad primum, eo ipso quòd esset respublica, debet sine dubio habere caput: non enim est connexio & coniunctio membrorum in corpore, si caput absit. Quoad secundum dico pendere illam quæstionem ab aliâ, quæ tractari alibi solet, an melior gubernatio sit per vnum caput quàm per multa. Suppono communiorem sententiam aientem meliorem esse

Non nisi ab vno capite ea respublica gubernata fuisset.

16 per vnum, quod maximè confirmatur in eo casu, in quo ille vnus futurus esset rectissimus & sanctissimus; vnde è contrario præcisè videtur monarchica gubernatio posse oppugnari, quia scilicet facilius est vnum deprauari quàm multos: cessante autem hoc inconueniente, maior est sine dubio conformitas, maior vnio, minor occasio dissensionum per vnum caput quàm per plura; ergo tunc vnicum tantùm foret.

Secundum dubium. Consiliarijs indiguisset.

Secundum dubium, an caput illud habiturum esset consiliarios, alios ministros subordinatos. Respondeo, sine dubio habiturum; vt si alijs intimari aliquid necessum esset, haberet per quos id exequeretur. Dices, tam sapiens esset princeps quàm alij, imò nihil occurrere posset alijs, quod non principi, ergo non indigeret consiliarijs. Respondeo, non omnes futuros tunc æquales in scientiâ; nam felicitas eius status id non requirit. quod à fortiori ex beatitudinis statu persuadetur, in quo nec omnes æquè beati, æquè sapientes, &c. ergo posset consiliarius esse aptior ad aliquid inueniendum de nouo quod ipsi principi non occurreret, à fortiori autem, si essent multa consilia.

Opponitur.

Respondetur.

Tertium dubium.

Tertium, an tunc posset esse dominium in homines tamquam in seruos seu mancipia, vel saltem tamquam in famulos: quia si non repugnat iurisdictio, quæ est quoddam genus dominij, quare ista duo alia repugnabunt? Respondeo, seruitutem omnino repugnare illi statui; nam carere dominio in suas actiones, &

Nulla fuisset seruitus.

17 teneri alteri pro omni libitu in solum bonum imperantis obedire, absque dubio maxima est imperfectio, & libertati ac ingenuitati humanæ summè contraria: quòd si alia mala, v.g. minimus error oculorum, aut auditus non erat permittendus, quomodo talis seruitus?

Limitatur conclusio.

Fateor, si aliquis cecidisset à iustitiâ, fore vt ille posset esse seruus, sicut hoc tempore possunt ex se omnes: posset, inquam, esse seruus & alterius qui in iustitiâ esset, & aliorum etiam, qui è iustitiâ lapsi foris extra paradisum habitarent. Ad secundum dico, licet incomparabiliter honestius sit esse famulum quàm seruum, longè tamen probabilius est, neque tunc id futurum decens illum statum; nam etiam famulari dicit imperfectionem & indecentiam aliquam: cuius ratio est, quia famulus vt talis solùm quasi ordinatur vt inseruiat & laboret hero suo in bonum illius præcisè, licet posteà habeat inde aliquod salarium; id autem est indignum perfectione illius status.

Nullus famulorum vsus.

Respondetur argumento in contrariû.

Hinc respondetur ad obiectiones ex dominio directiuo & iurisdictionis: dico enim, illud nullam prorsus indecentiam in subdito arguere, vt patet in vxore respectu mariti, cuius directiuo subest dominio; in filio respectu parentum; in religiosis respectu Prælatorum, &c. Vnde qui nunc est superior, posteà fit subditus, nec ideò vel minimam maculam indecentiámve contrahit. Ratio est, quia illa subiectio ordinatur propriè in commodum & vtilitatem ipsius subditi; & ex hoc capite differt ab illis alijs duabus, serui & famuli, quæ ordinantur præcipuè in bonum dominorum, ideò non sunt in eodem quasi ordine cum illo.

Quartum dubium, an tunc deberet eligi in principem maximè inter alios senex, aut qui esset parens omnium. Respondeo, difficultatem quoad secundum punctum in solo Adamo locum habere; nam, eo ad cælos assumpto, iam non maneret vnus idemque omnium parens; nam filij Adam fuissent multi, & quilibet haberet lineam posterorum distinctam. Dico tamen breuissimè, ex naturâ rei non sequi, vt omnium parens aut senior eligatur: sæpè enim accipitur filius relicto parente, cui parens etiam tenetur subesse. Addo tamen, in Adamum, propter maiorem quamdam reuerentiam, tamquam primum omnium hominem à Deo immediatè productum, & in scientijs omnes alios longè superantem, probabilissimum est consensurum omnes alios, eoque superstite non electuros alium; quid autem posteà factum fuisset, quémve electuri essent, quis dicet? 18

Maximè senem in principem vel parentem eligendum fuisse ex naturâ rei non sequitur.

Secùs viuente Adamo.

Quintum, an in eo statu esset futura bonorum diuisio. Pater Suarius cap. 17. dicit communem sententiam negare eam diuisionem bonorum & dominiorum: quam resolutionem ipse ita approbando explicat, vt videatur in contradictorium consentire. Placet autem vltima illius resolutio admittens eam diuisionem dominiorum; nam (vt benè ibi ait) si quis collegerat pro se fructus, sine dubio iam in illos habebat ius, vt alter eo inuito non illos acciperet. Dein in domibus, si domicilium aliquod quale quale pro se, vxore liberisque haberet, non posset alter illum extrudere. Præterea etiam terra tunc saltem pro recreatione vel etiam pro fructibus excolenda erat, licet sine labore; ergo non poterat alter accipere, quam vnus iam possidebat; vnde probabile est, eam mansuram posteà pro filijs. Verum quidem est, quia facile aliam æquè bonam & fertilem possent habere, non multum forent soliciti de eâ in indiuiduo retinendâ. 19

Futuram fuisse bonorum diuisionem probabile est.

Vltimum dubium, quibus se actionibus essent occupaturi. Respondeo, illos vacaturos addiscendis scientijs, contemplationi diuinæ & rerum naturalium, cultui item alicui externo paradisi, colloquijs etiam inter se tam de rebus præteritis quàm de præsentibus, de Deo, de creaturarum naturis, &c. Dubium autem est, an ex artibus aliquas exercerent, quæ sunt liberaliores, v. g. picturam; nam de inferioribus mechanicis non est dubium exercendas non fore. Respondeo, haud improbabile esse de picturâ; sed quia fortè nec telam nec asseres haberent,

Quibus in rebus se occupassent exponitur.

vbi

vbi pingerent, non omnino est certum. Vno verbo dico, multa nobis sunt valdè molesta propter extrinsecas caussas, illis futura facilia, ac se in illis occupaturos cum recreatione: nam si culturi erant terram, ergo ligones, palas, falces habituri erant. Rogo ergo, vnde acceperunt ferrum, fuerúntne fabri ferrarij, fossores terræ, &c. multa sanè ipsi per recreationem facerent, ex his etiam inferioribus opificijs quæ nos reputamus iam absurda: cultros enim ad comedendos maiores fructus & mundandos à corticibus habere certè debebant. Sed de his, quia omnino sunt nobis incerta, satis.

SECTIO TERTIA.

An infantes in eo statu nascerentur perfecti in iustitiâ, gratiâ & scientiâ.

20 *Infantes fuisse nascituros in gratiâ iustificante certum est.* De naturali animorum perfectione nihil dicimus, quia hæc independens est à statibus innocentiæ aut peccati. Primò ergo dicendum, certum omnino esse in eo statu infantes nasciturос in gratiâ iustificante. Hic est communis consensus Catholicorum, constatque ex Concilijs, Arausicano II. c. 19. & Tridentino sess. 5 cap. 2. & ex locis Scripturæ apud Suarez cap. 8. in quibus per peccatum Adami mors dicitur intrasse in mundum, ergo eo non peccante fuisset vita; quod tam de morte animæ quàm corporis intelligendum est; ergo infantes non fuissent nati mortui, nec cum priuatione gratiæ, ergo in gratiâ: vnde Concilia eadem dicunt nos perdidisse in Adamo stolam iustitiæ & gratiæ, quam habituri alioquin eramus. Alia etiam loca sanctorum Patrum affert Suarez suprà. *Congruentia.* Ratio congruentiæ in hac materiâ esse potest, quia sicut constituit Deus Adamum caput hominum, vt si ipse peccaret, posteri contraherent originale; ita connaturale fuit, vt etiam constitueret illum caput in ordine ad hoc, vt si non peccaret, posteri quasi contraherent iustitiam, quam Deus illi dederat. Quod de gratiâ dicitur, intelligendum etiam de habitibus supernaturalibus eam comitantibus.

Nati quoque fuissent cum naturæ integritate. Secundò dicendum est, in eo statu etiam nasciturос paruulos cum naturæ integritate, ac consequenter cum eâ iustitiâ originali, quæ vel condistinguitur à gratiâ, vel conflatur ex gratiâ & subiectione appetitus, immortalitate, &c. Hanc etiam benè probat Suarez à num. 7. & videtur etiam ex præcedenti inferri, quia non in solâ gratiâ habituali, sed in naturæ integritate constituit Adamum caput generis humani; ergo in omnes transferenda erat ea integritas, si peccatum non obstitisset. Aduerto tamen, à

21 *Probatur à nonnullis auctoritate Scripturæ, sed malè.* nonnullis afferri pro hac opinione locum illum Eccle. 7. *Fecit Deus hominem rectum, & ipse se infinitis miscuit quæstionibus.* è quo inferunt, Ergo, si non peccasset homo, omnes nati fuissent cum rectitudine naturali. Ego tamen arbitror ex hoc testimonio nihil posse de filijs in ipso conceptionis instanti probari; nam verba videntur de solo Adamo intelligenda; nam etiam dicitur, Et vestiuit illum sapientiâ. Atqui, vt admittunt qui hoc loco vtuntur, non erant infantes cum sapientiâ concipiendi, ergo neque inde infertur, eos cum gratiâ concipiendos.

Melius probatur. Ideò crediderim, difficulter eam sententiam posse ex Scripturâ suaderi quoad subiectionem appetitus; de immortalitate clariora sunt testimonia: nam si *per peccatum*, vt ad Rom. 5. Paulus ait, *intrauit mors*, quis dubitet, peccato non existente, eam non futuram, & consequenter homines generandos immortales? Ex Concilijs & Patribus clariùs ea veritas suadetur, & quidem ex Tridentino suprà relato; quod non solùm gratiam, sed totam originalem iustitiam amissam esse per peccatum docet: vbi clarè insinuat, infantes in eâ nasciturос fore, si peccatum non fuisset. Vide Suarium suprà.

Obijcitur. Solet contra hæc obijci Hugo de Sancto Victore, cuius testimonium fusè tractat Suarius *Exploditur.* à num. 12. dico tamen, illius auctoritatem non esse tantam, vt possit debilitare communem & certam sententiam.

Scientias naturales non fuisse tunc infantibus infundendas, probabilius est. Tertiò dicendum cum D. Thomâ, Ægidio & Suario suprà, probabilius esse scientias naturales non fore tunc infantibus in instanti conceptionis infundendas. *Probatur.* Ratio est, quia nec sufficiens ratio afferri potest pro tali infusione, cùm (vt diximus suprà) infantes habituri essent infantilia corpora & defectum ordinarium sensuum, ergo non erat necessarium eis infundere illas scientias pro eo tempore: neque item vt posteà, quando peruenirent ad annos discretionis, statim eis vterentur, quia licet illis id sine dubio valdè commodum esset, non possumus tamen sine solido fundamento concedere tale miraculum, de quo neque ex Scripturâ neque ex Patribus quidquam infertur. 22

Oppositio. Dices Primò, Adamus eas habuit à principio, ergo & alij easdem habituri erant. *Solutio Prima.* Nego consequentiam: etenim Adamus est productus in ætate adultâ, in quâ iam erat earum capax: *Secunda.* deinde, cùm esset primus homo, non habebat à quo eas addisceret, ceteri verò in infantili corpore creandi erant, & à parentibus, iunctâ facilitate ingenij, citissimè poterant omnes addiscere; non ergo fuit ita opportunum eas illis dare: imò, vt haberent aliquam honestam occupationem, in quâ pueritiam & adolescentiam insumerent, expediens valdè fuisset eas ab initio non dare, vt eas paulatim addiscerent.

Opponitur Secundò. Dices Secundò, Paulò antè ex Tridentino docuimus, nomine iustitiæ originalis, in quâ infantes concipiendi erant, includi ea omnia quæ suprà ad eam iustitiam componendam diximus pertinere: inter quæ haud exiguum locum habere videntur eiusmodi scientiæ; ergo sicut intulimus, integritatem naturæ ex mente Concilij fuisse infantibus in instanti conceptionis concedendam, quia quidquid pertinebat ad iustitiam erat illis donandum ab instanti conceptionis, ita ex eodem Tridentino dicere debemus, eas scientias eisdem infundendas. 23 *Respondetur Primò.* Respondeo Primò, scientias illas non fuisse per peccatum ablatas Adamo, vnde è contrario hinc argumentor: Tridentinum nihil dicit de his quæ per peccatum non sunt amissa, ergo nihil de illis scientijs; & hinc apparet differentia inter integritatem naturæ & eas scientias; nam de integritate quoad subiectionem appetitus & immortalitatem expresse agit Tridentinum, de scientijs autem nihil dicit. *Secundò.* Secundò addo, illas non pertinuisse propriè ad rectitudinem

Tertiò.

dinem seu iustitiam originalem; hæc enim per se respicit voluntatem. Tertiò, nec ex ipsâ iustitiâ originali omnes partes fuisse infusas infantibus ab instanti conceptionis, sed paulatim aliquæ acquisitæ, vt habitus naturales boni. de quo infrà. quid ergo mirum, si non fuerunt infusæ prædictæ scientiæ? Occasione huius difficultatis quæritur, an omnes essent eas scientias adepturi posteà. Suarius ex Pererio nostro tangit à num. 21. decem specialia adiumenta, quæ habituri essent homines in eo statu ad facillimè adipiscendas scientias; ea autem sunt, impassibilitas corporis: cùm enim non doleret caput ex studijs, non defatigaretur corpus, non superuenirent aliunde morbi, qui studia impedirent, valdè inde iuuarentur. Summa corporis moderatio: non enim turbaretur varijs desiderijs & cogitationibus. In somno & cibo breuissimum tempus insumeretur; ex parte obiectorum scibilium haberent commoditatem, cùm omnia animalia illis parerent ad nutum: herba-
24 rum & fructuum magna esset experientia. Item nobilissimorum præceptorum commoditas: nam primus parens Adamus sicut sapientiam sine fictione didicit, ita sine inuidiâ communicaturus erat, iuxta Sapient. verba cap. 7. & quantum est ex se, tam doctum ferè redderet filium quàm ipse fuerat. Denique, ingenij, memoriæ & iudicij maxima felicitas: ingenium enim consistit magnâ ex parte in dispositionibus corporalibus, quæ tunc futuræ erant nobilissimæ & aptissimæ ad hunc effectum: quod idem de memoriâ & iudicio dicendum est.

Opinio Suarij & Pererij de dotibus eorum ad scientias acquirendas.

Angelicis colloquijs illos fuisse beandos probabiliter asseritur.

Addo ego, si verum est quod sancti Patres sæpè docent de Adamo, eum in vitâ eâ assueuisse colloquijs angelicis, sine dubio eodem modo ceteros in eadem iustitiâ permanentes eisdem colloquijs Dominus dignatus fuisset; tunc autem manifestè apparet, quomodo ab Angelis facillimè scire potuissent quæcumque optabant: quòd si fortè aliquando non poterant percipere, non propterea tristabantur; sicut de facto in cælo, minus Beati non sunt tristes ex eo, quòd non tam multa sciant quàm beatiores, nec ea appetunt scire, nisi quando ordinatissimè possunt: tunc autem illis non deest Deus, sicut nec defuisset in statu innocentiæ hominibus per media iam assignata.

Probabilius est, habitus virtutum ijs non infundendos.

Quartò dicendum, probabilius esse habitus ipsos virtutum moralium non infundendos per accidens sicut Adamo, sed posteà proprijs actibus acquirendos; talis enim infusio est miraculosa: neque est fundamentum in Patribus aut Scripturâ ad eam concedendam, ergo.

Obiectio.

Dices, Ergo pueri nati fuissent cum rebellione appetitus, quia hæc maximè corrigebatur per eiusmodi habitus, vt suprà ostendimus; hoc autem est contra dicta suprà; diximus enim eos concipiendos cum integritate originali: quòd si de integritate negetur, etiam de gratiâ ipsâ ne-
25 gari potest, quia ex Concilijs non videtur magis de vnâ quàm de aliâ quidquam colligi.

Responsio.

Respondeo negando sequelam: nam licet in adultis rebellio appetitus tollatur per tales habitus, in infantibus tamen magnâ ex parte per ipsam ætatem tollitur: & quidem quoad motus carnis, manifestâ experientiâ constat eos tunc non esse; quoad motus verò iræ, etiamsi esse soleant in eâ ætate, aliunde tamen à Deo sufficienter erat huic rei prouisum; quia nec minimam habituri erant molestiam aut dolorem: quid ergo mirum, si numquam irascerentur, numquam flerent, &c. haberent etiam perfectissimam dispositionem corporis, vt posteà suo tempore facilè eos motus comprimerent.

Replicatur.

Replicabis tamen, Ergo illis ad vsum rationis accedentibus esset rebellio carnis. Probo consequentiam, quia dixi in adultis tolli eam rebellionem per habitus; atqui infantes cùm venirent ad vsum rationis, non haberent tales habitus, quia necdum elicuerant actus liberos, per quos tales habitus acquirere potuissent, ergo habuissent rebellionem rationis: hoc autem est absurdissimum, ergo.

Soluitur Primò.

Respondeo iuxta dicta suprà, motus illos maximâ ex parte impediri per complexionem bonam, quæ sine dubio esset in illis; & ex hac parte in illis etiam esset subiectio, licet habitus non haberent.

Secundò.

Secundò, dixi per specialem prouidentiam illos motus frenandos; hæc autem prouidentia etiam haberet locum in paruulis.

Tertiò.

Tertiò, in infantiâ sanctissimè educati, edocti etiam ante rationis vsum actus bonos elicere, iam ex illis acquisiuissent habitus ali-
quos, licet remissos, inclinantes ad bonum; & 26
ipsi intra breue tempus nouis alijs actibus acquisiuissent intensiores habitus, quibus posteà cum speciali etiam Dei assistentiâ eos motus impedire possent.

Colligitur, iustitiam originalem in suo perfecto statu non futuram in instanti conceptionis in pueris.

Hinc colligo vltimò, iustitiam originalem in suo integro & perfecto statu, prout includit, iuxta dicta suprà, hos habitus tam ex parte voluntatis quàm intellectus, non futuram in pueris statim ab instanti conceptionis, sed acquirendam paulatim successu temporis; licet quoad carentiam motuum inordinatorum, quæ in indiuisibili consistit, esset iam ab ipso puncto conceptionis, vt explicatum est.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Adamo non peccante ceteri possent peccare.

In superioribus sæpè diximus, omnino futuros posteros Adami capaces peccati; at hoc ipsum fusiùs deducere oportet propter Scotum, qui in 2. distinct. 20. motus auctoritate Anselmi lib. 1. Cur Deus homo cap. 18 & Gregorij lib. 4. Moralium cap. 56. asseruit, si Adamus non peccasset, sed restitisset primæ illi tentationi, statim eum confirmandum in gratiâ; & eodem modo posteros ipsius, si cùm primum adepti fuissent vsum rationis, restitissent primæ tentationi, etiam conseruandos in gratiâ. Denique putat solos prædestinatos tunc exituros futurosque eosdem numero qui iam sunt. Quam sententiam quoad hoc vltimum suprà reiecimus; quoad primum autem, adhuc cum maiori limitatione defendit Scotus illam quàm duo Patres citati, qui, independenter ab eâ tentationis victoriâ cuilibet propriâ, insinuare vi-
dentur, omnes Adami posteros in gratiâ con- 27
firmandos, licet, quâ parte posteà addit Scotus solos electos nascituros, absolutè cum Gregorio conueniat.

Opinio Scoti.

Nec Adamus, nec

Dico Primò: Neque Adamus, victâ eâ primâ tenta-

posteri, victâ primâ tentatione, fuissent confirmati in gratiâ. tentatione, neque posteri eius, etiam post primam victoriam, essent confirmandi in gratiâ. Ita communiter sentiunt Scholastici; estque manifesta sententia Augustini lib. 4. de Ciuitate Dei cap. 10. Vide Suarium cap. 9. num. 3.

Ratio Diui Thomæ. Ratio Diui Thomæ est, quia Adami posteri essent viatores, ergo possent peccare. Patet consequentia, quia viator ab intrinseco est mutabilis, ergo & peccator. *Non conuincit.* Verùm hæc ratio sic præcisè sumpta non concludit: nam licet, quantum ex parte suâ, essent peccabiles, poterat tamen Deus negare concursum ad peccandum, eo modo quo Apostoli manserunt viatores, & tamen in gratiâ confirmati. Nec sufficit, si dicatur ea confirmatio in gratiâ esse speciale priuilegium ex Dei voluntate pendens: sine dubio enim dicet Scotus, etiam tunc ex singulari Dei beneficio eam confirmationem prouenturam.

Reiicitur Scotus. Vrgeo tamen contra solutionem, & confirmo argumentum pro nobis factum: nam cùm natura hominis sit per se libera, non debemus dicere illam esse necessitatam ad non peccandum, nisi ratio aut auctoritas nos ad id cogat. Atqui nulla ratio est, quæ probet, eos tunc superatâ eâ tentatione priuandos libertate: nec item auctoritas; nam Gregorius summùm stat contra secundam eam conclusionem ponendam; quòd enim dicat, tunc omnes futuros electos, non probat illos non habituros lebertatem ad peccandum.
28 Anselmi autem auctoritas sola non sufficit, maximè stante in contrarium Augustino, D. Thomâ ceterisque ferè Scholasticis.

Multos tunc fuisse peccaturos probabilius est, quinimò & damnandos. Secundò dico, incertum valdè esse, an soli electi tunc essent nasciturі; & probabilius videtur multos tunc peccaturos, imò & aliquos damnandos. Hæc est eorumdem, quorum præcedens, & quodammodò ex eâ sequitur: nam si (vt dictum est) non erant confirmati in gratiâ, ergo poterant peccare; ergo probabilius est, multos de facto peccaturos. *Probatur.* Suadetur autem id ferè euidenter, si in materiâ libertatis potest argumentum ab vno ad alterum habere euidentiam: nam Adamus ipse habuit tantam gratiam, & verò intensiorem, habitus item naturales virtutum, subiectionẽ appetitus, cognitionem Dei, & cetera quę habituri erant posteri: idem suo modo dico de Heuâ, & tamen statim primæ tentationi ambo succubuêre; quomodo ergo poterimus dicere, nullum planè ex Adami posteris in innumeris quas habituri erant occasionibus, nullum, inquam, simile quid facturum? nam licet ad inferendum, omnes eo modo casuros, non benè discurratur ex vno ad omnes. At, nisi aliud obstet, id quod statim à primo homine factum est in primâ occasione, rectè colligitur, ab aliquo saltem inter innumeros alios in simili occasione ponendos factum iri, nisi Deus contrarium reuelasset. Ex eo autem peccato etiam sequitur, licet non tam certò, aliquos fore damnandos: sicut enim liberè peccassent, ita potuissent in eo perseuerare, & quidem faciliùs quàm cadere, quia minora iam haberent retractiua à peccato quàm anteà, & consequenter tandem damnari:
29 imò potuisset Deus meritò post primum peccatum eos statim ad inferos detrudere, nullâ eis datâ vlteriori morâ.

SECTIO QVINTA.

Soluuntur aliqua dubia ex præcedentibus orta.

PRIMVM sit, à nobis suprà dictum est, iustitiam originalem non solùm quoad gratiam, sed etiam quoad subiectionem appetitus & impassibilitatem, per quodlibet peccatum etiam occultum amittendam, hinc autem fit, statim ceteros sciturоs illum peccasse; hoc autem est valdè durum, ergo dicendum est, nullum in eo statu futurum peccatum. *Primum dubium, an omnes statim scirent alterum peccasse.* Confirmatur: Si peccassent, erant statim è paradiso eiiciendi; ergo si mater habens infantem duorum vel trium v. g. dierum peccasset, debuisset deserere infantem & maritum, solaque eiici ex paradiso. quæ sine dubio absurda sunt. *Secundum.*

Sententia Suary. Pater Suarez cap. 10. num. 4. ait, incertum nobis esse, quomodo Deus subuenturus esset his difficultatibus, quæ adhuc integræ manent, etiamsi tota vna familia peccasset, & extra paradisum eiecta esset, quomodo illa foris debuisset se alere; cumque filij etiam à parentibus peccatoribus & extra paradisum nati haberent iustitiam originalem, vel essent reducendi ad paradisum, vel priuandi commoditatibus sibi debitis, & educandi inter parentes peccatores, à quibus certè facilè poterant malè instrui, cessarentque rationes, quibus suprà ostendimus, eos, qui in iustitiâ originali erant nasciturі, à parentibus educandos sanctissimè, & instruendos omni perfectâ disciplinâ. Quòd si propterea 30 dicatur eos non eiiciendos è paradiso, in quod propendet Suarius, ergo totus reliquus orbis erat mansurus incultus; quod est contra ipsum Suarez, qui lib. 1. hinc explicuit, cur non otiosè fuisset tota orbis machina creata, quia scilicet qui peccassent in eo statu, erant eiiciendi extra paradisum, reliquas terræ plagas exculturi. Fateor difficilia hæc, & quæ vix combinari perfectè possunt; non tamen propterea (vt benè obseruauit Suarez) dandæ manus, & dicendum, non futurum in eo statu vllum peccatum. Nam eædem planè difficultates sunt, si Heuâ peccante Adamus non peccasset, quod sine dubio potuit contingere: neque enim debemus Deo ita manus ligare, vt non potuisset permittere vnum labi in peccatum, nisi & alter fuisset lapsurus; quomodo ergo in eo casu fuissent separandi Adam & Heua, & quid de filiis eorum, &c.

Respondetur difficultati, & approbatur opinio Suarij. Primò. Ego his difficultatibus Primò Respondeo iuxta doctrinam à nobis suprà traditam, probabile esse etiam illos, qui in iustitiâ originali permanerent, habitaturos extra paradisum, ita vt in illum regredi quando vellent liceret; vnde dico ex hac parte non futuram reliquam omnino partem orbis vacuam, etiamsi aliquæ fortè remotiores incultæ manerent; quod non reputo inconueniens: multi etenim iudicant etiamnum aliquas mundi plagas esse inhabitatas.

Secundò. Secundò dico, à me suprà traditum vt probabilissimum, si per scientiam mediam Deus cognouisset Adamum non peccaturum, non creaturum tunc magnum orbem, quia non fuissent tot homines, & ex eis pauci extra paradisum; aut fortè etiam in eo casu paradisum futurum multò maiorem quàm de facto fuerit. Vnde si con- 31
cedamus,

cedamus, homines peccantes non fore eiiciendos è paradiso, non incidimus in inconueniens de separatione matris à filio, deque solitudine in reliquis orbis partibus, quia & reliquum spatium parium fuisset, & illud etiam innocentes circumcirca excoluissent. Probabiliter etiam dicitur amittendam quidem iustitiam originalem per peccatum quodlibet, non tamen extra paradisum relegandos, aut separandos inuicem coniuges, filios à parentibus, &c. Neque est inconueniens vllum, vt possent in paradiso post peccatum manere, si dum actu peccarunt; fuerunt ibi: & quoad hoc punctum non est eadem ratio de Adamo, qui statim post peccatum eiectus est, ac de ceteris hominibus: nam in Adamo simpliciter petiit status innocentiæ, & consequenter simpliciter inhabitabilis redditus est paradisus; at per aliorum peccatum non periisset status innocentiæ, & habitabilis mansisset paradisus; ac propterea expediens fuit, vt etiam tunc permitteretur ibi aliquid de zizaniis, ne forte dum eradicarentur, simul etiam triticum eradicaretur, quia alter coniux & filius innocens, qui erant frumentum Dei, debuissent etiam exire propter matrimonij coniunctionem & filiorum procreationem; non enim per peccatum illud matrimonium fuisset dissolutum. quòd si etiam ante peccatum fuissent iam extra paradisum, quia, vt dixi, potuissent innocentes etiam foris habitare, nullum esset inconueniens de separatione. Vbi obiter queri potest, an tunc licuisset illi homini peccatori intrare paradisum. Respondeo, licuisset, quia cùm semel concedamus potuisse ibi habitare etiam peccatores, non est inconueniens, ob quod negemus illũ foris peccantem potuisse deinde intrare quando voluisset.

Homines amissâ iustitiâ originali non fuissent è paradiso relegati, nec separati coniuges. Non eadem est ratio cum Adamo.

32 *Peccator potuisset ad libitum intrare paradisum.*

Obiectio. Dices, Ille homo esset capax pœnarum; eas autem in paradiso non posset pati, ergo non esset expediens, vt posset in illo manere. *Responsio.* Respondeo, Deum facilè potuisse disponere, vt ille & ab intrinseco & à caussis aliis dolores aliquos pateretur etiam intra paradisum.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, illum statim puderet se esse nudum, ergo non deberet inter alios nudos manere. *Respondetur.* Respondeo, fortasse in fauorem aliorum innocentium, Deum in eo impediturum talem pudorem, licet motus internos in se sentiret.

Nunc restat respondere ad duo illa inconuenientia. Primum, quòd ex passibilitate statim notaretur peccatum illius. Secundum, quòd parentes peccatores haud ita benè educarent suos filios. *Difficultatibus in contrarium satisfit Primò.* Ad primum Respondeo, nullum fore inconueniens, quòd illud peccatum sciretur: sibi enim quilibet imputare debuisset eam infamiam, quam potuisset facilè vitasse non peccando; & fortasse illa fuisset tunc ei imputata in satisfactionem, si doleret de peccatis. *Secundò.* Secundò respondeo, non necessariò & tam facilè eam notandam; nam rebellio appetitus ab ipso peccatore notabatur, ceteri non aduertebant: eodem modo passibilitas non ita poterat à ceteris notari, nisi forte quia senesceret paulatim. Sed & huic occurri potest, si dicamus, Deum non tamdiu eum relicturum in mundo, nisi egisset pœnitentiam. de quo statim fusiùs.

33 *Quid pareret erga pue-* Ad secundum dico, si vel alter parens esset innocens, ab eo diligenter instruendum puerum: quòd si ambo peccassent, adhuc non inde necessariò sequitur, eos malè instructuros suos filios; non enim omnis qui peccat, eò ipso vult alios peccare, sed sæpè cupit alios esse bonos. *rum filium vnius parentis peccatoris.* Si denique casus talis daretur (qui forte à Deo non esset tunc permittendus) vt & ambo parentes essent peccatores, & optarent etiam prolem in peccatum inducere, Deum tunc speciali suâ prouidentiâ per Angelos, qui hominibus innocentibus essent valdè familiares, vel per alios homines iustos suauiter rem dispositurum, vt cùm accederent prædicti filij ad annos discretionis, à parentibus separarentur, aliisque traderentur educandi.

Sed iam hinc insurgit secundum, quid scilicet esset faciendum de his qui peccarent, an possent conuerti; an si conuerterentur, reciperent iterùm totam iustitiam originalem.

Dico Primò cum Suario num. 7. probabilius esse homines tunc habituros locum pœnitentiæ. *Homines habituros tunc locum pœnitentiæ probabilius est.* *Ratio.* Ratio est, quia non est probabile, immediatè post peccatum eos occidendos, ergo manerent adhuc viatores; ergo possent dolere de suis peccatis, & agere pœnitentiam. Hæc ratio probat quidem de dolore seu pœnitentiâ naturali, at de supernaturali & vtili non probat, quia hæc est donum Dei; & potuit iustissimè negari post quodlibet peccatum, vt suprà diximus, Angelis peccantibus negatam fuisse. Fateor ita esse, vnde non possumus eam conclusionem ex naturâ rei probare, ideò eam probabiliorem dixi: non enim persuademus nobis, Deum tunc cum eis homi- 34 nibus vsurum toto iustitiæ rigore, sed misericorditer daturum locum pœnitentiæ. De Angelis alia est ratio, quia ibi constat nobis ex aliis principiis moram illorum breuissimam fuisse, & nullum ex tot millibus egisse de facto pœnitentiam; vnde satis efficaciter infertur, non habuisse potentiam, additâ etiam difficultate ex maiori eorum in proposito obstinatione. Quæ rationes cessant in homine, cuius vita diuturnior erat, & voluntas faciliùs emendabilis, & natura fragilior. Denique, quia non constat ex vllo loco Scripturæ aut Patrum, Deum decreuisse tunc temporis nullum dare homini auxilium ad resurgendum à peccato. *Confirmatur.* Confirmatur vlteriùs eadem doctrina; nam non essent futuri ceteri peioris conditionis quàm Adamus: nec enim peccatum aliorum fuisset ita graue, cùm Adamus vt caput toti generi humano nocuerit, alij verò sibi præcisè; ergo ex hoc capite essent Adamo digniores veniâ; ergo sicut Adamus obtinuit auxilia ad pœnitentiam agendam, credere etiam possumus, & alios eadem obtenturos.

Secundò dico, eos tunc ad gratiam obtinendam indiguisse actu amoris Dei super omnia aut contritione supernaturali; quam si habuissent, & talem, vt etiam pro pœnâ temporali perfectè satisfecissent, credendum est, recuperaturos non solùm gratiam, sed & immortalitatem ac subiectionem appetitus, &c. *Ad gratiam obtinendam indiguissent actu amoris super omnia, & contritione supernaturali.*

Obiicitur. Obiicies, Adamus solùm recuperauit gratiam, ergo etiam ceteri solam eam recuperarent. *Respondetur.* Nego consequentiam: nam Adamus amisit penitus pro omnibus eum statum; & non debuit per pœnitentiam illius particularem ea iustitia omnibus restitui, licet potuisset Deus, si voluisset, eam restituere, quia verò constat nobis non 35 voluisse

voluisse id asserimus. At in nostro casu status ille non periisset simpliciter, quia saltem in aliis mansisset, vnde fuisset conueniens, vt qui tunc ageret perfectam pœnitentiam, rediret cum ceteris ad eumdem statum.

Satisfit difficultati.

Rogabis, Quid si non egisset perfectam pœnitentiam, etiam pro pœna temporali. Respondet benè Suarez, illum in integrum non recuperaturum iustitiam; quod ego solùm quoad passibilitatem aliquorum dolorum, per quos satisfaceret, verum censeo; nam immortalitatem corpori crediderim restituendam, ne possent ceteri suspicari illum esse damnatum; similiter quoad rebellionem appetitus omnino dixerim eam fore iterùm eis concedendam. Vtrùm autem esset in eo statu pro peccantibus aliquod instituendum Sacramentum, dubium est; an verò illi acturi essent pœnitentiam ex meritis Christi. Puto omnino non acturos; dixi enim sæpè, Christum non venturum Adamo non peccante.

SECTIO SEXTA.

An in statu innocentiæ futura esset maior intensio gratiæ quàm iam.

Quanta foret in eo statu gratia.

MVLTA sub hoc titulo dubia occurrunt breuiter expedienda. Primum, an in primâ sanctificatione, quam infantes tunc haberent in vtero materno, plus gratiæ essent accepturi, quàm iam accipiant infantes per baptismum. Non agimus de primâ sanctificatione
36 Adami & Heuæ, quia hæc fuit extraordinária & valdè intensa: erant enim illi capita totius generis humani, & immediatè à Deo producebantur, vnde debuit eis copiosior gratia infundi, quàm quæ tunc infantibus in vtero materno danda foret, & nunc per baptismum de facto detur: agimus ergo de ceteris hominibus. Respondeo, rem esse incertam; in meâ tamen sententiâ negante Christum tunc venturum verosimiliùs videri, maiorem nunc propter merita & passionem Christi infundi quàm tunc: imò addit Suarez, etiamsi tunc foret Christus venturus, quia tamen non in carne mortali aut passibili, non dandam fuisse per Christum tantam gratiam quantam iam per passionem; mors enim Christi Domini incomparabiliter auget gratiam. Quidquid verò de hoc sit, in nostrâ sententiâ res videtur probabilior. Confirmatur ex illo Pauli Rom. 5. *Vbi abundauit delictum, superabundauit gratia*; ergo abundantior gratia datur nunc in baptismo quàm tunc in instanti conceptionis.

Plus dari nunc in baptismo gratiæ quàm tunc in instanti conceptionis, probabile est.

Ostenditur ex D. Paulo.

Opponitur.

Dices, Ille status esset perfectior quàm iste, ergo plus gratiæ deberet in eo conferri quàm iam.

Diluitur.

Respondeo negando consequentiam, quia licet ille status esset in se melior, nos tamen ratione Christi Domini mediatoris sumus quodammodò feliciores, iuxta illud sancti Leonis: *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Omitto comparationem, quam hîc faciunt nonnulli, baptismi cum circumcisione, & infantium ante Christum natum conceptorum cum aliis post Christum: Sicut enim,
37 inquiunt, nunc datur propter merita Christi iam exhibita plus gratiæ per baptismum quàm fuerit olim per circumcisionem, ita in eo statu plus fuisset datum post Christum quàm ante illum. Omitto, inquam, hanc comparationem, quia & minùs probabilem supponit doctrinam de Christo venturo tunc, & adhuc eâ datâ non videtur illatio bona: nam ideò nobis in baptismo plus datur gratiæ (quod tamen non est omnino certum) quia baptismus est actio Christi Domini, qui per ministrum baptizat, circumcisio verò non fuit nomine Christi instituta. At hæc differentia in eo statu innocentiæ nulla fuisset; nam supponunt hi auctores nulla futura Sacramenta, vnde non video vllam rationem solidam, cur ante aduentum Christi minùs gratiæ dandum esset infantibus quàm post Christum, cùm in vtroque casu semper daretur per merita Christi, & in neutro specialiter applicaretur Sacramentum aliquod nomine Christi exhibitum.

Comparatio cum circumcisione cur omittatur.

An adultis daretur maior gratia ob dispositionem quàm nunc se conterenti.

Secundum dubium, an in adulto maior esset futura prima gratia data per propriam dispositionem quàm iam detur adulto resurgenti. Aduerto, in eo statu non posse esse sermonem de primâ omnino gratiâ; nam hæc semper infantibus conferebatur sine propriâ dispositione; solùm ergo est difficultas, si ille peccasset, ageretque pœnitentiam, an tunc per illum actum acciperet plus gratiæ quàm iam homo agens pœnitentiam. Respondeo, quæstionem esse dubiam, quia neque nunc est certa aliqua gratia, quæ detur omnibus adultis pœnitentiam agentibus; pendet enim id ex meliori dispositione, contritione scilicet aut attritione intra Sacramentum, & in eo statu etiam penderet id à dispositione quâ ille detestaretur peccatum; quod nobis omnino est ignotum, quia nec omnes id æqualiter præstarent, ideò fortè nunc aliqui in-
tensiùs quàm aliqui tunc, alij verò remissiùs. 38

An tunc adulto ob propriam dispositionem maior gratia danda esset quàm iam adulto resurgenti, incertum est.

An opus contritionis tunc magis fuisset meritorium quàm iam.

Vt ergo difficultas præcedens habeat meliorem locum, sic potest proponi, & sit tertium dubium, an, ceteris paribus, opus contritionis eiusdem intensionis, &c. in statu innocentiæ ratione status fuisset magis meritorium quàm iam sit. Difficulter in hac materiâ loquitur D. Thomas quæst. 9. art. 4. videtur tamen supponere in statu innocentiæ & gratiam habitualem, à quâ procederent opera, futuram maiorem, quia nullum esset tunc obstaculum gratiæ; vnde simpliciter opera tunc essent maioris præmij essentialis meritoria, ideoque propterea in se maiora futura, quia magis tunc homo posset; at ratione difficultatum huius status nostra esse maiora: sicut plus dedit vidua pauper *æra minuta duo in gazophylacium mittens*, quàm dux aliquis dans centum aureos.

Quid sentiat D. Thomas.

Respondetur difficultati Primò.

Huic difficultati respondeo Primò, ex parte gratiæ habitualis, à quâ prodirent opera, non futura maiora in statu innocentiæ quàm iam. Primò, quia fortè plus gratiæ habitualis erit in hoc statu quàm in illo fuisset, vt sæpè insinuaui ex illo loco Pauli Rom. 5. *Superabundauit gratia.* Secundò, quia, iuxta probabiliorem opinionem, ex maiori gratiâ habituali non crescunt
merita; de quo alibi; ergo ex hoc capite non es- 39
sent ibi maiora merita. Secundò dico, probabilius esse, maiorem intensionem operis & difficultatem illius non solùm augere præmium accidentale, vt ibi docet D. Thomas, sed etiam sub-

Secundò.

substantiale seu essentiale. Vt enim suppono ex materiâ de merito, si actus intensus vt duo meretur duos gradus, certè intensus vt quatuor merebitur quatuor; quia quò intensior, eò magis Deo placet, & eò homo laudabilior est. Et sicut qui dat vnum aureum, emit vlnam panni; qui dat duos, potest emere duas: ita dico de intensione operis, &, proportione seruatâ, de difficultate illius operis, quæ sine dubio auget meritum substantiale; quanta autem difficultas debeat esse, vt possit æquare vnum aut alterum gradum intensionis operis, nobis planè est incognitum, ideò nihil in eo puncto decidere volo. Hinc dico Tertiò, dubium esse, an homo in statu innocentiæ simpliciter plus meritus fuisset. Primò, quia licet habuisset plures gradus intensionis in operatione ob maiorem facilitatem, nos tamen habemus plus difficultatis; non constat autem, quanta sit difficultas maior in nobis, & quanta in illis futura esset maior intensio; nec denique constat, quanta debeat esse difficultas maior, vt compenset duos vel tres gradus intensionis. Secundò etiam id est incertum, ex eo quòd licet multi homines tunc habituri essent maiorem facilitatem quàm multi etiam in hoc statu, non tamen potest simpliciter

Tertiò. Dubium, an in statu innocentiæ forent maiora merita.

40 de omnibus fieri comparatio. Sæpè enim aliqui viri sanctissimi nunc ad tantum ascendunt amorem Dei & talem contemplationis suauitatem, vt meritò credantur tam facilè tam intensos actus amoris efficere posse, ac possent homines ordinarij in illo statu. An verò supremi huius ordinis sint futuri minores an maiores, an æquales cum supremis illius, dico, non obstante eâ ratione dubitandi, ob merita tamen Christi probabilius esse, in hominibus aliquibus sanctioribus plus gratiæ nunc esse de facto quàm foret in supremis illius status (& verò de humanitate Christi & beatissimâ Virgine res est extra controuersiam, scilicet in eo statu nullum illis futurum æqualem.)

Probabilius est, nunc esse plus gratia in sanctioribus aliquibus quàm tunc fuisset in supremis illius status. Probatur Primò.

De aliis ergo probatur Primò in Apostolis, in Ioanne Baptistâ, in Martyribus maximè insignioribus, quos omnes habuisse merita maiora, quàm habuissent vlli in eo statu innocentiæ, communiter omnes docent, tum propter ministerium Apostolatus, tum propter martyrium ipsum, quod in eo statu innocentiæ esse non poterat; tum propter dolores & alias molestias patienter toleratas, pro quibus in eo statu nulla esset occasio: eiusmodi enim actus sæpè sunt longè maioris meriti quàm alij quasi speculatiui, qui in contemplatione aut meditatione exerceri solent, vt & præcisè fuissent exerciti in eo statu innocentiæ.

Secundò.

Secundò, in hoc eodem puncto videtur probabile, reliquum vulgus prædestinatorum in eo statu innocentiæ habiturum maiora merita quàm habeant iam ordinarij prædestinati. Ratio est, quia illi frequentissima elicuissent merita, quæ iam ordinarij prædestinati non habent ob diffi-
41 cultates magnas occurrentes, & ob occupationes in aliis rebus corporalibus.

Actus æquè intensi non fuissent tunc maioris meriti quàm iam. Probatur.

Vltimò dico, Actus æquè intensi & cum eisdem circumstantiis facti, non fuissent ratione status maioris meriti in statu innocentiæ quàm iam sint. Probatur id benè à Suario, estque per se res valdè certa; nam circumstantia illa status est extrinseca in ordine ad meritum: rectitudo enim corporis, impassibilitas ceteraque dona non faciunt hominem formaliter amicum Dei, neque est circumstantia augens laudabilitatem operis; meritum autem solùm crescit vel ex maiori personæ operantis sanctitate, vt aliqui volunt, vel ex maiori operis bonitate aut difficultate; ergo cùm nihil horum accrescat ex eâ rectitudine corporis, non potest etiam valor operis seu præmium in ratione talis inde crescere; ergo qui in hoc statu habuerit tam intensum actum, &, vt suppono, tam intensam gratiam quàm tunc, idem omnino merebitur.

An nunc prædestinati, si tunc fuissent, permansissentq; in iustitiâ, habituri fuissent maiorem gratiam, dubium est.

Quartum & vltimum dubium sit, vtrùm, si iidem qui nunc sunt prædestinati, tunc etiam fuissent, v.g. Adamus & Heua, atque tunc permansissent in iustitiâ, habituri fuissent maiorem gratiam quàm de facto habeant: & idem quæri potest de quolibet alio, qui sub vtroque statu foret prædestinatus. Respondeo, rem dubiam esse; nam attendendo ad opportunitates, quas tunc ad operandum habuissent, certum omnino videtur tunc habituros merita maiora: quia verò aliunde dubium est, an tunc tamdiu superuicturi essent quàm nunc, & an ob merita Christi nunc sint habituri vberiora auxilia ad maiora merita, perplexa est resolutio circa Adamum & Heuam aliosque communiter. At quia in
aliquibus, v. g. Apostolis & aliis insignioribus 42
Sanctis, diximus suprà maiora esse merita quàm fuissent in vllo Sancto in eo statu innocentiæ; ideò de his simpliciter dicendum est, quòd si in eo statu prædestinandi etiam fuissent, non tamen ad tanta merita ad quanta iam.

Reiicitur Suarius.

Hinc displicet P. Suarez, qui cùm priùs absolutè benè docuisset, Apostolos & alios insigniores habere maiora merita quàm haberet vllus in statu innocentiæ, malè hîc docet, in quolibet in particulari dubium esse, an si in vtroque statu esset prædestinatus, habiturus esset maiora merita in eo quàm in hoc, aut è contrario: iam enim Apostoli, eo ipso quòd habeant maiorem gratiam quàm tunc vllus haberet, habent haud dubiè maiorem quàm ipsimet tunc haberent; & consequenter de illis iam est certum, quod nunc sint ad maiorem gloriam quàm tunc forent prædestinati.

SECTIO SEPTIMA.

An tunc reprobi fuissent mortui.

QVI in eo statu iustitiam retinuisset, non fuisse moriturum docuimus suprà vt omnino certum; multos verò qui peccassent, acturos fuisse tamen pœnitentiam, & eo ipso non morituros, vt probabilius paulò antè defendimus; de iis ergo, qui in mortali perseuerassent, an morituri essent corporaliter, & posteà damnandi, dubitari potest. Est autem ratio dubitandi; nam cùm illi posteà per æternitatem corpore & animâ cruciandi essent, sicut & nunc, si priùs mortui fuissent, debuissent resuscitari posteà: vt quid essent ergo mortui, nónne melius fuisset vt ex hoc mundo viui acciperentur æternùm cruciandi? Neque potest contra hoc
obijci, quòd de facto etiam peccatores moriantur, 43

Ratio dubitandi.

tur, licet sint posteà resuscitandi, ergo & tunc idem fieri poterat: hoc, inquam, non potest obijci, nam de facto moriuntur tam boni quàm mali, & statuta est dies vniuersalis, in quâ omnes iudicandi sunt, ante quam non fiet resurrectio. At tunc temporis sicut boni accepti fuissent viui ad cælum, ita etiam potuissent mali ad inferos accipi; neque enim possumus dicere etiam tunc futurum iudicium, ergo nec peccatores tunc fuissent morituri.

Peccatores corporaliter mortui fuissent. Probatur auctoritate Scripturæ.

Nihilominùs tamen dicendum est, omnino eos morituros. id quod ex Scripturâ satis manifestè colligitur; cùm enim dictum fuerit Adamo, *In quocumque die comederis, morte morieris*, & id de morte temporali intelligendum etiam esse, constet ex fide, manifestè sequi videtur, si Adamus, postquam habuisset filios innocentes, & consequenter non esset destructus status innocentiæ, comedisset de illo ligno, illum moriturum temporaliter; nam *τὸ in quocumque die* omnes complectitur dies, etiam pænultimum mansionis suæ in hoc mundo. Quod idem dictum creditur de omnibus eius posteris, scilicet, quòd si ex eâ arbore gustassent, essent morituri; & inde probabiliter inferimus, eam pœnam etiam extendi ad alia mortalia, nisi pœnitentiam agerent: ergo licet alij immortales essent, peccatores tamen mortui fuissent.

Ad rationem in contrarium respondetur Primò.

Ad rationem in oppositum respondeo Primò, dubium esse, an tunc illi in inferno essent corpore & animâ cruciandi: nam licet de facto id in hoc statu futurum sit, non constat tamen
44 nobis, quid Deus esset in eo statu voliturus; nam resurrectio est miraculosa, non ex naturâ rei debita; vnde ex eo, quòd Deus in aliquo statu eam voluerit, non constat etiam eam voliturum in omnibus alijs; & ad puniendum eos peccatores sufficienter non videtur necessaria simpliciter; nam animæ sunt quæ propriè peccarunt; maximè in eo statu, vbi nulla fuit rebellio corporis; & animæ sunt quæ propriè sentiunt dolores; ergo non videbatur necessarium tunc eos iterùm suscitari.

Secundò.

Secundò respondeo, adhuc fuisse opportunum vt morerentur, licet posteà iterùm reuocandi essent ad vitam: nam ipsa mors temporalis est grauis pœna, quæque homines peccatores maximè reuocare solet à peccatis, præsertim si scirent se agendo pœnitentiam posse illam vitare; & ex hoc capite in eo statu vtilis valdè esset, licet non esset futurum iudicium vniuersale. Adde denique, fortasse etiam futurum necessarium iudicium, quia multi, qui alioquin visi fuissent exteriùs sancti, damnati essent; vt autem constaret omnibus de diuinâ iustitiâ, rectissimè constitutum fuisset iudicium, ante quod nondum corpore & animo torquerentur reprobi; hac ergo suppositâ veritate de morte reproborum,

SECTIO OCTAVA.

Quàm citò, & quomodo finirent prædestinati suam vitam.

PATER Pererius lib. 5. in Genes. disp. 2. de excellentiâ status innocentiæ quæst. 5. putat, verosimile esse in eo statu homines ad tria vel quatuor annorum millia superuicturos; quia si in naturâ lapsâ vixerunt ad initium mille circiter annis, etiam sine fructu ligni vitæ, quid 45
non in statu innocentiæ? Meritò P. Suarez capite 12. num. 3. ait hanc coniecturam carere probabilitate; nam post peccatum diuturnitas vitæ à caussis naturalibus pendebat, licet illæ semper essent sub directione & gubernatione Dei: permittebat enim Deus vitam, quamdiu naturales caussæ illam protrahere & conseruare poterant. At in statu innocentiæ non posset id dici, quia in eo vita non solùm ad quatuor millia annorum, sed ad centum millia & in æternum protrahi posset; numquam enim erant morituri; ergo necessum fuit, vt præscriberentur termini mansionis in hoc mundo homini, benè licet valenti & integro corpore, &c. ex solâ & purâ voluntate Dei, de quâ non habemus in Scripturâ aut alibi vllum testimonium, ex quo nobis constet eum voliturum hominem tamdiu conseruare; & hinc apparet maxima incertitudo in hac quæstione, & pro eâ parum iuuare esum ligni vitæ, vt insinuat Pererius.

Refellitur ea opinio à P. Suarez.

Omnes in eo statu ad vsum rationis & adultam ætatem venturos communis sententia docet.

DICO PRIMÒ cum communi Scholasticorum, omnes in eo statu peruenturos ad vsum rationis, imò ad ætatem adultam, perfectam seu consistentem, in quâ iam ampliùs crescere desinerent. Videtur enim valdè decens, vt omnes infantes per obedientiam probarentur Deo fideles, priusquam ex hoc mundo transferrentur.

Ratio.

Difficultas data rationi opposita.

Hæc ratio patitur aliquam difficultatem ex illis verbis Sapientiæ 4. de Henoch, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius:* quæ denotant, congruen- 46
tissimè etiam tunc potuisse Deum aliquos infantes, quos præuiderat, si superuixissent, peccaturos, rapere, ne malitia mutaret intellectum eorum. Nec sufficit dicere, si volebat Deus eos saluare, potuisse in illis iam adultis impedire peccatum illud per auxilia congrua; quæ sine dubio per scientiam mediam nouit se habere etiam pro illis: hoc, inquam, dici non potest; nam de facto certum est, multorum infantium suscepto baptismo mortem esse effectum prædestinationis, & raptos, ne malitia mutaret intellectum eorum, vt ex proximo loco de Henoch manifestè constat; & tamen etiam possemus dicere, quòd Deus non debuisset transferre Henoch propter illam caussam, sed dare illi posteà alia auxilia quæ præuiderat congrua, vt sic, licet maneret in mundo, non tamen deciperetur; & eodem modo discurri de infantibus posset; ergo vel hæc ratio nulla est, vel certè dicendum, etiam in statu innocentiæ, licet potuisset Deus illum infantem iam adultum miris modis conseruare in gratiâ, voluisse tamen auferre illum, quia præuidebat lapsum illius iuxta naturales cursus caussarum, quas non volebat Deus inuertere; vnde, vt infantem saluaret, accepit illum ad se ante vsum rationis.

Suarez ratio quid valeat.

Fateor ex vi huius discursus eam rationem, quam Suarez suprà affert, ostendi non admodum efficacem; & nisi auctoritas communis obstaret, posse dici satis probabiliter aliquos eo modo accipiendos.

Conclusio.

Probatur.

Dico tamen adhuc probabiliorem esse resolutionem suprà positam, tum propter auctoritatem communem; tum quia, cùm accipiendi essent viui ad cælum, vbi non

47 erant futuri corpore infantili, congruentius fuit, vt iam haberent corpora perfecta, ne esset necessum facere tunc noua miracula, addendo illis alias partes materiæ pro augmento debito. In quo magna est differentia inter hunc & illum statum; nam in hoc non accipiuntur homines immediatè ad cælum, sed posteà miraculosè formanda sunt corpora; ideoque tam facilè formabuntur ex terrâ corpora eorum qui in infantiâ sunt mortui, quàm eorum qui ætate perfectâ. At in eo statu cùm assumerentur viui, esset necessarium magnum facere miraculum nouum, vt illud corpus in perfectâ magnitudine constitueretur, ergo conuenientius fuit, vt non assumerentur infantes.

Difficultati in oppositum respondetur.

Iam ad rationem in oppositum respondeo, etiamsi nunc sit effectus prædestinationis mors ante vsum rationis, tunc tamen non futuram; potest autè assignari duplex diuersitas; vna quasi à posteriori, altera à priori: à posteriori iam est paulò antè data, quia si eodem modo assumerentur, cogeretur Deus prædictum miraculum facere; non est ergo credibile id ita facturum, sed ex præuisione scientiæ mediæ eos solos prædestinaturum, quos perseueraturos in adultâ ætate præuiderat, vel quos acturos pœnitentiam, si caderent. Altera ratio differentiæ à priori potest esse, quia in eo statu sine tantâ naturalium caussarum perturbatione poterat Deus impedire in adultis peccata facilius longè quàm nunc in statu naturæ lapsæ: in quâ sæpè & propter com-
48 plexionem naturæ ac rebellionem appetitus, & propter aliorum nequitiam ac innumeras occasiones peccandi, vix nisi cum magno miraculo impediri possunt: ideò Deus, qui suauiter omnia disponit, permittit vt talis moriatur in infantili ætate. At in statu innocentiæ, quia & nulla erat rebellio carnis, & tentationes extrinsecus occurrentes multò minores, etiamsi Deus præuidisset per scientiam mediam illum in vnâ occasione peccaturum, præuidebat tamen eumdem in multis aliis, quæ facilè occurrere poterant, non peccaturum; ideò nullam caussis secundis inferendo violentiam, potuit suauissimè & eum relinquere vsque ad adultam ætatem, & simul in eâ impedire, ne vllum esset peccatum, aut ad pœnitentiam de eo faciendam suauiter allicere.

Quamdiu post adultam ætatem victuri fuissent, dubium est.

Secundò dico: Post ætatem eam consistentem dubium est, quamdiu essent permansuri, probabile tamen est, non tamdiu fuisse victuros quàm sentit Pererius; quia & ipsa tanta beatitudinis dilatio esset magna quodammodò pœna, in eo maximè statu, in quo summè anhelaret homo ad visionem beatam. Nec dici potest, eam dilationem mortis futuram vtilem ad augendum præmium æternæ vitæ; hoc, inquam, dici non potest, quia eâdem ratione posset illa vita per multa centena annorum millia differri, vt semper augeretur præmium; quod benè vrget Suarius suprà contra Pererium; & ob idem fundamentum, in Angelis debuisset mora viæ esse multorum annorum, vt semper cresceret idem præmium. Probabilius ergo est, Deum certum cuilibet gradum gloriæ intendisse siue efficaciter, siue inefficaciter, à quo iam abstraho; cùm autem homo merita ad illum gradum necessaria compleuisset, Deum ad se illum acce-

Intendisset illis Deus certum gradum gloriæ.

pturum, quando autem id tempus impleretur,
dubium valdè est; fortasse tamen non extensum fuisset vltra nostram vitam ordinariam 49
septuaginta vel octoginta annorum, quia non fuissent tunc electi ad maiorem gloriam quàm iam, & in eo tempore, liberi omnino ab aliis occupationibus & distractionibus, potuissent facillimè multiplicatione actuum ad grande valdè meritorum culmen peruenire.

Omnes in eâdem ætate è vitâ decessuros fuisse improbabile est.

Tertiò dico, non videri etiam probabile, omnes in eâdem ætate accipiendos, quia nec omnes æquè intensè operati fuissent, neq; æquè citò merita complessent, ergo nec omnes eâdem ætate accepti: vnde posset tunc maritus esse superstes vxore mortuâ, & è contrario; non tamen propterea vllâ afficeretur molestiâ, quia cùm esset de æternâ eius beatitudine certus, & eam amasset sancto ac puro amore in Deo fundato, fortasse gauisus potiùs fuisset ob bonum illius, quàm tristatus ob solitudinem propriam; si tamen tunc solitudo dicenda esset; vbi omnes se æquè tenerè & intensè amassent, iuuissent, benefecissent sibi ac si coniuges, fratres aut parentes essent.

Nec omnes homines simul in cælum fuissent accepti, nec priùs ad locum alium medium. Probatur Primum.

Quartò dico: Non accepti fuissent omnes omnino homines ad cælum simul, sed successiuè, prout tempus cuiuslibet completum fuisset, vt docuit Augustinus lib. 9. de Genesi ad litteram cap. 6. & quidem tunc immediatè in cælum, non ad alium locum medium; in quo tamen secundo punctо anceps fuit ibidem Augustinus. Prima pars probatur, quia esset valdè durum dicere, Adamum debuisse tunc in hoc mundo expectare, donec tandem finis esset il-
lius; quòd si, vt paulò antè diximus, illi breuiori aut certè non longiori vitæ spatio quàm 50
nos sua essent completuri merita, cur tamdiu posteà quasi inutiliter in hoc mundo detinerentur? cùm adhuc in statu naturæ lapsæ à Christi ascensione, post mortem animæ iustorum, si nihil habeant purgandum, statim beatitudinem consequantur; ergo in eo statu completo vitæ termino non essent ampliùs detinendi in hoc mundo. Vnde etiam probatur secunda pars, quòd scilicet nec ad alium locum medium, sed immediatè ad cælum essent transferendi; quia si nihil haberent quod impediret illos videre Deum, cur non statim accepti essent ad visionem? vt & nunc animæ iustorum, quæ post plenam satisfactionem accipiuntur. quod etiam intelligitur de assumptione corporum ad gloriam: nam cùm non esset interuentura mors, tunc simul debuit corpus cum animâ assumi. Hæc circa prædestinatos.

Secundum.

SECTIO NONA.

Quid de reprobis.

Reprobos non statim post peccata morte temporali mulctandos probabilius est.

Circa reprobos dubitari potest, quamdiu ibi essent superuicturi, & quo tempore surrecturi, vt corpore & animâ punirentur. Dico Primò, probabilius esse, non statim post peccata illos fuisse morte temporali puniendos, vt suprà insinuaui, etiamsi statim debitum illius incurrissent, sed aliquamdiu sustinendos; imò, quia essent capaces mortis naturalis, videtur conna-

connaturale fuisse, vt Deus non citiùs vitam eis auferret, quàm per morbos, senium aliámve violentam mortem, à caussis naturalibus prouenientem, tollerentur.

51 *Obiectio.* Obijcies, suprà à nobis dictum, in paradiso mansuros etiam reprobos, ergo possent illi comedere de ligno vitæ, & æternùm viuere. *Responsio.* quod graue est absurdum. Respondeo, etiamsi illi mansissent in paradiso, Deum facilè impediturum ne comederent de ligno vitæ; vel quia sicut Angelus eiecit Adamum, ita impediuisset visibiliter alios peccatores ne accederent; vel quia interiùs illis Deus infudisset timorem, ob quem accedere vererentur, vel aliis multis modis.

Replicatur Primò. Sed vrgebis adhuc, Quid si immediatè antequam peccarent, quando eis licitum erat comedissent? sine dubio valdè diu protraxissent vitam. *Respondetur.* Respondeo, Esto illi comedissent, inde tamen solùm sequi, quod ab eo instanti comestionis quasi incepissent viuere restituto temperamento in perfectum statum; non tamen propterea æternùm mansissent.

Replicatur Secundò. Replicabis Secundò, Ergo saltem ad mille annos & ampliùs protraxissent illi vitam, vt ferè protraxerunt primi parentes & ceteri vsque ad diluuium; qui tamen ex ligno non comederant. *Respondetur.* Respondeo Primò, nullum esse in eo absurdum, quia sine dubio de facto multi reprobi, maximè ex semine Cain, ad nongentos annos vixerunt, cur ergo & idem non posset tunc euenire illis? imò probabile est, multò pluribus victuros, quia illi, vtpote nati in integritate naturæ, & diu etiam in eâ educati, sine dubio habuissent meliorem longè complexionem quàm habuerint de facto ceteri ab Adamo & Heuâ procreati: tanta autem dilatio mortis permissa esset illis, quia naturalis fuisset, & non voluisset Deus in naturalibus punire; vel quia aliquot sine dubio bona opera in innocentiâ effecissent, permisisset Deus eos diutiùs viuere, 52
vt sic mercedem suam in hoc mundo haberent, per æternitatem posteà luituri peccata. Præterea esset vtilis ea dilatio, ad ostendendum omnibus à Deo illis datum locum pœnitentiæ. Vbi *Notatio.* obiter noto, ex hac ipsâ diuturnâ duratione & minori naturæ corruptione ac perfectioribus scientiis valdè fieri probabile, pauculos tunc futuros qui in peccatis obstinati permanerent: & hinc etiam confirmatur quod dixi suprà, pauciores multò homines tunc futuros quàm iam; quia prædestinatorum numerus minor aliquantulùm, reprobatorum verò incomparabiliter foret etiam minor. Quòd si adhuc nolis tam *Respondetur Secundò.* longam eis concedere vitam, Secundò respondeo obiectioni suprà positæ, Deum potuisse tunc ita caussas naturales disponere vel permittere, vt vel æstu aliquo violento, vel excessu in cibo & haustu, vel bello aut peste extinguerentur citiùs, non obstante meliori & robustiori complexione, quæ pro similibus mortis ministris solet parum iuuare.

Quoad resurrectionem verò eorum dicimus etiam tunc futurum finem generationum omnium hominum seu viæ eorum in hoc mundo, & post illum terminum, mundum eodem modo quo nunc in melius mutandum, resurrecturos reprobos, ac in iudicio publico (vt probabiliter credi potest) damnandos; quamdiu verò tunc esset mundus duraturus, solus ille scit, qui adhuc in hoc statu sibi soli finis illius notitiam reseruauit.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA QVARTA.

De occasione & caussâ peccati primorum parentum.

1 Explicuimus huc vsque statum iustitiæ originalis tam prout de facto in Adamo & Heuâ extitit, pauculis licet horis aut diebus, quàm prout futurus in posteris Adamo non peccante probabiliter in re dubiâ coniectari potest, iam de ipsius amissione & ingentibus inde secutis damnis aliquid breuiter dicendum erit. In hac tamen disputatione solùm de præcepto, quod fuit occasio, & de suggestione, quæ caussa extitit peccati Adami.

SECTIO PRIMA.

Quædam supponuntur.

Vera & physica arbor fuit, de cuius fructibus Adamus comedit. Svpponendvm Primò, quæ de arboris esu dicuntur in Scripturâ non esse metaphoricè solùm intelligenda, sed veram & physicam arborem illam fuisse, ac verè & realiter de illius fructibus Adamum comedisse, rationem sæpè suprà reddidimus; nam ea quæ historicè narrantur non sunt ad metaphoram transferenda, nisi vrgente grauissimâ aliquâ ratione aut manifestâ in contrarium auctoritate; quarum neutra in præsenti reperitur.

Cuius speciei fuerit incertum est. Supponendum Secundò, Etiamsi multi putent illam arborem fuisse ficulneam, ideoque in eius typum Christum Dominum ficulneæ maledixisse, alij verò malum, alij vitem, alij frumentum ex spicâ; rem tamen esse omnino dubiam, quia nihil eâ de re reuelatum est: nisi quòd ex Scripturâ ipsâ videatur certum nec fuisse frumentum; quia spica nullo modo est lignum; quo nomine vocatur in Scripturâ id vnde sumptus est fructus ille; ob eamdem rationem nec fuisse vitem, quia etiam vitis non est propriè arbor: & licet Scriptura eo loco non vocet nisi lignum, alibi tamen vocatur arbor. & ita omnium communis sensus supponit. De ficulneâ in neutram partem res est certa; probabilius tamen crediderim non fuisse, quia potiùs eam horruissent, quàm ausi fuissent se foliis illius tegere, maximè cùm Heua tactum illius sibi prohibitum putasset. Quod de ficulnea, cui Christus maledixit, affertur, non vrget; quia solùm est diuinatio quædam sine auctoritate aut ratione: maledixit enim, quia tunc illa occurrit arida, si alia fuisset cum eis circum-

stantiis eodem modo illi maledicturus. Neque potest dici, cùm primùm comederunt statim ex eâ ficulneâ accepisse folia, tum quia fortè Adam non erat iuxta lignum scientiæ, vt diximus suprà; tum quia poterant etiam esse aliæ vicinæ arbores; tum quia, postquam se agnouere nudos, quæsierunt maiora folia & aptiora ad se tegendos, ideò ex ficulneâ ea acceperunt. Vtrùm autem in signum pœnitentiæ ea acceperint, quia sunt aspera, vt nonnulli censent, incertum videtur; & fortè probabilius, eos, licet nuditatem suam tunc agnouerint, de pœnitentiâ adhuc non cogitasse, vt in excusationibus sui peccati ostenderunt paulò pòst. Quod denique de malo dicitur non est ad rem; quia malus est valdè genericum nomen: vnde non infertur inde, cuius speciei illa arbor fuerit. Constet ergo, hac de re nihil certò constare, illud obiter quæri potest, quomodo sibi consuerunt folia: non enim instrumenta necessaria ad id habebant. Respondeo accepisse aliquas herbas longiores & solidiores, quibus loco fili vterentur: non enim pro perforandæ ficulneæ foliis acubus indiguerunt.

Folia, quibus se tegebant, herbis longioribus colligarunt.

3 Suppono Tertiò, illam arborem non ideò prohibitam, quia naturâ suâ fuisset mala: nam cùm Deus eam iam produxisset, quando videns cuncta quæ fecerat, dixit esse valdè bona, dici non potest eam fuisse ex se malam. Neque item credenda est homini nociua; si enim id esset, Deus non produxisset illam in paradiso, vbi summas voluit pro hominibus esse delicias: sed vel simpliciter non produxisset, vel certè alibi; vnde Augustinus lib.8. de Genesi ad litteram cap.6. & 13. supponit vt certum, illam fuisse sanam arborem.

Arbor ex se mala non fuit.

Supponendum Quartò, eam non habuisse virtutem naturalem caussandi cognitionem boni & mali, quia talis virtus valdè aliena est à fructu materiali: nam licet fructus aliquis caussando meliorem dispositionem possit sine dubio conducere ad scientias faciliùs obtinendas, ex se tamen eas non caussat, sed reddit subiectum cum maiori capacitate, vt faciliùs queat recipere posteà species, & meliùs per eas cognoscere; vnde ex hac parte non magis disponit ad scientiam boni & mali quàm ad scientiam rerum naturalium & indifferentium. Nec potest dici à Deo diuinitus data ei arbori talis virtus, tum quia gratis confingitur tale miraculum; si enim prohibebatur homo comedere de illo fructu, ad quid fuisset data ea virtus, quæ non esset futura in vsu? tum quia Adam sine dubio ante esum illius habuit eam scientiam, alioquin non potuisset peccare. Dicta est ergo arbor scientiæ boni & mali ab effectu, quia comedendo ex illâ experti sunt præsens malum; absens verò bonum quod amiserunt, tunc melius agnouêre; sicut solemus dicere non æstimari bonum nisi quando amittitur. Vide Suarium lib. 5. cap. vlt. num.6. vbi eam rationem dicit esse communem.

Non habuit virtutem caussandi cognitionem boni & mali.

4 Supponendum Quintò, fuisse Adamo impositum verum præceptum non comedendi de eâ arbore; quod enim nonnulli hæretici id negent, eò quòd, vt ait Paulus 1. ad Timoth. 1. *lex iusto non* sit *posita*; hoc, inquam, est pura stultitia, alioquin iustus non teneretur etiam præceptis naturalibus, quia illa etiam sunt quædam lex. Paulus ergo ibi solùm innuit, iustum abstinere facilè ab his quæ ex se sunt mala, nec indigere comminationibus & pœnis, &c. Porrò Adamo fuisse impositum præceptum, ipsa verba Genesis 2. manifestè declarant: *De ligno autem scientiæ ne comedas: in quocumque enim die comederis, morte morieris.* Vtrùm autem illa alia verba, *Ex omni ligno paradisi comede*, fuerint etiam præcipientia, an verò solùm facultatem concedentia, dubitari posset: crediderim non obligasse, alioquin debuisset omnes fructus gustare. quod est absurdum. Permisit ergo Deus illorum esum; naturalis autem obligatio vitam sustentandi Adamum adstringebat ad comedendum aliquem; poterat autem comedere ex quocumque, excepto fructu scientiæ. his positis, quæ certa sunt, sit

Adamo verum præceptum impositum est non comedendi de eâ arbore.

SECTIO SECVNDA.

Quanta fuerit eius præcepti obligatio.

Quærimus, an illud præceptum obligauerit sub mortali. Ratio verò dubitandi ea est, quia esus vnius mali aut ficus v.g. non est materia capax obligationis grauis, etiamsi Deus voluerit illum grauiter prohibere: solet enim dici, non esse in potestate legislatoris rem leuem efficere grauem; item, vouentem rem leuem non posse, etiamsi velit, se obligare sub mortali, quia materia non est capax tantæ obligationis; ergo illud præceptum, licet fortè in ordine ad non comedendum multùm fuerit mortale, sicut nunc præceptum non comedendi carnes die Veneris etiam obligat sub mortali quoad magnam quantitatem, non tamen in ordine ad vnum vel alterum bolum. Ex alterâ verò parte effectus ipse ostendit peccasse mortaliter, quia gratiam & amicitiam Dei amiserunt, & incurrerunt grauissimas pœnas, quæ venialibus non solent respondere. 5

An prohibitio illa obligauerit sub veniali.

Respondeo certum esse, ex grauitate verborum, quibus impositum est præceptum, ex comminatione & ex effectu, illud obligasse sub mortali etiam in ordine ad leuem alioquin ex se manducationem. Et hic est sensus totius Ecclesiæ, imò & hæreticorum; Adamum enim grauiter peccasse vix vllus negat. Ad rationem in contrarium facilè respondeo, posse aliquando contingere, vt materia, quæ ex se est leuis, fiat grauis ex aliquâ circumstantiâ, & tunc eo ipso est capax obligationis grauis. Theologi enim solùm dicunt, si res maneat in se leuis, non fieri ex obligatione solâ grauem; & hoc probat exemplum de voto circa rem paruam; nam supponitur eam relinqui in suâ paruitate, ideoque dicitur votum non posse obligare sub mortali ad illam. Quia ergo in eâ abstinentiâ voluit Deus specialiter ostendere dominium suum in Adamum, vim legislatiuam & coërcitiuam, item per eam sibi aliquas reddi gratias pro tantis beneficiis, inde factum est, vt esus ille, omnibus pensatis, fuerit hic & nunc materia grauis: sicut si Rex aliquis credens alteri domum ac dominium omnium rerum diceret illi, Hanc tamen rem licet in se paruam ego volo seriò mihi seruatam, non quia illâ indigeam, sed quia 6

Adam transgrediendo præceptum peccauit mortaliter.

Rationi in contrarium respondetur.

ex

ex hac obedientiâ volo experiri te esse mihi fidelem, & me esse dominum huius & aliarum rerum, potuisseque tibi cetera etiam non credere; certè in tali casu non est dubium quin grauis materia esset eius leuis rei custodia, aut non distractio in alios vsus. Idem planè contigit in præcepto imposito Adamo.

Duplex dubium deciditur Primum, an peccauerit venialiter. Hinc decido duo dubia, quæ solent hîc tractari. Primum est, an potuerit Adamus in eo esu peccare venialiter tam parum comedendo, vt non sufficeret ad mortale. Abstraho nunc ab inaduertentiâ seu subreptione; ex hac enim certissimum est, etiam ipsum expressum odium Dei, si cum semiplenâ aduertentiâ fiat, non esse peccatum mortale, quia fundamentum essentiale omnis peccati mortalis est plena libertas; abstraho ergo nunc ab hac inaduertentiâ, quæ fortè in Adamo tunc non habuit locum, solùm ago ex parte materiæ: cui respondeo ex dictis, *Omnis propria comestio ob circumstantias fuisset peccatum mortale.* ob eas circumstantias fuisse omnem alioquin materiam in se leuem factam grauem, si propriè esset comestio; nam si acciperet vnum vel alterum quasi indiuisibile, vt nec percipere posset quid esset, aut quem saporem haberet, sicut propriè non est comestio, ita non esset etiam mortale; ergo omnis propria comestio seu gustatio eius fructus fuisset peccatum mortale.

Si pomum non masticasset, non ideò à mortali potuisset excusari Secundum dubium est, an si integrum deuorasset pomum non masticando peccasset mortaliter: non enim videtur comestio ea deuoratio. Crediderim tamen peccaturum, quia simpliciter est comedere; & masticatio solùm est in ordine ad meliorem concoctionem in stomacho & maiorem saporis perceptionem. Vnde si
7 quis integrum bolum panis manè deglutiat, sine dubio non potest Eucharistiam licitè sumere, quia iam censetur verè comedisse. Hinc è contrario dico, si præcisè masticasset, & animum non habuisset illum comedendi, nec comedisset, sine dubio non peccaturum mortaliter: sicut si quis die ieiunij cibum masticans, non tamen illum ad palatum demittat, non frangit ieiunium; sicut etiam qui os abluit aquâ, ieiunus manet; ergo tunc non esset, nisi summùm, peccatum veniale. Quòd si à Deo ipsa etiam acceptio esset prohibita, tunc eodem modo de illâ foret discurrendum ac de comestione diximus.

SECTIO TERTIA.

Quod fuerit motiuum eius præcepti: vbi, contra quam virtutem fuerit eius transgressio.

Finis præcepti fuit, vt probaretur obedientia Adami. QVÆRIMVS, quis fuerit finis aut motiuum, vt Deus præceptum illud imponeret. Respondeo fuisse, vt obedientiam Adami probaret in eâ re, quæ alioquin ex se mala non erat, sed indifferens: nam licet in aliorum præceptorum naturalium obseruatione obedientia etiam ostendatur, quia tamen ea præcepta (sic liceat dicere) non tam ex voluntate liberâ Dei prouenniunt quàm ex indecentiâ & repugnantiâ, quam ex se habent obiecta per illa prohibita cum naturâ rationali, expediens fuit, vt vna materia eligeretur, in quâ nulla alioquin supponeretur malitia & indecentia, sed præcisè inueniretur ratio obedientiæ, & dominium Dei magis appareret. Vnde esus illius ligni non fuit prohibitus, quia malus, sed malus, quia prohibitus; eodem modo ac nunc dicimus de esu carnium die Veneris: nam iam ostendi paulò antè arborem illam non 8 fuisse ex se malam, nec nociuam homini, ideò benè dixit D.Thomas Opusculo 2. cap. 188. Eius ligni esus non ideò prohibitus est, quia secundùm se malus est; sed vt homo saltem in hoc modico aliquid obseruaret eâ solâ ratione, quia *esset à Deo præceptum.* Quæ vltima verba declarant rationem à nobis traditam, ob quam sit illud præceptum positum.

Dices, Hæc ratio sufficienter ostendit, fuisse conueniens vt imponeretur aliquod præceptum, verùm non ostendit, cur potiùs lignum scientiæ quàm quodlibet aliud fuerit prohibitum. *Obiectio.* Fateor ita esse; at huius rei in particulari non possumus nos rationem reddere, quia fortè etiam Deus non habuit specialem, sed elegit eam arborem, cùm potuisset eodem modo quamcumque aliam elegisse; vt ad aliud propositum ostendimus ex D.Thomâ, Deum, vt hanc partem materiæ præ aliâ eiusdem speciei eligeret ad formationem Adami vel huius mundi, non habuisse specialem rationem; sicut antequam quidquam boni aut mali egissent, vt eligeret Iacob, Esau verò odio haberet. quod exemplo figuli benè confirmat D.Thomas, & nos suo loco eo vsi sumus. *Respondeo. Cur Deus hanc potiùs quàm illam arborem prohibuerit Adamo.*

Hinc oritur dubium, vtrùm per illud præceptum ea abstinentia fuerit constituta in aliquâ speciali virtute; nam leges semper constituunt obiecta, quæ prohibent in specie alicuius vitij, & è contrario, actus quos imperant in specie alicuius virtutis: sic licet non auditio Sacri ex se non sit contra aliquam virtutem, tamen quia auditio est actus religionis, inde fit, vt eo ipso quòd Pontifex ferat legem de 9 audiendo Sacro, iam non auditio sit non solùm contra obedientiam, sed etiam contra religionem; ita in præsenti quærimus, vtrùm comedere de ligno vitæ fuerit contra aliquam aliam virtutem distinctam ab obedientiâ. Duæ autem præcisè sunt de quibus dubitari potest: vna est iustitia, quia edere rem alienam sine licentiâ domini, est actus iniustitiæ: altera est temperantia, ad quam videtur spectare moderari inordinatum affectum gulæ.

Esum pomi fuisse peccatum contra iustitiam probabile est. Respondeo Primò, probabilissimum esse, esum illum fuisse peccatum contra iustitiam, quia erat vsus rei alienæ inuito domino; addo tamen, contra eam virtutem vt sic non fuisse peccatum mortale, quia vna ficus aut pomum non est peccatum mortale in materiâ furti. & ita censet Suarius num. 12.

Dubium, an peccauerit Adam contra temperantiam. Respondeo Secundò, dubium esse, an etiam fuerit contra temperantiam. Patet quidem Suarius vbi proximè duo dicit, & fuisse contra temperantiam, & in eâ ratione non fuisse mortale, sed veniale, quia vnum pomum non frangit ieiunium grauiter, præcipuè si ex eodem Adamus vnam partem, alteram Heua comedit. Hoc vltimum, quòd non fuerit mortale in materiâ gulæ, mihi videtur certum; primum verò absolutè contra temperantiam fuisse magis dubium crediderim, quàm quod fuerit contra iustitiam: nam tunc summùm lex videtur consti-

tuere actum imperatum in materiâ alicuius vir-
10 tutis, quando obligat ad illum actum, non vt præcisè obedientiam probet, sed quia intendit in homine honestatem, quæ in tali actu reperitur. v.g. præceptum audiendi Sacrum non imponitur ab Ecclesiâ vt probet, an homo sit obediens Ecclesiæ an non; sed quia Ecclesia respexit ad honestatem quæ reperitur in Sacri auditione, & eam intendit per se; vnde quia ea honestas est religionis, eo ipso carentia auditionis Sacri constituitur in materiâ religionis. Et idem dico de præcepto non comedendi carnes; intendit enim & mortificationem quæ in eâ abstinentiâ reperitur, & vtilitates, quæ inde homini sequuntur. Dixi, *summùm tunc esse contra virtutem*, quia sequenti tomo disputat. 41. id ipsum adhuc verum non esse ostendam; nunc tamen id admitto & vrgeo sic: Deus in præsenti præcepto non videtur intendisse vtilitatem & honestatem, quæ in abstinentiâ vt abstinentia à tali pomo reperiri potest: cùm enim dederit illi amplam in alia poma fortè meliora facultatem, planè non respexit ad bonum temperantiæ, sed ad honestatem quæ reperitur, iuxta verba Diui Thomæ paulò antè citata, in hoc, quod est hominem aliquid obseruare eâ solâ ratione, quia sibi à Deo præceptum est; ergo non est ille esus contra temperantiam seu contra gulam, sed contra obedientiam. Confirmo: Si Deus prohibuisset illum cibum, quia malè sanus, & homo comedisset illum non ad satietatem, neque immoderatè, sed pro pellendâ fame, casu quo illam habuisset, certè ille non peccasset in materiâ gulæ, sed contra amorem seu charitatem erga se: sicut qui sitim extinguit temperato haustu aquæ stomacho nociuæ non peccat in materiâ gulæ, sed contra charitatem propriam, quâ saluti attendere tenetur; ergo cùm Deus non propter honestatem temperantiæ, sed propter obedientiam imposuerit illud præceptum, non sequitur, esse contra virtutem temperantiæ, sed tantùm contra obedientiam.

Secundò, contra obedientiam, non verò temperantiam.

11 Rationem à priori huius rei desumo ex doctrinâ, quam in materiâ de peccatis tradidi, scilicet hominem, qui die Festo studet, non peccare contra præceptum studendi, sed præcisè contra præceptum audiendi Sacrum. Quæ doctrina est communissima, licet pauci aliqui recentiores eam negauerint; dixique rationem esse, quia virtus studiositatis non prohibet studium, eò quòd sit contra aliam virtutem: id enim præstatur præcisè ab aliis illis virtutibus, quibus tunc opponitur studium; solùm ergo ab eâ virtute studium prohibetur, quando est per se nimium; quando autem detur ea nimietas declaraui ibidem. Vnde in præsenti infero, Ergo temperantia non prohibet cibum, eò quòd hic sit nociuus sanitati, aut sit impedimentum ad audiendum Sacrum; ergo esus arboris, quia non erat alioquin in se nimius, nec contra regulas præscriptas à temperantiâ, sed præcisè contra obedientiam eo solùm animo impositam, vt dictum est, non vt esset temperatus, sed vt aliquid omitteret præcisè, quia esset à Deo prohibitum, non putarem fuisse propriè peccatum contra temperantiam, licet soleat frequenter ita dici; quia omne peccatum in materiâ cibi vocare solemus gulam.

Ratio à priori. Non peccat contra eleemosynam qui furatur, vt eam det.

Replicabis hinc sequi, neque fuisse contra iustitiam; quod tamen antè defendimus. Respondeo negando consequentiam; nam accipere rem alienam inuito domino, eâque vti, quomodocumque fiat, est contra iustitiam; at non qualiscumque comestio ex alio capite mala est eo ipso contra temperantiam, vt declaratum est. 12

Oppositio. Responsio.

SECTIO QVARTA.

Dubia aliqua circa illud præceptum.

PRIMVM, an Deus etiam præceperit, ne tangerent illam arborem. Ita enim Heua dixit, *Et ne tangeremus illud*. Respondeo tamen non posse id certò asseri; nam totum præceptum illis verbis Scripturæ videtur inclusum, *De ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas*; ibi autem de tactu nihil. Vnde sanctus Ambrosius lib. de Paradiso cap. 12. putat ab Adamo, quando intimauit Heuæ præceptum, positam eam cautionem, vt eò longiùs ab esu abesset, quò etiam nec tangere auderet.

An licitè tetigerint arborem, dubium est.

Secundum, an vtrique immediatè fuerit impositum illud præceptum; an soli Adamo, qui posteà illud Heuæ significarit. Quidam dicunt soli Adamo, alij vtrique. Ego censeo rem esse dubiam, probabiliterque vtrumque posse defendi: nam licet Heua dicat, *Præcepit nobis Deus*, quo videtur insinuare vtrique impositum; non tamen ideò intendit significare immediatè etiam sibi id à Deo significatum: verissimè enim dicimus, *Superior mihi hoc mandauit*, etiamsi immediatè ipse mecum locutus non sit, sed per alium; & fortè probabilius est ita contigisse, vt sic magis ostenderetur subordinatio Heuæ erga Adamum, vt erga suum caput; sicut de Angelis diximus, Deum infimos per medios, & medios per summos illuminare.

Nec constat, an vtrique immediatè impositum fuerit præceptum.

Tertium dubium, an illud præceptum sensibili voce an interiori tantùm traditum sit. Dico, non posse nos id decidere, quia nihil penitus est in textu, vnde pro vnâ potiùs quàm pro alterâ parte quidquam inferatur; & vtroque modo potuit contingere: nam licet Scriptura vtatur verbo *dicens*, quod locutionem significare videtur; non tamen id de externâ & sensibili necessariò intelligitur; in re tamen dubiâ crediderim factum per externam vocem: nam is videtur esse connaturalior modus loquendi cum homine dependenter à sensibus operante. 13

Præceptum sensibili voce ei indicatum fuisse probabile est.

Quartum, an illud præceptum fuerit impositum pro totâ posteritate, ita vt, si Adamus retinuisset innocentiam, etiam filij eius essent obligati ad non comedendum de eâ arbore. Pater Suarez ait, non esse rationem dubitandi, quin lex illa fuerit perpetua; tenor enim verborum id videtur indicare; nec in eâ perpetuitate est vlla difficultas: & denique sicut licentia ad comedendum de omni ligno erat perpetua, ita & prohibitio ligni scientiæ debuit esse perpetua.

Sententia Suarij.

Probabilior tamen mihi videtur sententia Pererij lib. 4. in Genes. quæst. 2. docentis incertum esse, an illud præceptum obligaturum fuisset filios: quod sic ostendo: Certum omnino est, Deum potuisse imponere vnum præceptum pro solis Adamo & Heuâ, quod non obligaret posteros, & quidem id connaturalissimè: non enim

Pererij opinio probabilis.

benè

benè sequitur, *Mandat Deus hoc vni, ergo & alteri*; atqui si hoc voluisset Deus, non fuisset vsus aliis verbis quàm de facto; sic enim dicit, *In quocumque die comederis, morte morieris.* Ecce verba Scripturæ particularia, & ex se non comprehendunt filios; ergo non aliis vsus fuisset, si solum Adamum & Heuam voluisset obligare: neque enim fuit necessum dicere, Vobis duobus & non aliis, quia τὸ *vobis* non significat in rigore alios. Imò si alios comprehenderet, videbatur necessariò addendum *& filiis tuis*; sicut, quando dedit præceptum circumcisionis, quia illud erat vniuersale pro filiis, expressè
14 dixit, *& filij tui*, &c. ergo non potest dici, textum Scripturæ ostendere illud præceptum esse vniuersale, multò minùs benè dicitur, non esse rationem dubitandi in oppositum; quia eò ipso quòd verba non significent posteros, satis magna est ratio dubitandi. Quod affertur de licentiâ comedendi non vrget, tum quia fortè ibi etiam idem dicam, scilicet ex vi eorum verborum, nisi specialis explicatio Adamo fuisset tradita, illam licentiam non futuram perpetuam; tum quia magis videtur esse ex naturâ rei vniuersalis licentia comedendi ad se sustentandum, vt ad posteros traducatur, quàm prohibitio comedendi de eo ligno.

Præceptum totam posteritatem fuisse obligaturum probabilius est.

Addo tamen, licet ex vi verborum non constet illam prohibitionem futuram perpetuam, probabilius videri in re dubiâ omnino perpetuam futuram pro omnibus etiam posteris; vt quia omnium rerum copiam & abundantiam habituri erant, haberent eamdem occasionem seruandi aliquid, quia à Deo præcisè mandatum erat, vt diximus de Adamo. Confirmo: Quando communitati alicui imponitur præceptum, eo ipso videtur esse & pro posteris; atqui Adamus & Heua repræsentabant tunc totam communitatem, ergo præceptum illis impositum erat vniuersale & perpetuum.

Argumento in oppositum satisfit.

15 Ad instantiam ex præcepto circumcisionis Abrahamo imposito respondeo, illum fuisse tunc particularem personam; vnde obligatio ipsi imposita non censebatur imposita filiis, nisi specialiter id denotaretur, ideò debuit magis explicari quàm in Adamo, qui erat caput generis humani. Vtrùm autem illud præceptum ad posteros ita transiturum esset, vt Deus numquam vsque ad finem mundi illud reuocaturus fuisset, planè est dubium; nec possumus quidquam probabiliter dicere pro vnâ parte potiùs quàm pro aliâ.

Quintum dubium, vtrùm præceptum illud fuerit verum pactum cum Adamo. Explicatâ voce *pactum*, arbitror rem hanc facillimè decidi posse: de eâ fusè Suarius à num. 18. Pactum vocari solet sæpè voluntas absoluta Dei de concedendo aliquo beneficio homini, aut imponendo illi aliquo præcepto. Magis pressè significat mutuum consensum duorum faciendi hanc vel illam rem; ita vt neuter possit desistere, si alter nolit. Hoc supposito breuissimè

Pactum minùs propriè sumptum ad obligandum requirebatur.

Dico Primò: Vt homo esset obligatus ad non comedendum de ligno, sine dubio fuit necessarium pactum priori modo, prout denotat voluntatem absolutam Dei de obligando Adamo: si enim de facto obligauit, ergo voluit sine dubio illum obligare.

Secvndò dico: Vt Deus teneretur dare posteris gratiam non peccante Adamo, necessaria etiam fuit ea voluntas absoluta & determinata Dei, quâ eam gratiam dare decreuit positâ tali conditione; & in hoc sensu necessarium fuit pactum iuxta primam eius acceptionem.

Ad illud pactum non opus erat consensu Adami.

Dico Tertiò: Pactum, quatenus dicit acceptationem seu consensum liberum ex parte 16 Adami, nullatenus fuit necessarium, neque vt Adamus esset obligatus sub mortali ad non comedendum de ligno scientiæ; quia vt ego tenear obedire meo Superiori, non est necessarium vt illius mandatum acceptetur à me; teneor enim acceptare; quòd si nolo, iam eo ipso pecco. Neque item requirebatur ea acceptatio ex parte Adami ad hoc, vt Deus daret gratiam posteris, quia hoc non pendebat ex voluntate Adami; nec tertiò, vt Adami posteri obligarentur ad non comedendum de eo ligno: nam si, vt ipse obligaretur, non fuit necessarius proprius consensus, multò minùs vt alij distincti ab ipso obligarentur. Denique, neque, vt voluntates omnium posterorum in Adamum transfunderentur, necessarius fuit consensus illius: Deus enim dum illum constituit caput omnium in ordine ad conseruandam aut amittendam gratiam, transtulit in ipsum posterorum voluntates; hoc autem totum independens est à consensu ipsius, licet posteà amissio aut retentio gratiæ pro se & posteris pendeat non quidem à consensu, sed ab impletione conditionis à Deo positæ, nempe non comedendi de ligno scientiæ boni & mali.

Qua voluntas Dei fuerit necessaria pro transferendâ voluntate Adami.

Dico tamen Qvartò & vltimò, ad effectum transferendi voluntates posterorum in Adamum, ita vt censerentur in eo non solùm obligati, sed & peccare, iuxta illud Pauli Rom. 5. *In Adam omnes peccauerunt*, licet non fuerit necessarius consensus Adami, vt dixi; non tamen sufficiebat quæcumque voluntas Dei obligandi Adamum ad non comedendum: nam ea 17 voluntas ex se (vt paulò antè dixi) non obligat necessariò etiam filios; potest enim parenti aliquid imperari, quod non imperetur filio. Præterea, etiamsi sit obligatoria pro filio, non tamen actu obligat antequam existat filius. Tertiò, licet dicamus iam tunc filios obligari, quod fortè ad quæstionem de nomine pertinebit, non tamen, eò quòd parens transgrediatur præceptum, filius peccat & transgreditur; nec quia lex imposita reipublicæ non seruetur nunc à ciuibus, sed illi peccent eam transgrediendo, propterea successores seu futuri ciues dicuntur eam legem transgredi, sed expectatur, quousque videatur, quid illi in personâ suâ propriâ facturi sint; ergo ex solâ generali voluntate obligandi Adamum non proueniebat necessariò illi effectus; ergo debuit specialis voluntas Dei interuenire, quâ vellet non solùm obligare posteros Adami, sed vt illi in ipso continerentur vt in capite, & transgressio Adami censeretur moraliter transgressio filiorum. Hæc autem voluntas licet, vt suum effectum sortiretur, non requisierit ex parte Adami consensum vllum, vt probatum est; quia tamen fuit ea voluntas quasi conditionata ad translationem iustitiæ in posteros, dependensque in suo effectu ab operatione liberâ Adami, solet vocari pactum; non tamen

Specialis Dei voluntas posteros in Adamo obligauit.

tamen inde licet inferre, fuisse necessarium consensum ex parte Adami, & consequenter fuisse pactum in secundâ & rigorosâ acceptione pacti suprà positâ.

18 *Obiectio.* Hinc autem dices, Ergo non fuit necessum vt Adamus cognosceret Deum in se transfudisse voluntates posterorum: cùm enim sine consensu Adami ipsum obligauerit, & ob solam obligationem videretur necessaria cognitio, non fuit absolutè necessarium vt illud nosceret; id autem est absurdum, quia alioquin non creuisset illud peccatum ex eâ circumstantiâ, quòd posteri omnes in eo peccarent; cùm tamen supponant communiter Theologi inde grauissimè peccasse Adamum.

Responsio Prima. Respondeo Primò, Aliud est, vt lex aliqua me obliget, requiri vt ego illam noscam; aliud, requiri vt ego sim contentus eam acceptare seu illi consensum præbere: hoc solùm nos suprà negauimus, non primum, vnde patet, malè in argumento dici, propter solum consensum necessariam esse cognitionem illius pacti seu voluntatis diuinæ.

Secunda. Secundò malè infertur, ***Non fuit necessaria ea cognitio ad obligationem, ergo de facto eam non habuit:*** potuit enim Deus liberaliter ob alios fines dare Adamo talem cognitionem. Primò, vt nosceret maximum beneficium quod Deus illi conferebat, constituendo illum caput totius generis humani, maioremque inde amorem erga Deum conciperet, & maiores ipsi haberet gratias. Secundò, vt eò magis fugeret peccatum, quò videbat se vnius pomi esu totum genus humanum priuaturum gratiâ & donis supernaturalibus, illudque redditurum inimicum Deo ac filium iræ; & hinc creuit illius peccati grauitas pænè in immensum. Ideò do libenter argumenti, si Adamus ignorasset se esse caput generis humani, tunc non habiturum inde peccatum ipsius vllam maiorem grauitatem, quia circumstantiæ non præcognitæ non aggrauant peccatum.

19 *Adamum non latuisse Dei pactum certum est.* Vnde concludo, non solùm probabilius (vt ait Suarez num. vltimo) sed omnino certum videri; Adamum sciuisse illud pactum; quia omnes Patres & Scholastici supponunt, peccatum Adami fuisse ex eâ circumstantiâ maximum; non potuisset autem inde crescere, si ignoratum id ab eo esset, ergo.

SECTIO QVINTA.

De tentatione serpentis.

EXPLICATO præcepto occurrit statim tentatio, quæ illius transgrediendi prima fuit caussa; quia verò Genes. 3. dicitur Heua tentata à serpente, Primò occurrit, qualis fuerit ille serpens.

Stulta hæreticorum de serpente opinio. Quidam stultissimi hæretici apud Augustinum, Epiphanium & Irenæum, quos citat Suarius lib. 4 cap. 1. num. 2. dixerunt, Christum fuisse serpentem illum; quo nihil dici potest stultius, cum Christus tunc secundùm humanitatem non existeret, & inde sequeretur, Deum ipsum fuisse tentatorem & mendacem: cuiq; Deus maledixit, & in pœnam imposuit vt graderetur super pectus suum. quæ sine ingenti blasphemiâ & stultitiâ dici non possunt.

Caietanus Genesis 3. ait, dæmonem non apparuisse neque in vero serpente neque in ficto ex aëre aliòve corpore, neque exteriùs cum Heuâ locutum, sed interiùs eam tentasse, eodem modo quo nos de facto idem dæmon tentare solet; Quia (inquit) multa ibi sunt quæ non possunt de serpente materiali aut ficto intelligi: vt, quòd esset *callidior cunctis animantibus*; quòd loqueretur; quòd Heua non fuerit territa audiens animal irrationale secum loquens, & alia multa quæ ibi Caietanus ponderat. Quòd autem, inquit, dicatur serpens non vrget, quia passim diabolus in Scripturâ vocatur serpens & draco; ergo non colligitur fuisse verum serpentem ex eo, quòd eo nomine vocetur in Scripturâ.

Hanc sententiam meritò P Suarez suprà dicit esse valdè periculosam: eiusmodi enim narrationes non debent ad metaphoras transferri, nisi quando aliunde manifestè constat metaphoricè dictum; in præsenti autem nec ratio nec auctoritas suadet ibi esse metaphoram, ergo literaliter id est intelligendum, vt & intellectum est à D.Thomâ 2. 2. quæst. 165. art. 2. ad 2. & 3. & Theologis omnibus, à Patribus, Basilio Homiliâ de Paradiso, Ambrosio lib. de Paradiso cap. 12. & lib. de Fugâ sæculi cap. 7. Augustino lib. 4. de Ciuitate cap. 11. Theodoro quæst. 34. & 35. in Genesin, Ruperto lib. 3. in Genesin, Chrysostomo Homil. 16. in Genesin, aliisque apud Suarium num. 3. 20 *Caietani periculosa.* *Arguitur Primò auctoritate Patrum.*

Idem probat contextus ipse Scripturæ: nam verba illa, ***Serpens dixit ad mulierem, &c, respondit mulier***, non possunt de tentatione purè internâ intelligi, sed necessariò denotant colloquium aliquod verum externum. *Secundò. Scriptura.*

Confirmatur id ipsum à D.Thomâ 2. 2. qu. 66. art. 2. ad 2. quia in statu innocentiæ non habebat dæmon potestatem immutandi interiùs phantasiam mulieris; nam ille modus immutandi arguit subiectionem quamdam ex parte hominis: non enim est dubium, quin sit magna imperfectio, quòd possit mihi turbari aut immutari phantasia ab altero; vt cùm nihil re ipsâ sit quod cognoscam, putem me verè cognoscere; ergo non potuit serpens verè internè Adamum tentare. Vide Suarium benè vrgentem hoc argumentum, ostendentemque non esse eamdem rationem de immutatione quæ fit per sensus in corpore ficto, quia tunc homo ipse in se non tangitur, sed corpus quod assumitur; homo autem agnoscit id quod in eo corpore verè cognoscibile est, quia reuerà ibi sunt qualitates quæ emittunt tales species sufficientes ad efficiendam visionem, sicut in iride collòve columbæ: at si immediatè ipsa phantasia turbaretur, id esset agere immediatè in hominem, & quidem in malum illius; quod sine dubio repugnabat perfectioni illius status, vbi nec minimus poterat error esse. Additque benè Suarius, Si semel poterat eo modo diabolus phantasiam immutare, vix posse explicari, cur non & motus appetitus excitare etiam posset. Constet ergo Caietani sententiam periculosam nimiùm esse. 21

Argumenta ipsius soluuntur. Argumenta illius valdè sunt debilia; nam ostendemus statim, facilè ea inconuenientia vitari. Quòd enim *serpens* dicatur *callidior cunctis animantibus*, sicut Caietanus intelligit de solo dæmone, & tamen de illo vt sic facit comparationem cum animantibus, possumus nos etiam de ipso dæmone in serpente loquente idem intellige-

telligere; & tunc adhuc meliùs fiet comparatio illius cum animantibus, quatenus saltem in apparentiâ se ostendit vt animal; quod non habet, si accipiatur dæmon secundùm se. Fortassè autem potest etiam dici serpens vt animal est & secundùm se callidior: propterea enim Christus voluit nos esse prudentes sicut serpentes; quod sine dubio denotat esse animal astutum & prudens: in quo autem ea prudentia consistat non est huius loci. Vide P. Pererium lib. 6. in Genesin, qu. 1. Cur autem Heua non sit territa, dicetur paulò pòst.

Quod denique aliquando in Scripturâ ipse
22 diabolus independenter à corpore assumpto dicatur serpens & draco, non probat in hoc loco illum ita accipi; nam ex textu contrarium hîc constat. Adde, fortè ideò in aliis locis eum dici serpentem & draconem, quia alluditur ad hunc, in quo per serpentem primò locutus est: quòd si in hac tentatione non fuisset vsus formâ serpentis, fortè in aliis locis non vocaretur ita absolutè serpens; vnde potiùs ostenditur debuisse aliquando verè per serpentem loqui, vt tale nomen retineret.

Aliorum sententia refellitur.

Aliorum opposita sententia est, serpentem verum & materialem ita eam tentationem caussasse, vt virtute naturali & propriâ fuerit locutus; quia verò durum videtur talem virtutem serpenti tribuere, dicunt alij tantùm supernaturaliter & ex eleuatione diuinâ, verè locutum in proprio supposito independenter ab vllâ rationali personâ ibi apparente. Tota tamen hæc sententia improbabilis est tam in Philosophiâ quàm in Theologiâ; quæ non admittunt vllum animal rationis capax, quodque loqui propriè, intelligere & respondere queat, nisi hominem; quod autem naturaliter id non effecerit, vt primi dixêre, patet: nam si ille habuisset eam virtutem, ceteri qui nunc existunt eamdem haberent, intelligerent, loquerentur, &c. quod euidenti experientiæ repugnat; sequela verò probatur; nam Deus non abstulit illis naturam vimque intellectiuam naturalem, si quam habebant.
23 Quòd verò Secundò alij dicunt id factum diuinitus, etiam est improbabile; quia si naturâ suâ serpens non est intellectiuus, formare quidem verba posset, non posset tamen diuinitus fieri intelligens; sicut & psittacus ea de facto format, at neque ea intelligere potest etiam diuinitus, nec colloqui cum hominibus propriè. Adde contra eam sententiam, etiamsi diuinitus eleuari posset serpens ad intelligendum, non tamen vllo modo debere in præsenti admitti; quia in ordine ad mentiendum & decipiendum hominem non potuit Deus tale facere miraculum.

Diabolus in vero serpente tentauit Heuam.

Dicendum ergo est, diabolum in formâ serpentis vel in vero serpente locutum & tentasse Heuam. Quòd diabolus verè locutus sit constat ex illis locis, in quibus diabolus dicitur caussa illius peccati; hoc enim non potuit efficere instigando serpentem (vt supponimus) quia serpens non est rationis capax; ergo debuit immediatè id præstare per se formando in serpente voces eas. Quòd autem forma serpentis interuenerit contra Caietanum ostensum est. Vtrùm autem fuerit verus serpens, an fictus seu apparens, non est ita certum, quia ex vnâ parte Angeli tam boni quàm mali non solent assumere vera animalium corpora quando apparent aut loquuntur, ergo non fuit verus serpens: aliunde autem, nisi dicamus in vero serpente illum locutum, non intelligimus loca Scripturæ cum tantâ proprietate quantam videntur exigere; neque est quòd impugnet veri serpentis assum- 24
ptionem: nam licet ordinariè non assumant Angeli vera corpora animalium, certum tamen est posse ea assumere. Et fortassè Angelus ille, qui linguam asinæ Balaam mouit, dici potest assumpsisse asinæ corpus quoad illum effectum, quod ad quæstionem de nomine reduci potest. Vtraque sententia est probabilis; probabiliorem tamen iudico hanc secundam propter dicta; neque in hoc puncto iudico necessum esse recurrere cum aliquibus ad prohibitionem Dei, quasi non permiserit dæmonem per fictum & apparentem serpentem, sed per verum loqui: non enim video quæ specialis ratio vel in ordine ad minuendam vim tentationis aut ad alium finem fuerit posita, in eo quòd per verum potiùs quàm per fictum tentaret, nec puto diabolum id ex se vllo modo curasse; vnde, etiamsi fuerit in eius electione, potest dici verum elegisse; quia faciliùs poterat non laborando in formatione corporis per verum loqui; & quoad intentum suum idem erat. Indecentiam autem, si quæ ibi potest esse maior in assumptione veri quàm ficti corporis, non est credendus curasse dæmon, qui haud ita est scrupulosus & teneræ conscientiæ: si enim apud Gentiles corpora lapidea & lignea assumpsit passim, cur non & ibi assumeret vnius veri animalis, quod longè perfectius est quàm statuæ mortuæ idolorum? addo tamen, probabile esse, Deum illi prohibuisse, ne eligeret alia animalia perfectiora, columbam v.g. aut leonem, elephantem, &c. quæ fuit sententia D. Augustini lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 3. cuius ea reddi potest ratio, ne animalia ea perfectiora & homini magis familiaria redderentur ab eâ tentatione toti generi humano inuisa.

Occurritur obiectioni.

Qualis autem fuerit ille serpens, & cuius 25
speciei, est incertum; neque habet probabilitatem quod aliqui dicunt, fuisse vnum qui faciem habet virginis: talis enim serpens à nullo agnoscitur. Si autem in re dubiâ aliquid determinari potest, probabilius est fuisse colubrum, qui est ordinarius serpens; & de quo intelligunt communiter omnes dictum Christi, *Estote prudentes sicut serpentes:* Christus autem videtur ad illum alludere de quo dicitur, *Sed & serpens erat callidior cunctis animantibus terræ.*

Colubrum fuisse probabilius est.

Restat iam explicare, quomodo Heua non fuerit territa, dum serpentem secum loquentem audiret. In quo puncto difficultas non est, cur non horruerit serpentem: cùm enim tunc omnia animalia essent subiecta homini, & nullum ei nociuum, non erat cur horreret illum. Et fortè diabolus, qui iam decreuerat antè Heuam tentare, mouerat priùs serpentem, vt ad Heuam frequentiùs accederet, fieretque illi magis familiaris, vt videtur insinuare Damascenus lib. 7. de Paradiso cap. 10. Est ergo difficultas, quî factum est, vt Heua non fuerit territa audiens animal irrationale loquens. Cyrillus, Magister Sententiarum, Abulensis & alij apud Suarium

Sententia Magistri & aliorum.

Suarium num. 29. docent, Heuam putasse cetera etiam animalia, aut saltem aliqua, loqui posse, ideoque non fuisse miratam serpentis loquelam. Verùm D. Thomas hic quæst. 94. art. 4. ad 1. ait, non debere eam sententiam Magistri defendi. Ratio autem est manifesta, quia ille error Heuæ fuisset crassissimus, & maior multò quàm iam sit in vllâ ferè quantumuis stultâ

Refutatur.

feminâ. quod absurdum est. Vt enim diximus

26 suprà ex Augustino, vel minimus error etiam nullius momenti repugnabat illi statui; longè ergo magis hîc. Nec sufficit dicere, illum non fuisse errorem, sed carentiam cognitionis: id, inquam, non sufficit, quia ibi non solùm ignorauit Heua bruta non loqui, sed debuit habere absolutum iudicium, quòd loquerentur; tale autem iudicium positiuus error est, ergo.

Sententia probabilior: Heua aliquid intellexerat de Angelis. Obiectio Prima.

Probabilior huius difficultatis solutio est, Heuam aliquid intellexisse de Angelis, quòd loqui possent cum hominibus per animalia, ideoque putasse aliquem ex illis secum loqui per serpentem; ideoque haud fuisse miratam. Dices Primò, Ergo saltem errauit, quòd putauit illum esse spiritum bonum: si enim iudicasset esse dæmonem, non credidisset illi, sed fugisset potiùs.

Responsio.

Respondeo, posse dici eam quoad illud punctum non attendisse, nec se reflexisse ad considerandum, essétne bonus an malus: in quo locum habere videtur inconsideratio. Ita respondet Suarius suprà. Habet tamen hæc responsio maiorem quàm apparet difficultatem; nam inde sequitur, potuisse in eo statu esse peccatum ex inconsideratione: si enim illa tunc se non reflexit, an esset bonus spiritus an malus, & cum illo locuta est; ergo si fuisset prohibitum non loqui cum malo spiritu, permissum verò cum bono, illa tunc venialiter peccasset ex inaduertentiâ; quod tamen constantissimè à P. Suario negatum est sæpè suprà.

Confirmatur.

Confirmo interrogando, an ea carentia reflexionis fuerit libera & voluntaria in feminâ, an non. Si primum, iam supponitur peccasse

27 respondendo, quia affectauit ignorantiam periculosam; quod videtur esse contra omnes negantes in eâ locutione peccatum: si verò non fuit voluntaria, ergo etiamsi ex eâ secutum fuisset aliquid in se grauiter prohibitum, non fuisset peccatum mortale, sed veniale ex inaduertentiâ, quia apprehensa fuisset aliqua malitia, non tamen distinctè, an grauis, an leuis, sicut dicitur apprehendisse ibi esse Angelum, non tamen an bonus, an malus. Quòd si dicatur, illam sciuisse Angelos etiam bonos per corpora loqui siue hæc siue illa, adhuc difficultati non fit satis; quia illa non solùm iudicauit in communi eos loqui per corpora, sed in particulari de eâ locutione, ergo tunc formauit hoc iudicium, *Hic loquitur Angelus bonus*; tale autem fuit erroneum, quidquid sit de altero vniuersali abstractiuo; ergo non liberatur femina ab aliquo errore.

Ideò fortè alius respondebit, illam formasse hoc iudicium, *Probabile est, Angelum bonum mihi loqui*: quod iudicium videtur verum; nam licet reuerà non fuisset Angelus, fuit tamen probabile Angelum esse. Sed neque hæc solutio satisfacit, quia nec quidem probabile fuit Angelum loqui bonum; nam improbabile erat, Angelum bonum assumpturum tam vilis animalis formam. Secundò, quia improbabile etiam fuit, Angelum beatum dicturum aliquid contra Dei præceptum, & incitaturum ad transgressionem illius; ergo nec quidem probabiliter potuit sine errore tale iudicium formari.

Heua peccauit protrahendo colloquium cum serpente.

Ideò ego crediderim, non absque culpâ saltem leui Heuam colloquium illud cum serpente habuisse; docui enim suprà, potuisse in illo statu esse peccatum veniale. Vel si videtur durum asserere, incepisse primò feminam à veniali (quod tamen ego non video cur sit absurdum) dicam fuisse saltem illam capacem alicuius inconsiderantiæ, maximè quando ex illâ non sequebatur determinatè peccatum, vt in præsenti non sequebatur; nam loqui cum dæmone, quod præcisè secutum est ex eâ inconsideratione, non est peccatum, dummodò illi non fuisset assensa: vel denique dici potest determinatè agnouisse illum esse dæmonem, ideoque non errasse ex parte intellectus, & consequenter non fuisse miratam; quia dæmonem loqui per serpentem non excedebat vim naturalem. 28

Replicatur.

Replicabis tamen, In Scripturâ simpliciter dicitur, quòd serpens sit locutus, & ad serpentem responderit Heua; ergo non putauit illum esse spiritum, sed serpentem. Confirmatur: Postcà quando se excusauit, non in spiritum, sed in serpentem culpam refudit. Ita obijcit Pererius apud Suarium num. 24. opinatus Heuam putasse serpentes in se loqui posse; ego tamen ante responsionem ostendo, primam partem obiectionis esse contra ipsum Pererium:

Respondetur Primò.

nam siue Heua id iudicauerit, siue non, Pererius admittit, non serpentem, sed spiritum fuisse locutum. Iam ergo videat, quomodo cum hoc saluetur proprietas Scripturæ, quæ ait, *Dixit serpens:* non enim Scriptura dicit, *Heua indicauit serpentem loqui*; in quo solo punctò à nobis Pererius differt; sed directè ait textus, *Dixit serpens:* hoc autem contra Pererium etiam videtur esse, quia non serpens, sed spiritus dixit. Omnes ergo respondere tenemur, eò ipso quòd per serpentem locutus sit dæmon, rectè dici, *Dixit serpens.* Vt & asina Balaam etiam dicitur locuta, cùm certum sit non ipsam sed Angelum formasse ea verba.

Secundò.

Ad secundam partem, quòd in serpentem non in spiritum culpam refuderit, facilè dicitur, Heuam, sicut intellexit in serpente loqui spiritum, ita quando dixit Deo, *Serpens decepit me*, intellexisse, spiritus in serpente decepit me: sciebat enim se intelligi à Deo, & ipsum non de animali secundùm se, sed de dæmone in animali id intellecturum.

DISPV-

DISPVTATIO QVADRAGESIMAQVINTA.

De peccatis primorum parentum, & de his quæ illa secuta sunt.

SECTIO PRIMA.

De peccato Heuæ.

1 *Reiicitur Rupertus.*



QVIA suggestioni serpentis primò succubuit mulier, ideò primò de eius peccato agendum. Suppono autem contra Rupertum lib. 3. in Genesin cap. 2. & aliquos alios, Heuam non peccasse antequam cum serpente loqueretur, quia nullum est in Scripturâ fundamentum vel leuissimum talis peccati. Quòd enim Rupertus ait illam ad portas paradisi deambulasse corpore & oculis vagam, prospectantem qualis extra paradisum mundus haberetur; hoc, inquam, & sine fundamento dicitur: & licet aspexisset quid foris esset, non ideò peccasset; nam sine peccato poterat optare id cognoscere. Adde, si verum est, paradisum fuisse instar vnius regni magni, cùm lignum scientiæ fuerit in medio, & iuxta lignum tentata sit, quia adhuc durante tentatione accepit de ligno, & comedit, non est credibile, immediatè antè fuisse 20. aut 12. leucis inde, nisi dicat Rupertus, illam vagam ambulationem duobus aut tribus diebus ante tentationem accidisse, quod est multò incredibilius.

Oppositio. Responsio. Dices, in paradiso non erant animantia, ergo tentatio fuit foris. Respondeo ex dictis suprà falsum esse antecedens.

Aliorum opinio refutatur. Quòd autem alij dicunt Heuam peccasse ante tentationem per superbiam & nimiam confidentiam sui, eodem modo reiicitur; quia nec leue est huius superbiæ indicium. Vnde D. Thomas 2.2. quæst. 163. art. 1. vt certum asserit, eam non peccasse ante eam tentationem. *Obiicitur.* Obiicies, tentatio est pœna aliqua, ergo supposuit culpam. *Respondetur Primò.* Respondeo, argumentum ab obiciente soluendum; quia licet à diabolo non fuerit tentata in ordine ad illud primum peccatum, debuit saltem habere aliquam cognitionem antecedentem, quâ quodammodò alliceretur ad illud primum peccatum; in eâ autem est tota difficultas. *Secundò.* Respondeo ergo negando tentationem esse pœnam. Sicut quòd Christus fuerit à dæmone tentatus, non fuit pœna in Christo, ergo non est necessarium vt peccatum eam tentationem præcesserit.

SVBSECTIO PRIMA.

Quando primùm inceperit peccatum Heuæ.

2 ILLVD in dubium vertimus, an Heua peccauerit audiens serpentem post interrogationem illam, *Cur præcepit vobis Deus vt non comederetis de omni ligno paradisi?* *Opinio nonnullorum.* Nonnulli asserunt, Heuam non peccasse, nec audiendo serpentem, nec dando primum responsum, sed postquam serpens dixit, *Eritis sicut dij*, &c. citantque pro hac sententiâ D. Thomam 2.2. quæst. 165. art. 2. ibi tamen sanctus Doctor nec verbum habet de eâ re; potest tamen ex aliis locis, vbi dicit primum peccatum fuisse superbiam, inferri id sentire: quia eam superbiam non videtur Heua incurrisse nisi primò post illa verba, *Eritis sicut dij.* Verùm neque inde de mente D. Thomæ satis constat; nam qui peccatum ponunt ante ea secunda verba, etiam dicunt illud esse superbiam. Clariùs tamen id docet quæst. 163. art. 1. ad 4. *Fundamentum primum pro illâ.* Fundamentum horum auctorum est quòd Theologi dicant, primum peccatum Heuæ fuisse appetitum similitudinis cum Deo; & id videtur etiam indicari Genes. 3. dum Deus ironicè dixit, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est*: atqui Heua non habuit talem appetitum, quousque serpens excitauit species per secunda verba, *Eritis sicut dij*; ergo non nisi post ea secunda verba peccauit. *Secundum.* Secundò, quia neque in auditione serpentis fuit peccatum; erat enim naturalis & ferè illi inuoluntaria; neque in responsione, quia non sciebat se teneri non respondere, ergo. Idem latiùs prosequuntur hi auctores ostendendo, esto femina dixerit quasi dubitanter, *Ne fortè moriamur*, non tamen verè dubitasse in fide, sed tantùm dubitasse, quando esset ea mors incurrenda; aut, an tantùm comminatoriè, an omnino absolutè ea pœna à Deo imposita esset. *Tertium.* Tertiò argumentantur: Illud peccatum non potuit esse veniale, quia in eo statu non potuit esse initium à veniali; neque item mortale, quia parua res erat audire serpentem, ergo nullum fuit. 3 Quia verò saltem mentiendo videtur Heua peccasse, dum dixit præceptum sibi esse ne tangeret arborem; eam hi excusant, dicuntque fortè ab Adamo ita intimatum Heuæ præceptum; per hoc tamen faciunt hi auctores Adamum falsi reum, licet Heuam liberent. Secundò, eam excusant à prædicto mendacio, quia fortè Deus ipse etiam tactum prohibuit, licet à Moyse non fuerit explicatum; vel denique quia ita intellexit Heua ea verba, *Ne tangeremus in ordine ad comedendum.* Hæ tamen duæ excusationes videntur non subsistere, quia, vt ipsi excusantes docent, dum agunt, vtrùm Adam seductus fuerit, explicatio textus, quæ aliquid addit textui quod ex illo non colligitur, aut necessarium non est ad textus intelligentiam, misera est; at ex verbis Moysi nequaquam quidquam de tactu colligitur, ab Heuâ autem vt valdè distincta sunt ea duo posita, *Ne comederemus, & ne tangeremus.* quod sine dubio aliquid est distinctum ab eo, ne tangamus in ordine ad comedendum: iam enim id supponitur dictum in τὸ *Ne comederemus*, si enim non potest comedere, non potest etiam tangere animo comedendi. *Opposita sententia probabilior est.* Ad punctum principale respondeo dico, non esse improbabile, ante illa secunda verba serpentis fuisse iam peccatum aliquod Heuæ. quæ est manifesta sententia Chrysostomi

sostomi homil. 16. in Genes. vbi Heuam grauiter reprehendit, quòd statim initio colloquium non interruperit, & id magnæ Heuę negligentiæ tribuit. Respondebis cum P. Suarez, Chrysostomum moraliter potiùs locutum quàm historicè; hæc tamen explicatio haud sufficiens est, quia eodem modo omnes absolutas Patrum sententias eludere liceret. Stant item pro eâdem sententiâ Caietanus in Genesin, & Pererius lib. 6. in Genesin quæst. 1. licet fortè non eodem modo explicent, quale fuerit illud primum peccatum. Ego eam probo ostendendo ab omnibus ferè debere concedi aliquod interuenisse peccatum, qualecumque illud sit: nam (vt suprà ostendi) explicando cur Heua non fuerit territa audiens serpentem, videtur necessariò illa iudicasse fuisse dæmonem, alioquin decepta fuisset; deceptionem autem vllam ei negat Suarez & alij: atqui eò ipso quòd iudicauerit esse dæmonem, tenebatur non conferre cum eo sermonem: tentatori enim non erat necessarium respondere: tenebatur enim fugere occasionem illam, quam sine dubio iudicauit esse periculosam, ergo aliqua culpa interuenit ibi in continuando eo colloquio; ideò benè ait Chrysostomus suprà, Congruum erat statim, vt ipsa auersaretur & fugeret eius consuetudinem. Nec sufficit dicere, id quidem futurum melius, at non propterea malum fuisse continuare sermonem; quia nulla necessitas naturalis talis interruptionis ostenditur; hoc, inquam, non sufficit: nam si nouit esse consultius interrumpere, certè id nouit, eò quòd per colloquium in periculum aliquod peccati se coniiciebat; at eo ipso aliqua debuit esse culpa non vitare tale periculum, ergo non continuauit sine peccato. Malè autem dicitur, non ostendi rationem naturalem necessitatis fugiendæ occasionis, quia hoc ipso quod apprehenditur periculum graue, naturalis ratio dictat illud esse vitandum, nisi subsit aliqua alia caussa, quæ quodammodò vrgeat, qualis tunc non interueniebat: præterquam, quod sermonem cum diabolo miscere disputando, cur Deus nobis aliquid præceperit, videtur esse ex se malum; neque hoc ignorabat tunc Heua, quia & nos id scimus; qui tamen minorem longè habemus scientiam quàm Heua habuerit.

Probatur Primò.

4 *Heua agnouit dæmonem, & peccauit cum eo loquens.*

Fugienda occasio peccati.

Probatur Secundò.

Secundò probatur, quia sicut Suarez asserit fuisse in Heuâ excitatum appetitum peccaminosum excellentiæ diuinæ, eò quòd serpens dixit, *Eritis sicut dij*, ita probabilissimè discurrit Pererius suprà, dum ait, eo ipso quòd serpentem audiuit cum quadam quasi admiratione & indignatione dicentem, *Cur præcepit vobis Deus vt non comederetis?* Heuam statim prorupisse in aliquam displicentiam, quòd Deus sibi id prohibuerit, & posuerit legem illam, non verò reliquerit perfectam libertatem ad comedendum de eo fructu; ad eum modum quo multi dicunt, Angelos peccasse, eò quòd non libenter habuerint sibi à Deo imponi præceptum aliquod præter naturalia: quod peccatum non negaretur à Suario in Angelis, si de impositione eius præcepti liberi constaret; cùm ergo in præsenti de præcepto constet, & ex modo, quo interrogauit serpens, potuisset excitari ea cognitio in Heuâ, quæ anteà non erat excitata, potuit ipsa indignè ferre eam impositionem præcepti, in quâ iam includitur superbia: est enim nimius affectus non subiacendi alteri, & inordinatus amor propriæ excellentiæ & libertatis, nolle, aut indignè ferre, sibi à Deo impositum præceptum. Quæ ratio etiam mouit Caietanum vt opinaretur, à serpente non sola ea duo verba proposita etiam primâ vice, sed multa alia, quibus grauitatem & molestiam illius prohibitionis persuadere posset. Ego tamen non puto necessarium esse ea plura verba ponere, sed in illis solis speciali modo prolatis potuisse denotari à serpente sufficienter molestiam eius præcepti. Sic solùm interrogando potest vnus alium concitare ad indignationem contra Superiorem præcipientem dicendo, Cur tibi talem rem Superior prohibuit? ea enim maximè ex sono & modo multum solent innuere; & non est dubium quin à serpente fuerint cum acrimoniâ prolata; ergo potuit Heua tunc concipere eam displicentiam & indignationem ob rationem datam.

Heua indignata in Deum.

5

Hinc Tertiò argumentor: Datâ possibilitate talis peccati, & saluatur auctoritas communis, quod à superbiâ initium sumpserit omne peccatum, & non est necessum laborare ad defendendam Heuam ab omni culpâ in eâ colloquij protractione; quod valdè difficile est, & expressè contrarium Chrysostomo, vt ostendimus: cur ergo non dicemus eam tunc peccasse? Iam oportet respondere his quæ pro oppositâ sententiâ allata sunt. Ad D. Thomã, fateor eã qu. 163. art. 1. ad 4. id indicare; fortè autem non voluit negare aliquam superbiam ante secunda verba serpentis, sed completam & integram: nam ex appetitu non subiacendi Deo, & ex appetitu similitudinis in scientiâ boni & mali integratur vna superbia. & hoc modo intelligendi sunt, qui dicunt Adamum peccasse appetendo similitudinem cum Deo: nam ea prior superbia fuit quasi fundamentum secundæ, & ita pro vnâ reputatur. Ad locum autem Scripturæ, quòd Deus irriserit Adamum dum dixit, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est*, dicimus, inde optimè probari eum appetiisse similitudinem in scientiâ; non tamen sequitur, feminam non priùs indignatam propter prohibitionem positam. Meliùs nos ex hoc loco arguemus infrà contra aliquos, ad probandum Adamum etiam fuisse deceptum. Ad rationem verò inde sumptam, quòd peccatum illud non potuerit esse mortale, facile dicimus, ex se valdè graue esse, indignè ferre Deo subiici, & sibi ab eo legem imponi: item iam est ostensum, etiam protrahendo colloquium cum serpente peccasse; at hoc fortè fuit post peccatum impatientiæ & superbiæ, iuxta hucusque dicta.

Tertiò probatur.

6 *Rationibus in contrarium allatis respondetur Primò.*

Secundò.

Tertiò.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quale fuerit Heuæ peccatum.

PRIMÒ inquirimus, vtrùm habuerit peccatum infidelitatis credendo dicto serpentis, & qualem posteà similitudinem cum Deo desiderauerit. Illi qui Heuam peccasse negant ante secunda verba serpentis, vt defendant initium omnis peccati fuisse superbiam, docent, antequam femina vel de dictis Dei dubitaret, vel serpenti crederet, appetiisse similitudinem cum Deo. Vt verò

7 *Assertio quorumdam.*

verò explicent, quòd iudicium præcesserit hanc apprehensionem, dicunt non fuisse necessarium vllum iudicium erroneum, non solùm contra fidem, sed nec in materiâ naturali, sed solùm apprehendisse excellentiam illam in quadam scientiâ sibi sufficienti ad vitam; & ad regendam seipsam, & illam appetiisse sine ordine ad Deum; ad quod sufficiebat apprehendere illam scientiam vt possibilem, prout reuerà possibilis erat: inordinatio autem quæ adiungebatur, non fuit ex parte obiecti cognita, sed ex parte modi, quia nimiùm se amando eam appetiit.

Hæc doctrina non videtur satis clara, estque haud conformis multis aliis principiis auctorum illius, maximè in materiâ de peccato Angelorum: & in præsenti vix explicari potest illud peccatum sine aliquo præuio errore, licet non contra fidem, saltem contra rationem naturalem. quod non volunt vllo modo admittere.

Refellitur Primò; & ostenditur variè error Heuæ.

Iam ergo ostendo quod dixi, & in primis rogo, in quo consistebat ille nimius amor sui (simili argumento ipsi vtuntur contra Scotum dum agunt de peccato Angelorum) non in eo, quòd fuerit valde intensus; nam intensio actui bono non dat malitiam, sed auget bonitatem: non in eo, quòd Heua se amauerit, quia ipsa erat obiectum honestum, ideoque amor sui honestus fuit; ergo ex amore sui vt tali non potest desumi vlla ratio malitiæ, quando non transitur ad aliud obiectum malum sibi amatum, vt benè in simili conclusimus cum P. Suario contra Scotum de peccato Angelorum. Malè ergo eam inordinationem ponunt in modo seu nimietate amoris sui; debemus ergo venire iam ad excellentiam seu scientiam volitam, vbi rursus rogo, an solùm appetierit illam scientiam, quam hi dicunt fuisse possibilem feminæ; cùm autem illa scientia esset obiectum bonum, non potuit esset amor ille malus, multò minus superbiæ. Neque

8 satisfacit quod respondetur, ideò ibi esse inordinationem, quia illa scientia sine modo & mensurâ proponebatur. Rogo enim, quid est, *Proponebatur sine modo & mensurâ?* An quod iudicium illud nihil dixerit, quanta futura esset ea scientia? at hoc non est peccatum, tum quia se non tenet ex parte voluntatis, sed iudicij antecedentis omne peccatum; tum quia ea solùm est præcisio in eo iudicio, quæ non caussat vllam deformitatem. Si verò dicat propositam eam scientiam sine modo, id est per actum iudicij valdè intensum, tunc etiam id est impertinens ad peccatum; præterquam quod id non denotatur propriè per *τὸ sine modo*: si verò dicat, quòd intellectus proposuerit vnam scientiam sine mensurâ quasi infinitam, tunc iam id se tenet ex parte obiecti; & consequenter cùm crediderit Heua eam sibi esse possibilem, iudicauit aliquid falsum, ergo non potest ibi explicari peccatum illud sine aliquo præuio errore.

Secundò. Heua appetiit rem malam, non verò bonam malè.

Secundò idem probo ex doctrinâ D. Thomæ & omnium ferè Theologorum, qui supponunt feminam non appetiisse rem honestam inordinatè, sed appetendo rem sibi repugnantem peccasse: nam expressè dicit D. Thomas eâ qu. 163. art. 1. in corp. eam appetiisse, vt per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum, & quid malum; vel vt per se ipsam præcognosceret, quid esset bonum & malum. Ecce obiectum volitum in sententiâ D. Thomæ. Atqui totum hoc est impossibile homini; nam per virtutem propriæ naturæ non potest eam scientiam habere, nec quidem diuinitus: non enim erit per virtutem propriæ naturæ, si per eleuationem eam obtinet; ergo aliquid impossibile ex parte obiecti appetiit. Hinc argumentor in sententiâ aduersâ: Non potest esse appetitus alicuius obiecti, nisi præcedat iudicium de illius possibilitate; ergo antequam Heua appeteret 9 eam excellentiam, illam iudicauit vt possibilem; ergo debuit præcedere error in intellectu ante peccatum. Nos, qui ante hunc appetitum iam agnouimus peccatum illud impatientiæ & superbiæ ex affectu libertatis & fugæ subiectionis Deo, facilè possemus in præsenti concedere, illam errasse, sed de hoc statim.

Tertiò. Heua credidit sibi possibilem excellentiam à serpente promissam.

Denique Tertiò idem suadetur, quia inexplicabile est, quomodo Heua appetiisset eam excellentiam, quam serpens proposuit, si non credidisset illam esse possibilem, vel si verbis serpentis fidem non adhibuisset; id enim in nobis experientiâ patet: si enim quis tentet nos inducere ad aliquid, non possumus efficaciter appetere, nisi illud credamus esse nobis possibile. Dico *efficaciter*; nam appetitus inefficax potest fortè esse in solâ apprehensione; at talis non videtur esse peccatum; ergo assensum præstitit Heua verbis serpentis: hic autem in primis negauit eos morituros; vnde moraliter videtur esse certum, Heuam saltem de illâ morte dubitasse. Secundò, proposuit illis similitudinem cum Deo obtinendam per cibum, ergo illam iudicauit vt possibilem per illam viam; atqui hoc erat falsum, ergo habuit assensum falsum ante secundum eum actum.

Replicatur.

Respondebis, non esse credibile, Heuam ex solâ attestatione serpentis, qui non est vsus rationibus ad persuadendum, credidisse tam facilè se non morituram, maximè cùm esset benè in fide fundata. Sed contrà, quia in re quam Heua non *Soluitur.* videbat, sed solùm obscurè crediderat marito attestanti, facilè, cùm primùm alter dixit, *non ita futurum*, potuit saltem dubitare; imò quia res videbatur per se rationi contraria, vt cùm alij fructus non nocerent, ille solus tam pulcher aspectu noceret statim ad primam oppositionem serpentis, maximè adiunctâ eâ ratione, *Scit enim Deus, quòd inquocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri*, &c. cùm nec 10 assueuisset disputationibus, nec vereretur fraudem in serpente (vt supponit ipse P. Suarez) facillimè potuit, antequam eam excellentiam appeteret, iudicare illam esse possibilem. Neque obest, quòd fuerit benè in fide fundata; nam in primis sæpè homini etiam optimè fundato in fide occurrit tantùm simplex propositio contra fidem. v. g. Non erit dies iudicij; Deus non est trinus; aut non est Purgatorium: & licet non excitentur simul rationes, quibus id videatur probari, vexare tamen hominem solet talis tentatio. Et noui aliquos, qui hoc solo modo tentati vix poterant se extricare. Ergo potuit hoc modo Heua tentari, & tandem succumbere; etiamsi serpens non posuerit probationes sui intenti. Adde, Heuam fortè ab Adamo, qui non putauerat ita tunc esse necessarium, non fuisse admodum in eo puncto instructam; & quia primus erat conflictus,

flictus, nec pro illo præmonita, potuit facilè decipi. Denique, licet instructionem bonam dedisset Adamus, potuit eam tunc non reuocare in memoriam, sed quasi illius oblita, magis credere serpenti contrarium dicenti.

Heua decepta est ante peccatum superbiæ.

Igitur in quæstione præsenti probabilius iudico, ante illud secundum peccatum Heuam fuisse deceptam. quæ est sententia P. Cornelij à Lapide in locum Pauli 1. ad Timoth. 2. vbi in sensu litterali ad hoc propositum interpretatur illa verba Pauli ibidem, *Mulier seducta in præuaricatione fuit*: id est, Vbi seducta est, præuaricari incepit & peccare. Et verò nec dubitat ibi Cornelius de isto sensu, quem & per se notum tradit; nec vllum alium ab aliquo interprete refert traditum. Clariùs autem distinguendo duo peccata superbiæ, & vnum ante infidelitatem, alterum post, eamdem doctrinam tradidit noster Pererius: & sanè si P. Suarez agnouisset pecca-
11 tum in Heuâ ante secunda verba serpentis, non negasset illud fuisse infidelitatem ante secundum peccatum ex appetitu similitudinis cum Deo; nam tunc cessaret argumentum, quo mouetur, scilicet quòd non fuerit error ante peccatum; & aliunde clarius explicuisset, quale iudicium præcesserit ante illum secundum appetitum; vnde in hanc iuisset manibus & pedibus. Nos ergo, qui probabilius putamus illud peccatum præcessisse, consequenter infidelitatem ponimus ante secundum desiderium. Addo, etiamsi illud primum peccatum non poneretur, videri tamen probabilius fuisse deceptionem ante istum appetitum; quia verè non potest explicari quale iudicium verum præcesserit sufficiens ad talem appetitum, vt ostensum est. Et in hoc sensu Cornelius suprà locum Pauli intelligit, vt omnem præuaricationem seu peccatum præcesserit deceptio; & vrgetur ex ipsâ Heuæ excusatione: cum enim totam caussam peccati refundat in deceptionem, *Serpens decepit me*, satis apertè innuit, ante omne peccatum fuisse deceptam; alioquin pro illo peccato, quod præcessit deceptionem, non dedisset excusationem vllam.

Oppositio.

Dices, Hinc destruitur altera pars nostræ sententiæ, de quâ subsect. 1. scilicet ante errorem Heuam peccasse: quæ etiam expressè ab Augustino traditur lib. 11. de Genesi ad litteram cap.

Solutio.

30. Respondeo, Cornelium nostrum, dum ita vniuersaliter interpretatur locum illum Pauli, non placere nobis; nam Paulus solùm dicit fuisse seductam Heuam, initium verò peccati à seductione sumptum non dicit; solùm ergo admittimus errorem ante appetitum illum, quo voluit esse sicut Deus: si enim non credidisset id esse possibile, non id appetiisset; & de hoc peccato vltimo, vt de maximo & propriè contra præce-
12 ptum non comedendi, loquitur Paulus: nam illa prior superbia, quâ indignè tulit sibi positam legem, non fuit voluntas transgrediendi præceptum. Potest enim quis indignari Superiori, quod sibi præcipiat, & nihilominùs simul velle facere quod iubetur; passim enim id contingit, maximè quando timetur pœna, si non obediatur; prout timebatur ab Heuâ antequam crederet serpenti promittenti, *Nequaquam morte moriemini*: & de hoc etiam peccato vltimo vt grauiori & directè contra legem & præceptum putauit se reprehendi à Deo. Primum autem illud tamquam minoris momenti & purè internum non putauit sibi obiici à Deo, ideò neque illud excusauit: quoad vltimum verò rectè dixit, deceptionem fuisse illius caussam, licet non suffecerit ea excusatio, quia nec credere debebat serpenti; & licet credidisset non esse veram illam pœnam, nihilominùs tamen debebat adhuc obedire Deo mandanti ne comederet. Non enim Deo obeditur propter solum timorem, sed propter excellentiam & iurisdictionem ipsius in nos.

Heua credidit parem se fore Deo non in naturâ, sed scientiâ.

Duo autem in præsenti restant declaranda: vnum est, quæ tandem fuerit ea similitudo cum Deo, quam falsò credidit: alterum, an fuerit formalis hæresis; & quomodo crediderit se non morituram. Circa primum respondeo, facilè credidisse fructum illum habuisse virtutem ad caussandam in ipsâ scientiam boni & mali, quâ essent sicut dij, non quidem Deo in naturâ pares; hoc enim (vt benè docet S. Thomas suprà) non cadebat in hominem prudentem, qualis erat Heua; sed per similitudinem quamdam in eâ perfectione omniscientis: in eâ autem similitudine sine dubio includitur magna excellentia, vnde potuit ea esse materia superbiæ; appetiit enim per malum medium seu inordinatè propriam excellentiam, in quo consistit propriè superbia.

Heua non peccauit cum pertinaciâ, sed ex leuitate.

Quoad secundum benè docet Suarez nu. 25. Heuam, licet peccauerit contra fidem, & amiserit sine dubio habitum fidei, non tamen peccasse cum pertinaciâ, sed ex leuitate. Non enim est credibile, ait Suarez, illam resolutè iudicasse, 13
Deum fuisse mentitum, aut ex inuidiâ, ne fierent sicut dij, prohibuisse illis esum ligni: hoc enim est contra naturale lumen, quod non erat in Heuâ extinctum. Verùm hæc ratio non videtur esse bona; nam vix vllus vmquam hæreticus adeò stultus extitit, qui iudicauerit Deum mentiri; & tamen passim sunt formalissimi hæretici, quia ad formalem hæresim non requiritur iudicium de Dei mendacio, sed sufficit, si iudicetur, Deum non id dixisse; imò in hoc consistit ordinaria hæresis. Atqui non est ita improbabile Heuam tunc dubitasse, aut iudicasse etiam, Deum nihil tale dixisse Adamo, quia (vt supponimus) ipsa non audierat immediatè Deum, ergo ex hoc capite benè potuit habere formalem hæresim.

Probatur.

Aliunde ergo probanda est resolutio, quia licet habuerit dubium formale non de veracitate Dei, sed de reuelatione, & fortasse etiam iudicium in contrarium; non tamen est fundamentum ad dicendum id fuisse cum obstinatione & pertinaciâ: neque enim fuit ibi occasio ad eam obstinationem, neque constat aliunde, ergo non est asserenda. Quòd si dicamus, eam iudicasse, à Deo non fuisse eam comminationem factam, sed ab Adamo fictam, tunc non est cur simus soliciti in explicando sensu, in quo dubitauit de veritate verborum, quia absolutè nec ea verba agnouit. Possumus tamen vlteriùs dicere, eam non dubitasse, talia verba Adamo à Deo dicta, & consequenter non errasse negando simpliciter reuelationem, sed iudicasse, non esse in eo sensu à Deo dicta. In quo punctò etiam est error contra fidem, vt de facto errat Caluinus; qui licet agnoscat à Christo Domino dictum, *Hoc est corpus meum*, ait dictum non esse de vero & reali corpore, sed de figurâ illius;

illius: ergo licet Heua agnouerit à Deo ea verba esse dicta, & ex hac parte non errauerit, potuit tamen esse infidelis, non credendo ea esse dicta in sensu quem præ se ferunt, sed cogitando fuisse solùm comminationem, vel facilè se obtentu-
14 ram veniam. in quo fortè sensu Augustinus aliquando dicit Adamum putasse suam culpam futuram venialem. Vtrumque autem fuit hîc falsum, quia Deus id dixerat absolutè & sine limitatione; potuit ergo eo vtroque modo dubitare: probabilius autem videtur tantùm hoc secundo modo. sic enim non erat ita iniuriosa in maritum, vt putaret eum finxisse eam comminationem, sed vt summùm ei tribuit malam intelligentiam illius comminationis. quod longè aliud est. Vltimò, Heua post ea peccata interna prodiit in esum fructus, & tandem facta est caussa peccati in marito; cuius peccatum iam est declarandum.

SECTIO SECVNDA.

De peccato Adami.

IMPORTVNIS precibus vxoris illectus Adamus consensit in totius generis humani ruinam; & nolens contristare vxorem, se, illam posterosque perdidit omnes: circa cuius peccatum varia occurrunt discutienda.

SVBSECTIO PRIMA.

An primò peccauerit nimio in vxorem amore.

Status quæstionis. QVÆRIMVS, an Adamus, dum, ne petitioni vxoris renueret, eamque contristaret, comedit de ligno, peccauerit nimio in eam amore, nullum tunc aliud obiectum malum appetens quàm placere vxori; an verò propositis per vxorem verbis serpentis etiam fuerit in superbiam elatus, & comederit, non tam animo vxori annuendi, quàm vt propositam consequeretur excellentiam.

15 *Opinio Scoti.* Scotus apud Suarium cap. 3. asserit solo nimio amore vxoris fuisse prostratum. quod verba illa in excusationem adducta denotant, *Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, & comedi.* Et videtur esse expressa sententia Augustini lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 42. & clariùs adhuc lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 11. Addit Scotus rationem, quòd scilicet in Adamo cognitio sui sit, post cognitionem aliarum rerum; ergo non potuit primò peccare amore nimio sui seu superbiæ, sed amore nimio vxoris. *Reiicitur ratio Scoti.* Ratio tamen hæc leuissima est; nam licet cognitio sui non fuerit prima, potuit tamen, postquam habuit cognitionem aliarum rerum, & etiam sui, incipere peccando ex amore sui: non enim necessarium fuit vt eo ordine quo cognouerat obiecta, eo peccauerit posteà in illorum amore.

Suarij sententia examinatur. Suarius verò à num. 4. censet omnino fuisse superbiam initium peccati in Adamo; aitque illa verba serpentis, *Eritis sicut dij*, occasionem præbuisse peccandi tam viro quàm feminæ: quod probat n. 10. quia Deus ipse Genesis 3. videtur alludere ad hoc, dum ironicè dixit, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est, sciens bonum & malum.* Adducit prætereà verba Chrysostomi homil. 18. in Genesin, vbi in plurali loquens de Heuâ & Adamo ait, *Vult Deus per hæc verba in memoriam referre, quomodo decepti fuerint à diabolo per serpentem.* & infrà: *Ecce quod expectasti factum est.* & homil. 31. in Matthæum in eumdem ferè sensum discurrit. Miror tamen hæc testimonia à Suario pro se citari, cùm in illis totum sit de deceptione vtriusque; ipse autem cap. 4. fusè probet non fuisse Adamum seductum. Quòd si in eumdem sensum loquuntur (vt sæpè ibi ait) Theodoretus, Nissenus, & Albinus, tunc etiam hi omnes 16
erunt contra illum. Citat etiam Augustinum 14. de Ciuitate Dei cap. 13. vbi ait: *In occulto mali esse cœperunt, vt in apertam inobedientiam laberentur.* quod magis declarans Augustinus ait, *Vt vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato vxoris præponeret voluntatem.* Adhuc magis miror hoc testimonium; nam in primâ parte solùm dicit Augustinus peccatum interius fuisse ante comestionem. quod verissimum est, siue illud fuerit superbia, siue nimius affectus erga vxorem. de quo iam disputamus. In secundâ verò parte expressissimè contra illum loquitur Augustinus, & pro Scoto; nam Adamo solùm tribuit præposuisse Dei mandato voluntatem vxoris. quod Scotus dicit, & à Suario hîc negatur.

Aliqua alia testimonia adducit, in quibus de vtroque, Adamo scilicet & Heuâ, dicit Augustinus, quòd rapere voluerint diuinitatem; ergo ambo peccarunt ex superbiâ. Verùm neque hæc vrgent. Primò, quia non probant Adamum incepisse ab eâ superbiâ. Secundò, etiamsi Adamus numquam per superbiam peccasset, dummodò Heua peccasset, possent absolutè dici ambo peccasse per superbiam; quia illud Heuæ peccatum fuit radix alterius: sicut dicitur inuidiâ diaboli intrasse peccatum in mundum, licet Adamus, per cuius peccatum mundus fuit destructus, non peccauerit tentatus à dæmone; ergo ex illis locis nihil infertur pro P. Suario.

In hoc puncto DICO PRIMÒ: Si necessarium esset defendere Adamum non fuisse deceptum (vt credit Suarez propter locum Pauli, de quo paulò pòst) dicendum putarem, Adamum non peccasse eo peccato superbiæ, quo appetiisset similitudinem cum Deo à serpente propositam: 17
nam suprà vidimus, non posse explicari, quomodo voluerit Heua comedere propter eam excellentiam obtinendam, nisi iudicauerit eam sibi ex cibo prouenturam; & consequenter nisi fuerit decepta: quod argumentum eodem modo probat, Adamum sine deceptione non potuisse idem appetere; ergo si ei negamus deceptionem, debemus negare & superbiam. Vnde concludo, non benè cohærere duas eas Patris Suarij sententias.

SECVNDÒ DICO, absolutè loquendo, probabilem esse sententiam Scoti: quæ sine dubio locis suprà citatis, maximè vltimo, quem pro se Suarius attulerat, valdè confirmatur. Et videtur esse communis sensus Catholicorum, quòd Adam comederit, vt placeret vxori. Idem persuadet excusatio ipsius: nam licet sufficiens omnino *Probabile est, Adamum nimio vxoris amore prostratum.* *Probatur.*

nino non fuerit; non enim debebat magis amare vxorem quàm Deum; amor tamen naturalis in vxorem aliquo modo minuebat grauitatem peccati. Sicut si Abraham non obediisset Deo imperanti mortem filij, minùs peccasset, quàm si non obediisset mandanti, vt sacrificaret arietem; & sanè potuisset, si non omnino delere culpam per illum amorem, eam saltem eleuare.

Opposita difficultas soluitur.

Hinc apparet non benè obiici à nobis, Adamum peccatum peccato excusaturum, si amorem nimium vxoris, qui peccatum est, pro excusatione transgressionis attulisset; dicimus enim se non excusasse amore illo vt peccaminoso, sed naturali & vehementi ex se bono, à quo facilè promanauit alter nimius & peccaminosus; vt in Abrahamo contigisset, datâ eâ hypothesi quam pro declaratione posui.

18 Solum videtur obesse huic resolutioni illa Domini Dei ironia. Responderi tamen potest, ibi non de Adamo vt distincto ab Heuâ, sed de vtroque dici, non quia vterque id appetierit; sed quia Heua appetiit, & inde totum peccatum propagatum est; vnde quod est caussæ tribuitur effectui.

Æqualitas cum Deo, quam Adam appetiit, non fuit primum ipsius peccatum.

TERTIÒ tandem DICO, probabilius fortè esse Adamum peccasse appetendo eam æqualitatem cum Deo, non tamen id fuisse primum peccatum illius. In primâ parte conuenio cum Suario propter aliqua Patrum testimonia, quæ absolutè de vtroque dicunt habuisse illum appetitum; & maximè propter dicenda paulò pòst contra ipsum Suarium, quòd scilicet Adamus fuerit verè deceptus: ex eâ enim deceptione secutus est inordinatus ille superbiæ affectus. Secundam autem partem pono, quia, vt statim dicam, ante peccatum non est Adamus deceptus, ergo non primò peccauit eam excellentiam appetendo; quia sæpè dixi, talem appetitum non stare sine errore intellectus; ergo primum peccatum non fuit superbia, sed amor inordinatus vxoris. Per hanc autem conclusionem sic positam satisfacio Augustini testimoniis, qui ait, amorem vxoris fuisse caussam transgressionis, per quod non negat aliud posteà superbiæ peccatum subsecutum. Satisfacio item Patrum locis quæ pro se affert Suarius: concilio denique vtrumque testimonium Scripturæ; nam primum de excusatione conciliatur per hoc, quòd inceperit peccatum ab amore vxoris. Alterum vero de ironiâ, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est*, explicatur vt sonat, concedendo etiam Adamum appetiisse similitudinem cum Deo per cibum; ergo omnia perfectissimè saluantur per hanc vltimam conclusionem bimembrem: cuius vltimam partem adhuc magis confirmabo in solutione obiectionis sequentis.

Probatur.

Pererij obiectio.

19 Ea sit ex Pererio lib. 7. in Genesin ad illa verba, *Deditque viro suo*, sic discurrente: Heua non est ausa Adamo proponere promissionem factam à serpente; statim enim fraudem agnouisset Adamus: imò putat Pererius serpentem expressè monuisse Heuam ne quidquam diceret marito de eâ promissione; vnde infert, Ergo Adam non potuit habere cogitationem eius excellentiæ & similitudinis, quia nullus ei illam proposuit; à se autem non potuit in talem cognitionem deuenire, ergo non potuit neque primò nec secundò peccare appetitu inordinato similitudinis cum Deo. Quòd si propterea non negetur ab vxore fuisse Adamo propositam serpentis promissionem, & dicatur ipse credidisse, tunc consequenter dici poterit, primum peccatum illius fuisse nimium amorem non vxoris, sed eius excellentię, quam vxor illi proposuit; ergo duæ conclusiones à nobis positæ non videntur consistere posse.

Solutio Prima. Heua quid insinuauerit Adamo.

Respondeo, probabilius esse Heuam etiam insinuasse Adamo sibi promissum à spiritu quodam se futuros per illud lignum sicut deos, & non morituros; & cùm nullum adhuc in se mortis signum etiam post esum experiretur, putauit fortè in vtraque promissione verum dixisse serpentem, & sic persuadere faciliùs potuit Adamo vt appeteret per cibum illam eamdem excellentiam. Et S. Augustinus lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 30. licet sub dubio; vtitur enim aduerbio *fortassis*; putat Heuam cum suasione proposuisse Adamo esum cibi. & idem sentit Bellarminus, quem refert & sequitur Suarez. Iam autem ad replicam, quòd scilicet inde sequeretur Adamum potuisse primò peccare ex superbia, respondeo negando sequelam; quia 20
antequam Adamus audiret Heuam proponentem serpentis promissa, grauissimè peccarat ex nimio in vxorem amore: nam cùm primùm eam vidit portantem illud pomum, tenebatur eam reprehendere, & vt abiiceret à se obligare; erat enim caput illius, & debebat vitare in illa malum illud. Secundò, peccauit Adam audiendo vocem vxoris, quia contra præceptum sibi immediatè impositum à Deo non debebat permittere sibi quidquam proponi ab vxore, multò autem minùs audire persuasionem: & sanè Deus ipse satis apertè insinuat in ipsâ auditione Adamum peccasse, ideò eum reprehendit distinctè, *Quia audisti vocem vxoris tuæ*, &c. Vbi cùm benè Pater Suarius agnoscat num. 13. Adamum peccasse audiendo vxorem, quia nimis remissè & indulgenter ac sine vllâ reprehensione illam audiuit, non benè potest explicare, quomodo hæc remissio, quæ primum peccatum est, ad superbiam pertinuerit, aut, quomodo fuerit post illam: nam si iam Adamus appetebat eam excellentiam, non poterat peccare remissè audiendo vxorem.

Solutio secunda. Adam ante gr... peccauit ex nimio in vxorem affectu.

Confirmatur.

Declaratur ratione à priori.

Declaro id ratione à priori: nam audire remissè & indulgenter in ipsâ actuali auditione consistit, non post illam, ergo antequam perfectè audiret vxoris rationes, tenebatur filum abrumpere, & eam corripere: ergo ante superbiam fuit peccatum illud remissionis. Confirmo: Non solùm ille subditus censetur contra Regem infidelitate peccare qui consentit alteri suadenti necem Regis, sed & ille qui audit alterum proponentem sibi eas rationes: tenetur enim statim à se excutere, & aures obturare talibus sermonibus. Quòd si sit simul alterius caput, & superior eius qui proponit, tenetur illum statim reprehendere, ab eo iniquo proposito reuocare, 21
aut saltem efficere quantum possit vt reuocet; ergo Adam peccauit etiam antequam integrum audiret sermonem Heuæ, licet secundò posteà grauius deliquerit approbando factum & superbiendo.

Confirmatur.

Solutio Tertia. Cur Adam non fuerit suspicatus fraudem.

Hinc etiam facilè responderi potest ad primam admirationem, quòd non fuerit statim suspicatus

spicatus Adam fraudem serpentis, quando proponebatur ea similitudo cum Deo: dicimus enim eum peccato illo mortali iam perturbatum, &, amissâ iustitiâ, facilè non attendisse prout debebat. Secundo, cùm femina illi diceret se comedisse, & videret non esse mortuam, veraque in hoc serpentis appareret prædictio, credidit facilè alteri promissioni de similitudine cum Deo: & in hoc maximè astutia serpentis apparuit: sciebat enim optimè dæmon, Deum non comminatum actualem mortem temporalem in ipso momento quo comesturi erant, sed debitum moriendi; alioquin Deus tunc eis peccantibus debuisset mundum vacuum relinquere: sciebat etiam illud debitum non notandum statim à feminâ, vt ergo suis dictis fidem faceret, prædixit Heuæ non morituram; vt videns se adhuc viuere, facilè Adamo suaderet, serpentem verè dixisse, & quidem contra dictum Dei; & inde illi etiam prædictionem de similitudine cum Deo veram esse persuaderet, & ad comedendum induceret.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quam excellentiam appetierit Adamus; & an fuerit deceptus.

Primum dubium facile. CIRCA primum de excellentiâ nihil ampliùs occurrit dicendum, quàm quod sectione præcedenti de Heuâ diximus; idem enim ambo appetiisse videntur.

22 *Secundum grauius. Opinio Suarij negatiua.* Secundum ergo & præcipuum dubium sit, an Adam verè fuerit deceptus. Hac de re Suarius toto cap. 4. in quo cùm multa testimonia Patrum adduxisset, ad probandum eum fuisse deceptum, concludit tamen negatiuè. Vnicum fundamẽtum illius est testimonium sæpè tactum superiùs ex Epist. 1. ad Tim. 2. *Adã non est seductus, mulier autẽ seducta in præuaricatione fuit.* Ex quo loco infert, neque ante præuaricationem Adamum fuisse seductum, quia neque Heua fuit seducta ante præuaricationem, neque post; quia alioquin nullum esset inter vnum & alterum discrimen. Nec potest dici, ideò Adamum non esse seductum, quia Heua, quæ illum persuasit, non habebat animum illum seducendi, quem habuit serpens persuadens Heuam. Hoc, inquam, dici non potest, quia ea circumstantia nimis est materialis ad punctum deceptionis, & ad intentum Pauli eo loci, vbi volebat ostendere feminas non docturas, quia seductæ sunt: nam si reuerà inductus est Adamus in falsam opinionem, quocumque animo fuerit tentatus, non redditur propterea aptior ad docendum. Reiicit etiam ibi Suarez aliquas particulas quæ addi solent eo loco Pauli; nempe quòd Adam non sit seductus primo, sed secundo loco; nam & hoc dicit esse impertinens ad intentum Pauli: & nec continetur, nec sequitur ex verbis textus talis limitatio, ergo explicatio ex illis desumpta erit misera, iuxta regulam Iuristarum. Denique idem confirmat ex Augustino, qui lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 42. opinatur Adamum non fuisse seductum.

23 *Adamum fuisse seductum probatur Primò.* Ego tamen omnino censeo Adamum fuisse seductum; & quidem id manifestè insinuare videtur ironia illa Domini Dei, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est*; quam Suarez ad ipsum Adamum dictam intelligit: in eâ autem Deus clarè innuit, Adamum grauissimè deceptum credendo se futurum tamquam vnum ex diis, & sperando se obtenturum quod reuerà non obtinuit. Ad quem locum; præter Patres omnes, quos hîc citat contra se Suarius, stant etiam quotquot suprà citauerat, ad probandum peccatum Adami fuisse superbiam, maximè Chrysostomus & alij, vt & suprà obseruaui contra eumdem Suarium.

Vrgeo efficaciter: Adamus; vt ex eâ ironiâ constat, deceptus est non obtinendo quod voluit obtinere; alioquin non fuissent illi obiicienda illa verba, *Quasi vnus ex nobis factus est*, si id non appetiisset, vt ex terminis est euidenter notum. Atqui nemo potest efficaciter appetere per aliquod medium id quod non iudicat esse possibile per illud medium, ergo iudicauit Adamus per esum ligni posse se eam qualem qualem similitudinem acquirere; in hoc autem deceptus est, quia per illum esum non poterat obtineri vlla similitudo cum Deo. Vnde Pater Cornelius à Lapide eumdem locum (quo Suarez mouetur) pertractans ait, non posse negari Adamum esse seductum; & inducit ad id probandum verba à nobis adducta, *Ecce Adam*, &c. *Confirmatur.*

Probatur Secundò. Secundò idem suadeo ex communi sensu Patrum: nam ex pressè id asserunt Ignatius Martyr Epist. 5. ad Trallianum, Tertullianus lib. 2. contra Marcianum cap. 2. Irenæus lib. 3. cap. 37. Cyrillus Alexandrinus lib. 2. in Ioannem cap. 3. Cyprianus lib. de Vnitate Ecclesiæ, Prosper contra Collatorem cap. 19. lib. 2. de Vitâ contemplatiuâ cap. 19. Fulgentius lib. de Incarnatione & gratia c. 22. Hilarius Can. 3. Ambrosius lib. de Paradiso cap. 4. & Eliâ, Leo Papa Serm. de Natiuitate. & Augustinus ipse idem satis clarè docet in multis locis. Nec sufficit dicere, eos Patres intellexisse deceptionem, pro eo quòd omnis peccans est ignorans in actu quasi exercito: nam ea explicatio est violenta; seductio enim propriè denotat actum erroris. Quod verò dicit Suarius à Paulo aliter vsurpari ad Galat. 6. *Si quis existimat se aliquid esse, cùm nihil sit, ipse se seducit*; inde potiùs argumentor contra illum, quia ibi est verus error: plus enim iudicat se habere quam verè habeat. Addo, si *seducit* non significat ex se nisi errorem practicum peccati, non debuisset Paulus absolutè negare, Adamum non fuisse seductum. Denique ea explicatio non potest Patribus applicari, quia Adamum peccasse est extra controuersiam; & non erat necessarius magnus discursus ad probandum illum in eo sensu fuisse deceptum, si non aliam deceptionem quàm communem omni peccato voluissent tradere; ergo de propriâ agunt deceptione, quod probant ex appetitu similitudinis cum Deo. Et passim S. Augustinus docet illum putasse, peccatum illud esse veniale: quod licet à Suario explicetur de facilitate ad obtinendam veniam, non potest ab eo errore vindicari, vt statim dicam. 24

Argumentum ex Patribus. Iam autem ex Patribus his formo tale argumentum: Omnibus illis fuit notus locus ille Pauli, *Adam non est seductus*, & tamen eo non obstante concedunt esse reuerà seductum; ergo intellexerunt ibi non negari omnem errorem simpliciter. Magis autem videtur standum

25 tot & tantorum Patrum auctoritati quàm ſolius Auguſtini, maximè cùm & ipſe contrarium ſæpè doceat; & ex eo, quòd Proſper & Fulgentius, per omnia Auguſtiniani, aſſerant fuiſſe Adamum ſeductum, manifeſtè oſtenditur, Auguſtinum non fuiſſe in contrariâ ſententiâ. Quo argumento ex his Auguſtini diſcipulis, ad probandum, quid ſenſerit ipſe ſæpè, Suarius & alij vtuntur in aliis materiis.

Probatur Tertiò.

Tertiò argumentor, quia Adamus, iuxta Auguſtinum, poſtquam vidit Heuam non mortuam, dubitauit de illis verbis, *In quocumque die*, &c. *morte moriemini.* quod & Suarius negare non potuit num. 17. ergo Adamus errauit circa fidem. Negat hanc conſequentiam Suarez: Non enim dubitauit (ait) de veritate verborum Dei, ſed de ſenſu illorum, an immutabilem ſententiam includerent. Verùm hanc ſolutionem clarè reijcio eiuſdem Suarij verbis; cap. enim 2. agens de Heuâ, probanſque eam erraſſe, ait non ſolùm errare contra fidem eum qui negat veritatem verborum, aut reuelationis, ſed qui aliter explicat verba quàm dicta fuerint à Deo. Sicut qui aſſerit Chriſtum, dum dixit, *Hoc eſt corpus meum*, ſolùm locutum de repræſentatione corporis, eſt hæreticus. vnde infert hanc conſequentiam Suarez, *Ergo quomodocumque Heua fuerit decepta circa illa verbâ, vel circa ſenſum, quo propriè à Deo prolata ſunt, errauit in materiâ fidei.* Hæc ſunt formalia verba eo cap. 2. n. 23. Ex quibus euidenter infertur, in præſenti Adamum erraſſe, etiamſi ſolùm dubitauerit, an Deus abſolutè fuiſſet comminatus mortem, an verò tantùm ad terrendum; cùm tamen reuerà (vt ipſe benè ſupponit) eam comminatus ſit ſine ſpe veniæ obtinendæ; & ita Adamus ipſe anteà dictum Dei intellexerat: non enim fuit illi res confusè

Solutio.

Reijcitur.

Error eſt contra fidem, aliter explicare Scripturam quàm à Deo fuerit intentum.

26 propoſita, maximè cùm & Suarez doceat, fuiſſe declaratum Adamo pactum Dei de transfuſione eius iuſtitiæ in poſteros, & de amiſſione in omnibus illis per illud peccatum; ergo poſteà, quomodocumque circa hæc dubitauerit, errauit circa fidem.

Paulus explicatur. Satisfit argumento Suarij.

Ad teſtimonium ergo Pauli, quod nobis obijcitur, reſpondet Cornelius ſuprà (quòd & priùs dixerat Pererius) intelligi ibi propriam deceptionem, quando v.g. aliquis animo ſeducendi aliquid mihi dicit, & ego illi credo, non autem intelligi ſeductionem, quando ſine eo animo fit: ſi aliquis v.g. id quod ipſe putat verum, licet reuerà ſit falſum, mihi dicit, & ego ei credo, non propriè me ſeducit. Cùm ergo mulier iam credens eam rem eſſe veram, marito dixerit non animo illum fallendi, non dicitur ſeduxiſſe illum; è contrario verò ſerpens dicitur ſeduxiſſe Heuam. Neque obeſt replica P. Suarij, quòd ſcilicet id ſit per accidens ad intentum Pauli eo loci, qui non animum, ſed veram deceptionem negat Adamo. Non, inquam, obeſt hæc replica; nam & in primis ipſe Suarius cap. 4. num. 14. ait, licet concedatur Adamum erraſſe, non ex his quæ Adamo dixerat vxor aut ſerpens per vxorem, ſed ex his

Replicatur à Suario.

27 quæ videbat, non ideò debere concedi illum propriè ſeductum, quia ſeduci eſt ab alio; neque putat inde quidquam ſequi contra verba Pauli. Ego tamen retorqueo obiectionem, quam ipſe contra nos vrget: nam ad intentum Pauli eo loci, quòd ſcilicet vir debeat docere, eò quòd non eſt ſeductus, femina verò non, quia ſeducta eſt; ad hoc, inquam, intentum etiam eſt per accidens Suarij explicatio: nam ſi deceptus eſt Adamus à propriâ paſſione & à ſe ipſo, tam incapax eſt ad docendum, & tam periculoſas poterit tradere doctrinas quàm ſi fuiſſet ab alio ſeductus. Imò dico ego, peius eſſe in ordine ad hoc ſeduci à ſe quàm ab alio, quia faciliùs poteſt quis cauere præbere aſſenſum dictis alienis, quàm præbere his quæ ipſi apparent vera: nam illud primum poteſt vtcumque vitari, at ſecundum eſt impoſſibile, niſi nulli omnino penitus rei velit aſſentiri. Vides ergo & Suarium peti proprio telo.

Idem eſt in præſenti ſeduci à propriâ paſſione, & ſeduci ab alio.

Reſpondeo ergo, in ordine ad intentum Pauli non eſſe per accidens eam noſtram diſparitatem. Primò, quia ſi femina ſeduxit virum, eò magis remota debet eſſe à prædicatione, ne iterùm ſeducat; at vir, qui non ſeduxit feminam, poterit docere & concionari. Secundò, quia eo ipſo quòd Heua inimico credidit, iam eo ipſo ſe oſtendit magis credulam & faciliùs deceptibilem, ideoque minùs idoneam ad docendum; quia inimico credere planè eſt apertè in deceptionem ruere. At Adamus credidit vxori, à quâ non poterat prudenter malum timere: item credidit videns illam non mori poſt eſum, quod ſine dubio fuit quædam excuſatio; at Heua antequam haberet tale motiuum credidit, vnde magis propriè ſeducta eſt; ergo ex his capitibus rectè infertur, eam minùs eſſe idoneam ad docendum quàm virum, etiamſi hic fuerit deceptus.

Reſpondetur.

SVBSECTIO TERTIA.

Tertium & quartum Adami peccatum declaratur.

PRÆTER præcedens peccatum Adæ ordine ſecundum, commiſit & tertium, appetens eam excellentiam à ſerpente propoſitam. quod ad ſuperbiam pertinuit, vt dixi in difficultate tertiâ. 28

Quartum & vltimum commiſit guſtando de ligno ſcientiæ, quod maximè ſolet reputari graue; quia per illud formaliter nos ſumus denudati iuſtitiâ originali: licet enim priora tria commiſiſſet, & pro ſe amiſiſſet iuſtitiam, non tamen pro toto genere humano; è contrario verò, licet alia tria non habuiſſet, dummodò habuiſſet hoc vnum, amiſiſſemus iuſtitiam. In hoc peccato poſſunt conſiderari malitiæ aliæ communes omnibus peccatis: vt quòd eſſet homicidium ſui, &c. ſed hæ non ſunt in præſenti diſcutiendæ.

Solo pomi eſu denudati ſumus iuſtitiâ originali.

Quintum ſolet addi in ipsâ excuſatione ſui peccati; nam & Gregorius lib. 4. Moralium capite 28. aliàs 25. & Auguſtinus 14. de Ciuitate Dei cap. 14. grauiter reprehendunt excuſationem Adami, quaſi voluerit ſuam culpam in Deum, qui talem ei ſociam dedit, refundere. Ego tamen crediderim, licet potuiſſet ſe modeſtiùs gerere, & ſui in principio ſermonis accuſator exiſtere, non tamen peccaſſe ibi de nouo, ſed, vt ſuprà dixi, dediſſe pro excuſatione naturalem

Adam excuſando ſe non nouum peccatum commiſit.

turalem amorem erga suam vxorem, qui minuit quodammodò rationem libertatis in eo actu.

Licet Adam statim resipuisset, tamen nec se nec nos in integrum restituisset.

Vltimò hinc posset quis quærere, an si ille statim post peccatum seriam pœnitentiam egisset, restitutus fuisset in integrum ad iustitiam, & cum eo genus humanum. Respondeo, rem nobis esse dubiam: non enim expressè aut implicitè res illa declarata est in Scripturâ aut Patribus. Referuntur apud Suarium n.28. Augustinus & Laurentius Iustinianus pro sententiâ affirmante, quam ait Suarius in rigore non esse solidam. Quæ resolutio mihi placet, si solùm velit dicere
29 eam sententiam non habere sufficiens fundamentum; si verò illam dicat improbabilem, non ei acquiesco: quia sicut non habet vnde probetur, ita nec vnde efficaciter reijciatur. Probabilius in re dubiâ videtur, eos non obtenturos, quia illa comminatio Dei fuit absolûta, vt communiter omnes supponunt, & irreuocabilis.

SECTIO TERTIA.

De comparatione peccati Adami cum peccato Heuæ & aliis aliorum hominum.

Ratio dubitandi.

HÆc difficultas à nobis in particulari quoad neutram partem decidi potest. Ratio est, quia licet possimus in genere dicere, Hæc species peccati ex se est maior quàm illa; item, Hæc circumstantia grauior est illâ; non possumus tamen in particulari dicere, quàm fuerit in vno intensior actus quàm in altero; quanta fuerit attentio, quanta cognitio. Vnde, omnibus pensatis, vix possumus decidere quod fuerit grauius: id enim solus ille nouit, qui scrutatur corda hominum. Tangam tamen capita quæ pro vtraque parte possunt augere aut minuere peccatum.

Congruentia, quibus suadetur Heuam grauiùs peccasse Adamo.

Et incipiendo à peccato Heuæ, quoad circumstantiam durationis, certissimum est, grauiùs illam peccasse, quia citiùs multò incepit, nec destitit, vsque dum & Adamus peccauit; tunc autem creduntur ambo cessasse, immediatè postquam suam agnouere nuditatem. Secundò, Heua videtur grauiùs peccasse, quatenus &
30 ipsa transgressa est præceptum, & insuper fuit occasio vt Adamus peccaret; vnde vtriusque peccatum ipsi imputatur. Tertiò, plura etiam numero peccata videtur commisisse; nam & cum dæmone egit, & illius dictis fidem adhibuit, & appetiit excellentiam illam, & credidit cum minori occasione serpenti, antè scilicet quàm experiretur se non statim mori. Quartò, quia magis voluntariè peccauit: nam Adamus allectus est naturali amore in vxorem, qui vehementissimus est; at femina nil habuit quod eam ita alliceret.

Congruentia pro oppositâ sententiâ.

E contrario verò ex parte Adami sunt circumstantiæ, quæ videntur etiam facere maius peccatum illius. Primò, quia cùm esset sapientior, debebat magis attendere & scrutari dæmonis fraudes. Secundò, quòd ratione sexus debebat esse constantior. Tertiò, quòd immediatè à Deo acceperat præceptum illud, vnde magis debebat abesse ab omni dubitatione. Quartò, quòd debuisset Heuam corrigere. Quintò, quòd nimiùm illam amauerit. Sextò, quòd nocuerit toti generi humano; in quo quasi infinitum damnum intulit; & ex hoc capite videtur fieri simpliciter grauius peccatum Adami: nam, vt suprà diximus, præuiderat illud damnum. De cetero verò ex parte transgressionis & superbiæ ac excellentiæ, quam appetierunt, & fidelitatis, ambo videntur æquè peccasse. Ecce in quibus æqualiter, & in quibus inæqualiter peccauerint; iam autem quanta interiùs fuerit in eis circumstantiis grauitas, & an se inuicem compensauerint, an verò vnum simpliciter grauius sit, & quod illud, incertum est.

Minus fuisse peccatum Adami probabile est.

Probabile tamen, omnibus pensatis, minùs 31
peccasse Adamum, tum quia illa libera continuatio peccati (vt suppono ex materiâ de peccatis) perinde est ac si esset repetitio aliorum peccatorum similium. Heua autem in hoc longè superauit Adamum, vt dixi. Secundò, minùs de libertate fuit in Adamo. Tertiò, quidquid grauitatis fuit in peccato Adami, & damnum illud illatum toti generi humano; totum, inquam, illud quodammodò etiam Heuæ imputatur, quæ maritum vix non ad illud peccatum coëgit: vnde ex iisdem ferè circumstantiis, ex quibus creuit peccatum Adami, creuit & Heuæ; aliunde autem circumstantiæ, quæ aggrauant peccatum Heuæ, non tangunt peccatum Adami; ergo dicendum est, illam grauiùs simpliciter peccasse. Quæ fuit sententia Chrysostomi Homil 7. ad populum, & Epist.3. ad Olympiadem, D.Thomæ 2.2. quæst.163.art.4. & aliorum apud Suarium cap.5. num.1. quibus ipse subscribit num. vltimo.

Obijcitur Ambrosius.

Obijcies: Ambrosius lib. 1. de Institutione Virginis cap.4. vbi absolutè contrarium docet, adducitque aliquas rationes, quas nos paulò antè tetigimus, aitque ideò grauiùs fuisse virum punitum, quia dictum est ei, *Puluis es*, &c.

Respondetur.

Respondeo, in re probabili non mirum si Ambrosius contrarium tenuerit; ad alias rationes iam est satisfactum; quod de punitione dicit, non est verum rigorosè: nam quidquid viro in pœnam datum est, tangit feminam. *Puluis es, & in puluerem*, &c. Item: *In sudore vultus tui vesceris pane.* E contrario autem, dolor in partu non concernit virum: prætereà ipsa femina est in pœnam sub potestate viri constituta; ergo si à pœnâ licet argumentari, inde inferemus nos, grauiùs feminam peccasse.

Ea peccata comparantur cum peccatis Angelorum & aliorum hominum.

Iam verò possumus illa peccata comparare 32
cum aliarum personarum, Angelorum & hominum peccatis. Censeo autem, eamdem planè, aut fortè maiorem, in præsenti incertitudinem esse in determinando, quòd fuerit absolutè & simpliciter, omnibusque pensatis, maius. Licet enim certum Primò sit, ratione status grauius fuisse peccatum Adami, quia & maiorem scientiam & passionum subiectionem habebat quàm ceteri homines: item ratione beneficiorum acceptorum; multò enim plura acceperat quàm alij peccatores: item ratione damni illati; nam cetera peccata sunt tantùm vnum, illud autem fuit virtute infinitâ: denique ex parte materiæ, quia erat de re facillimâ. Licet, inquam, hæc ita sint, tamen aliunde ex specie suâ & obiecto non fuerunt eius peccata maxi-

ma; nam maius est ex se odium Dei, maior est idololatria, maior obstinatio in hæresi. Iam autem determinare, an illæ circumstantiæ aggrauauerint ita peccatum, maximè illa de damno toti generi humano illato, vt æquauerint alia peccata ex se maiora, non possumus nisi diuinando determinare. Suarez tamen cap.6. coniectando putat, peccatum Angelorum fuisse maius, quia & libertas, & cognitio maior, & beneficia plura accepta, &c. Ego verò ratione illius propè infiniti damni adhuc dubito, etiam respectu peccati Angelorum. Magis placet quod addit, peccatum Iudæ & principum Iudæorum simpliciter fuisse maius, quod sic probo: nam persona Christi sola erat melior quàm omnes homines simul sumpti; ergo grauiùs fuit illi necem & mortem cum tantâ infamiâ procurare, quàm efficere etiam peccatum illud, ex quo alij omnes homines inficiendi erant. Hæc quidem ratio probabilis est, non tamen, vt non possit ei responderi: probaret enim benè, si damnum illatum toti generi humano fuisset physicum, mors v.g. & infamia, sicut fuit Christo; at quia illud damnum erat multiplicatio peccatorum, plus videtur fuisse, ponere in mundo infinita peccata, in quibus Deus displicentiam haberet, quàm mortem Christo procurare. Nihilominùs tamen ob infinitam dignitatem personæ Christi, semper videtur ex se illud peccatum esse grauius, maximè in Iudâ; qui clariùs nouerat illum esse Deum, & maiora ab illo beneficia acceperat.

Quid probabilius. Iudæ peccatum grauius peccato Adami.

33

SECTIO QVARTA.

De pœnâ ob peccatum primis parentibus à Deo inflictâ.

AVDITA Adami Heuæque excusatione, sententiam Deus in serpentem primò tulit, quia deprehensus est primus incentor illius peccati. Supponendum autem in primis cum communi, ad ipsum serpentem in proprio supposito non fuisse eam pœnam directam; nam, vt benè Suarez ex communi ostendit, non sunt audiendi illi qui putant serpentem anteà habuisse intellectum, & eo tunc priuatum in pœnam, factum mutum, habuisse anteà pedes, & tunc eos ipsi ablatos, & ad rependum per terram eamque comedendam damnatum. Cùm enim serpens in proprio supposito nullam habuerit culpam, nullam Deus ei inflixit pœnam, nec in eo mutauit naturam; ergo dicendum est, Deum reprehendisse dæmonem, non quidem ei nouam substantialem pœnam imponendo; iam enim ille erat in statu termini; sed sub figurâ serpentis, narrando illius naturales proprietates, explicuisse miserum dæmonis statum. Ita Diuus Thomas 2.2. quæst. 165. ex Augustino, Beda, Hugo de Sancto Victore & alij apud Suarium: vbi in particulari ea verba fusè declarant; res alioquin est facilis. Dicitur in primis *serpens*, id est dæmon, *callidior cunctis animantibus*; quod de ipso in propriâ personâ intelligitur: posteà *maledictus* dicitur *inter omnia animantia & bestias*, quia ratione peccati peior est omnibus illis. Dicitur autem incedere supra pectus, id est supra superbiam; ita Augustinus; Hieronymus autem intelligit calliditatem & astutiam bestiæ. Terram dicitur comesturus cunctis diebus, quia semper dæmon vitiosis & terrenis pascitur cogitationibus. Inimicitiæ ponuntur inter serpentem & feminam, quia naturalis serpens est valdè inuisus feminis; ad dæmonem autem, quia vel ipsa Heua agendo pœnitentiam contriuit astutias illius. Vocantur autem semen diaboli alij eius ministri; semen autem Heuæ sunt omnes iusti illius posteri. De beatissimâ etiam Virgine ad litteram id dictum multi censent, quia ipsa contriuit serpentis caput; maximè autem ad purissimam ipsius conceptionem applicari ea verba solent. Hæc serpentis maledictio nihil contra homines continuit, sed potiùs eis fuit fauorabilis, quatenus dedit homini spem vincendi dæmonis.

Suppositio. Ad serpentem in proprio supposito fuit lata maledictio.

34

Serpens cur dicatur callidior cæteris animantibus: cur incedere supra pectus.

Cur terram comesturus: cur inimicitia inter ipsum & feminam prædicuntur.

Maledictio serpentis homini fuit fauorabilis.

Viro verò dicitur, *Quia audiuisti vocem vxoris tuæ, &c. maledicta terra in opere tuo, spinas & tribulos germinabit tibi.* Per quod in primis non intelligitur noua inducta sterilitas terræ, aut de nouo tribulos germinaturam; nihil enim naturale in eâ mutatum est; quia verò homo eam ab eo puncto experturus erat sterilem, & à spinis & tribulis damna passurus, quasi primò spinas germinatura dicitur. *In sudore vultus tui vesceris pane*; id est, cum labore victum quæres. Quod per se extenditur ad omnes homines magnates, etiam principes, qui vel exercendo alia officia in republicâ, vel in bello, vel alio modo, mediatè aut immediatè in sudore vescuntur pane suo, id est, cibis omnibus vsque ad mortem. *Quia puluis es, & in puluerem reuerteris*, id est, ex puluere seu terrâ formatus, in terram resoluendus. 35

Maledictio viri.

Inter has duas maledictiones intercessit maledictio feminæ, cui etiam communis maledictio viri; & insuper propriam habet de doloribus in partu & de aliis ærumnis in generatione filiorum: quæ maledictio non extenditur ad omnes feminas, quia quæ seruant virginitatem non habent eos dolores, sed intelligitur cum eâ conditione, *si conceperis*.

Maledictio feminæ.

Illud autem dubium, cur inter maledictiones ponatur, *Multiplicabo conceptus tuos*, cùm ea fecunditas magis videatur pertinere ad benedictionem quàm ad maledictionem. Respondendum cum D. Thomâ 2.2. quæst. 164. art. 2. ad 2. multiplicationem conceptuum dici pœnam, non propter substantiam ipsam, sed propter ærumnas & dolores in conceptu & partu. Prætereà subijcitur etiam viro: *Et sub viri potestate eris*. Circa quod dixi suprà, etiam ante peccatum eam fuisse subiectam, non tamen eodem modo; iam enim in ordine ad vim coërcitiuam, vt & castigari à viro possit: at in statu innocentiæ solùm erat subiecta in bonum suum. Specialis autem & noua pœna magis declaratur per illa verba, *Et ipse dominabitur tui*. quæ maiorem adhuc in viro denotant potestatem supra feminam. 36

Dubium de multiplicatione conceptuum. Respondeo. Multiplicatio conceptuum in pœnam ob dolores in partu Heuæ data est.

Absolutis maledictionibus eijciuntur è paradiso. Vbi inquiri solet, quo die ab ipsorum creatione. Res est valdè incerta. Irenæus libro 5. Contra hæreses cap. 25. & alij opinantur, eodem sexto die quo creati sunt peccasse & eiectos fuisse; ideoque Christum Dominum mortuum Feriâ sextâ horâ tertiâ, quia tunc Adamus pecca-

Sententia quorumdam.

peccauerat. Verùm hæc congruentia saluari posset dicendo aliquâ feriâ sextâ sequenti id contigisse; vel certè non est necessaria ea ratio, quia potuit Christus tunc reformare hominem, quando primò creatus fuerat, non attendendo ad horam aut diem peccati.

Reiicitur. Absolutè autem hæc sententia non placet, quia, vt suprà vidimus, agentes de creatione Heuæ, vix inuenimus tempus intra eam diem sextam vt posset creari, quia multa præcesserant eâ die, quæ longam requirebant moram. Secundò, multò minus fuit tempus pro tentatio-
37 ne. Tertiò, quia multi Patres insinuant aliquamdiu eos in paradiso egisse, maximè Gregorius lib.4. Dialogorum cap.1. docens, in paradiso hominem assueuisse verbis Dei, ac perfrui Angelorum spiritibus, &c. Damascenus autem suprà relatus serpentem dicit fuisse Heuæ familiarem; vbi ponderaui, fortè ab ipso dæmone, qui per serpentem volebat Heuam tentare, anteà serpentem ad blandiendum feminæ fuisse inductum. quæ omnia moram innuunt certè plusquam vnius diei. idem Augustinus insinuat quod hi Patres lib.4. de Ciuitate cap.10. & 26. *Congruentia pro contrariâ sententiâ.* Congruentia etiam est bona, quia expediens erat vt non eos Deus permitteret tentari, donec experirentur loci amœnitatem, vt & opera Dei magis cognoscerent, & posteà vehementiùs apprehenderent quid amiserint. Ex parte verò ipsorum hæc mihi prima congruentia videtur, quia non est credibile, intra vnam vel alteram horam à creatione iam ita inuicem separatos: quis enim illos neget diu tunc inuicem se admiratos, & de fabricâ mundi & deliciis paradisi collocutos inter se suauissimè per multas horas egisse? & in amore etiam naturali ipsis à Deo ingenito mansisse simul; ergo non sunt eâdem die tentati: patet, quia tempore tentationis non fuerunt simul, sed separati; & hinc fit, vt licet serpens vehementissimè optauerit statim eos deijcere, non sit tamen aggressus tam citò, commodam quærens occasionem, vt ita solam inueniret Heuam, ne Adamus vicinus audiens colloquium accurreret, & eius fraudes disijceret.

Illud mihi non placet quod dicunt nonnulli ex Abulensi, die sequenti à creatione peccasse. Non enim crediderim ita Deum sanctificaturum eam diem, & quieturum ab vniuerso opere, si tam graue in eâ malum commissum fuisset; & verò illa verba sanctorum Patrum, *Assueuerat Adamus*, &c. plus quàm vnum denotant diem: nec displicet Pererius, qui die sextâ sequentis septimanæ dicit contigisse, vt sic saluet piam Irenæi considerationem & cetera Patrum loca. *Obijcitur Primò. Respondetur.* Obijcies, eos in paradiso virgines fuisse: atqui octo diebus non mansissent virgines, ergo non tam diu ibi vixerunt. Respon-
38 deo, in hominibus qui sciebant se immortales, & carebant omni libidinis appetitu, non esse mirum, si octo & pluribus etiam diebus eâ de re non cogitauerint, maximè in summâ eâ nouitate, quando tot ac tanta occurrerunt, quæ potuissent illos ad multos etiam menses tenere suspensos.

Obijcitur Secundò. Secundò potest obijci: Non videntur comedisse de vllo alio fructu, ideò serpens dixit illis, omne lignum esse prohibitum; non vixissent autem octo diebus sine cibo. Respondeo negando eos non comedisse: quòd enim Scriptura id non narret, non obest; quia non omnia quæ contigerunt explicat, maximè quæ per se intelliguntur. Quod de serpente obijcitur, non est ad rem, quia ille non dixit eos de nullo posse comedere, sed non posse de omni. quod verissimum est, quia si vnum fuit prohibitum, ergo non licuit de omni. *Respondetur.*

SECTIO QVINTA.

De pœnitentiâ & salute Adami & Heuæ.

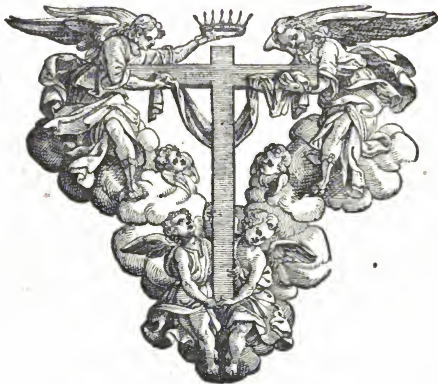
ADAMVM & Heuam post peccatum habuisse auxilia ad conuersionem sufficientia, etiam supernaturalia, licet potuerint à Deo, si voluisset, negari, certissimum est, quia vniuersaliter ea habent omnes homines, & nec leue est fundamentum ad excludendos illos ab hac regula; ergo loquor de auxiliis ad recuperandam gratiam, non autem iustitiam originalem. Neque obest, quòd Angelis non sint data talia auxilia: Angelis enim dedit breuem morulam, & non voluit eos expectare, homines autem misericorditer voluit; quis potest illi dicere, Cur id ita facis? *Deus lapsis sufficiens auxilium dedit ad conuersionem.*

Quæstio ergo est, an de facto egerint pœnitentiam. PRIMA CONCLVSIO, Adamum egisse pœnitentiam de suo peccato, est omnino de fide: nam Sapientiæ 10. dicitur: *Hæc* (id est Sapientia) *illum, qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodiuit, & eduxit illum à delicto suo.* Educere autem à delicto quid aliud denotat, quàm illum liberasse à peccato? Nec quemquam moueat, quòd dicatur ibi, *illum custodiuit*; quod videtur etiam denotare impediisse in eo peccatum, nam τὸ *custodiuit* intelligitur per reliquum tempus vitæ. Aduerte, à Ruperto apud Suarez cap.9. num.7. non agnitum librum Sapientiæ inter Canonicos; quod iam post Concilium Tridentinum non licet in dubium vertere; vnde nec pœnitentiam Adami. *Adam egit pœnitentiam.* 39

SECVNDA CONCLVSIO. In eo iudicio ex hoc eodem loco videtur inferri satis clarè illum etiam esse saluatum: patet, nam educere à delicto suo est propositio vniuersalis, quæ ab omni delicto denotat illum eductum. Quomodo enim dicetur eductus à delicto suo, & custoditus per sapientiam, si miserè in delicto suo periit? Vnde sententia hæc non solùm auctoritate Patrum, quos ibi refert Suarez, sed loco isto Scripturæ mihi manifestè videtur probari. Ideò valdè mihi placent Irenæus lib.1.cap.31.& lib.3. cap.39. Tertullianus lib. de Præscriptionibus aduersus hæreticos cap. vlt. Epiphanius hæresi 46. Augustinus hæresi 25. Eusebius lib.4. Hist. cap.25. & Philastrius in Catalogo hæres. sub titulo, de hæresibus quæ post Apostolos extiterunt, Alphonsus à Castro de hæresibus verbó *Adam.* qui omnes opinionem de damnatione Adami inter hæreses Titiani cuiusdam referunt. Accedit quòd Leo IX. in cap. *Hi duo.* de Consecratione, dist.1. idem videtur definiisse, docens Christo resurgente resurrexisse *Saluatus est.*

se lapsum illum protoplastum. Consentit Anselmus, Athanasius & omnes ferè Patres. Vnde
non video, quid huic sententiæ desit, vt sit de
40 fide (licet P. Suarius in hoc puncto dubitet)
maximè cùm dicat num 19. in eam sententiam totam Ecclesiam iam conspirasse: sed quidquid sit de certitudine fidei, indubitatum debet esse eum obtinuisse salutem. Probabilissimum autem puto, eum, quia naturalem scientiam & bonam complexionem semper ferè retinuit, & in præcedenti lapsu valdè se (vt dicimus) combusserat, statim à reprehensione Dei veram pœnitentiam egisse, si iam anteà non inceperat; & ampliùs grauiter totâ vitâ non peccasse, quia & occasiones minores habuit, & hominum malitia eo tempore non erat tanta; & fortasse proptereà Sapiens loco citato tantùm dixit *à delicto suo*, quia non habuit nisi illud quod in transgressione commisit: quod licet fuerit multiplex, per modum vnius reputatur; quia omnia inter se connexa fuerant. ideóque dixit etiam idem Sapiens, *illum custodiuit*, quia præseruauit illum posteà ab omni alio graui peccato. Dico *graui*; nam in venialia septies cadit iustus; & illa, quia non auferunt amicitiam cum Deo & gratiam, non vocantur delictum.

Rogabis, an eodem modo de Heuâ dicendum sit. Respondeo, licet locus Sapientis de solo Adamo loquatur, Patres tamen id etiam ad Heuam extendere; & haud abs re Hugo Victorinus in Genesin ea verba, *Ipsa conteret caput tuum*, ponderat de Heuâ dicta, quasi contritura tentationes diaboli, si autem vltimò fuisset damnata, non contriuisset, sed contrita fuisset. Quò autem sint eiecti, & vbi mortuus Adamus, &c. non pertinet ad nos, sed vel ad Historicos, vel ad Scripturistas; sufficiant hæc de innocentiâ & felicitate illius ac de miserrimo tandem lapsu dixisse: iam quæ magis sunt scholastica nos ad se meritò reuocant. *Heua quoque saluata est.*



TRACTA-

TRACTATVS DE BEATITVDINE HOMINIS, SEV DE VLTIMO FINE ILLIVS.

Obiectum huius tractatus visio beatifica vt rationem beatitudinis sortitur.

Actus humani media ad beatitudinem.

PRÆCEDENTI *tractatu expediuimus simul cum ceterarum rerum productione hominis creationem & innocentiæ statum; in quo fuerat constitutus cum potestate perpetuò in eo manendi, si, dum in honore esset, intellexisset: quia verò tanta fuit Dei bonitas, vt etiam erga inimicos suos profuderit gratiæ thesauros, eumque per Vnigeniti Filij sui incarnationem ac passionem ad visionem beatam etiam post peccatum euexerit, agendum nobis in præsenti de eâ visione, non quà visio Dei est; vt sic enim ad quæstionem duodecimam D. Thomæ fusè à nobis est explicata; sed quà sortitur rationem beatitudinis, seu finis hominis, vt inde ad actus humanos, qui sunt media ad eumdem finem obtinendum, possimus gradum facere.*

DISPVTATIO QVADRAGESIMASEXTA.

De fine vt sic, præuia ad disputationes de beatitudine.

Beatitudo hominis idem cum eius vltimo fine.

1 ETSI in Physicis fusè de fine disputauerim; quia tamen beatitudo hominis est eo ipso vltimus illius finis, necessium est, ea quæ de fine ibi tradidi, hîc insinuare breuissimè, & si quæ desiderantur addere, vt sic clariùs circa beatitudinem discurramus.

SECTIO PRIMA.

Definitio & diuisio finis.

Finis est, cuius gratiâ aliquid fit.

Diuiditur in finem qui & finem cui.

FINIS in præsenti accipitur pro re illâ quæ mouet ad amorem sui, & in quâ quasi vltimò conquiescit rationale agens; definitur autem, *Finis est id cuius gratiâ aliquid fit*; vt cùm ambulo ob sanitatem consequendam. Diuiditur finis in finem *qui* & in finem *cui*: ille est res quam appeto, sanitas v.g. diuitiæ, &c. hic verò, persona cui eam rem amo, ego v.g. vel amicus, cui sanitatem procuro.

Finis cui in genere entis est nobilior quàm finis qui ordinariè.

Circa hanc diuisionem moueri solent quæstiunculæ aliquæ minoris momenti, quas insinuabo breuissimè. Prima est, quis ex his duobus sit præcipuus finis. Cui respondeo cum distinctione: Vel enim loquimur in genere entis, & vt sic ordinariè finis *cui* est nobilior; nam omnia bona, sanitas, diuitiæ, scientia, minùs perfecta sunt quàm hominis ipsius substantia, cui ea omnia amantur. Dixi *ordinariè*; nam quando amo Deum mihi vt vltimum finem, sine dubio Deus, qui est vltimus finis *qui*, est infinitè nobilior me, cui Deum amo; oportet tamen ibi distinguere duo, & Deum & possessionem ipsius Dei: ex vtroque enim conflatur vnus finis, vt paulò pòst dicam. Deus ergo nobilior est homine, at possessio Dei seu finis *quo*, nempe visio beata, non est simpliciter perfectior quàm substantia hominis (vt aliunde suppono.) Hæc dicta sint de perfectione in genere entis.

Deus finis qui amatur mihi fini cui est nobilior.

In genere finalizandi magis amatur finis cui.

2 Si verò loquamur in genere finalizandi, seu in genere amoris, quis ex eis finibus magis ametur; dico, simpliciter magis amari finem *cui*: nam & ille amatur amore beneuolentiæ, & propter se; finis verò *qui* concupiscitur ipsi fini *cui*, homini v.g. & ab amore hominis oritur finis *qui*: ideò enim amo sanitatem Petro, quia Petrum amo, non è contrario; vnde sanitatem nihil curarem, nisi & amarem Petrum, & eam iudicarem bonam esse Petro.

Suarez doctrina, quòd finis qui in aliquo casu magis ametur.

Suarez hîc disp. 1. sect. 6. num. 7. excipit ab hac regulâ actum quo Deum vt mihi bonum amo; nam respectu illius plus amatur finis *qui*, nempe Deus, quàm ipse homo seu finis *cui*: absurdum enim reputat per actum bonum, honestum ac supernaturalem plus amari creaturam quàm Deum, ideò num. 8. concludit, non posse

se in hoc puncto tradi vniuersalem regulam, sed distinctione vtendum. Si enim bonum, quod amatur subiecto, est melius in se quàm subiectum ipsum, vt in exemplo posito de Deo, tunc plus amatur finis *qui*; secùs si finis *qui* sit in se minùs perfectus. quod ampliùs inde constat, quia tunc potest etiam ille finis *qui* amari vt medium ad alium finem: sic potest homo sanitatem amare vt medium ad studia, &c.

Reijcitur doctrina Suarez. Spei actus non est maior amor Dei quàm hominis.

Ego verò non possum hanc doctrinam probare. Primò eam reijcio, quia amor spei, iuxta omnium, etiam ipsius Suarez, sententiam, non est amor Dei super omnia, ergo non est amor maior respectu ipsius Dei quàm respectu hominis: si enim esset maior, esset super omnia. Non enim est contra rationem amoris Dei super omnia, quòd simul cum Deo alia obiecta amentur, dummodò Deus ipse magis ametur quàm alia; ergo si per eum actum plus amatur
3 Deus quàm homo ipse, & quàm cetera hominis bona, certè simpliciter amatur Deus super omnia; quod, vt dixi, nequaquam conuenit ei amori. Quod si dicas, amorem illum ferri in bonitatem Dei non vt in se, sed quatenus mihi bonus est, ergo non potest esse super omnia. Facilè respondeo negando consequentiam: nam si illam eamdem bonitatem relatiuam ad me ego plus amo quàm me, non propterea non amo illam super omnia; &, vt clariùs id intelligas, ponamus me illam bonitatem expressè amare vt bonam omni creaturæ, tu dicis per eum actum amari illam plus quàm omnem creaturam; ergo habebit rationem perfectissimi amoris Dei super omnia. quod apertè est falsum. Ratio à priori est, quia, vt fusiùs dixi in materiâ de charitate, etiam Deus, quatenus bonus nobis, est obiectum amoris super omnia, si præ nobis ametur ea bonitas ad nos respectiua.

Replica soluitur.

Res vt finis qui semper amatur amore concupiscentiæ, subiectum vt finis cui amore beneuolentiæ.

Secundò reijcio eam doctrinam: nam modus amandi seipsum vt finem *cui*, & rem quamcumque aliam vt finem *qui*, non variatur per hoc, quòd res in se sit nobilior aut ignobilior; semper enim amatur res illa amore concupiscentiæ, subiectum verò amore beneuolentiæ; semper subiectum habet se vt motiuum ad amorem: ideò enim per spem v.g. amo Deum mihi, quia me amo; vnde hosti, quem odi, non amo Deum. Item in tantum per illum actum amo Deum, in quantum illum concipio respectiuè ad me bonum; ideò ex vi eius modi amandi, etiamsi in se esset bonus, si mihi non esset, non curarem illum, me autem semper per illum amorem amarem. Hæc autem omnia sine dubio ostendunt manifestè, plus tunc amari personam quàm illud bonum. Hinc fit, vt ex vi eius actus citiùs relinqueretur Deus; sicut citiùs relinquerem sanitatem, diuitias, &c. quàm hominem cui ea bona amo.

Plus amatur persona quàm bonum personæ amatum.

Quòd autem Suarez addit, quando finis *qui* est minùs perfectus, posse etiam amari vt medium, omnino est verum; at etiam potest, quando finis *qui* est nobilior: nam & Deum possum amare vt medium, si eius existentiam concipio vt vtilem (prout reuerà est) ad dandam mihi longam vitam, honorem, &c. de quo tomo 3.
4 disp. 1. sect. 1. ergo hæc differentia nulla est ad præsentem difficultatem. Vnde concludo, regulam debere esse generalem semper, scilicet amari minùs finem *qui* quàm finem *cui*; siue ille nobilior sit siue ignobilior quàm hic.

Semper magis amatur finis cui quàm finis qui.

Actus attritionis magis pœnas inferni detestans quàm peccatum non est ideò malus.

Facilè nunc ad absurdum à P. Suarez illatum respondeo ex doctrinâ à me alibi sæpè traditâ, maximè in materiâ de pœnitentiâ, vbi dixi attritionem non magis detestari peccatum quàm pœnas inferni, imò ex modo tendendi minùs: nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis: & vniuersaliter necessariò minùs amatur obiectum materiale quàm formale; per quod tamen non sequitur attritionem illam malam esse aut peccaminosam. Respondeo ergo ex dictis ibi, Sicut nullum est absurdum, quòd vnus actus misericordiæ amet creatam bonitatem vt sex v.g. Deum autem non amet vllo prorsus modo; ita multò minùs esse absurdum, quòd vnus actus amet creaturam vt sex, Deum verò vt duo, dummodò ille actus expressè non dicat, *Malo habere creaturam quàm Deum*; aut, *Magis æstimo creaturam quàm Deum*: eo enim ipso ille esset malus. Idem est in attritione, quæ in actu exercito vehementiùs detestatur pœnas inferni quàm malitiam peccati, non tamen ideò est mala; esset autem, si diceret, *Malo peccare quàm pati illas pœnas*. Si verò vlteriorem rationem rursus quæras, ea est, quia vt actus sit bonus simpliciter, non est necessarium vt habeat obiectum nobilissimum quod potest esse, aut vt illud summè amet: sufficit enim, si obiectum aliquod bonum amet, & positiuè non præferat illud alteri meliori; tunc enim iam aliqua inordinatio ibi reperiretur. Dico ergo actum spei esse bonum, 5 non tamen tam bonum quàm amorem Dei super omnia; quia licet amet Deum, non tamen præfert illum tunc omnibus, sed potiùs in actu quasi exercito plus amat se quàm Deum; vnde fit vt ille amor non habeat summam perfectionē. Constet ergo simpliciter minùs amari finem *qui* quàm finem *cui*.

Vt actus sit bonus simpliciter, non est necesse vt habeat obiectum nobilissimum possibile.

Actus spei licet bonus, non est tamen tam bonus quàm actus amoris Dei.

Addo tamen, licet in modo amandi magis ametur finis *cui* ob rationem datam, quoad punctum tamen desiderandi, plus desiderari & procurari finem *qui*; nam finis *cui* iam possidetur, ideoque nec desideratur, nec procuratur: solus ergo finis *qui* procuratur & desideratur, & in genere obtinendi seu acquirendi præcisè propter illum adhibentur media, non propter finem *cui*: qui, vt dixi, iam obtinetur.

Licèt plus ametur finis cui, plus tamen procuratur finis qui.

Secunda difficultas circa eam diuisionem est, an duo illi fines constituant vnum integrum, an verò duos inter se distinctos. Respondeo, quæstionem esse de nomine, an sint dicendi duo, an vnus: commodiùs dicuntur vnus integer, quia nec solus amor sui, si non procuraret sibi aliud, esset amor finis; nec è contrario amaretur finis *qui*, nec appeteretur, si non amaretur ipsa persona. ex vtroque ergo resultat adæquata ratio vnius finis.

Finis qui & finis cui constituunt vnum finem integrum.

Secunda diuisio finis non tam in communi quàm in particulari respectu finis *qui* in finem *qui* & finem *quo*. Finis *qui* dicitur res illa quæ appetitur, v.g. sanitas, diuitiæ, Deus. Finis *quo* est possessio seu consecutio eius boni, quâ formaliter tale bonum acquiritur, seu possidetur: quæ etiam possessio in se amatur amore concupiscentiæ, & optatur subiecto; vnde continetur sub fine *qui* iuxta primam diuisionē, non verò sub fine *cui*: quomodò autem ex possessione & re possessâ 6
vnum

Finis qui diuiditur in finem qui & finem quo. Finis quo dicitur boni possessio.

vnum coalescat obiectum, dixi alibi fusè, & infrà iterùm dicemus nonnihil; nam per huius diuisionis doctrinam explicandum est, quomodo Deus, non verò sola visio, sit beatitudo nostra. Et in materiâ de spe explicatur, quo pacto illa habeat Deum pro obiecto formali saltem partiali.

Diuiditur finis qui in vltimum & non vltimum. Tertia diuisio seu subdiuisio finis *qui* est in vltimum & non vltimum: quæ verba dupliciter possunt accipi. Primò, vt vltimus finis sit respectu talis aut talis intentionis in particulari in aliquâ serie determinatâ: in quo sensu ea diuisio fortè non est bona; nam tunc nullus erit finis qui non sit vltimus, nisi media ipsa velis vocare finem; quod tamen communiter negatur. de quo paulò pòst.

Vltimus finis, quo obtento quiescit hominis desiderium. Aliter ergo debet accipi τὸ *finis vltimus* pro vltimo simpliciter, non tam respectu huius aut illius peculiaris actus, quàm absolutè pro eo vltimo; quo obtento, iam nihil ampliùs homo desiderare queat. Non vltimus autem in hoc sensu erit ille, qui in vnâ tantùm serie habet rationem vltimi, v.g. sanitas, quæ respectu medicinarum vltima est; non tamen est id quo adepto homo quiescit, nec ampliùs quidquam curat. De fine vltimo in hac acceptione nobis agendum erit in sequentibus disputationibus.

SECTIO SECVNDA.

Quid habeat propriè rationem finis.

7 CVM finis non influat efficienter & vt existens in actus amoris, sed cognitus seu apprehensus, grauiter decertatur inter nonnullos, vtrùm cognitio ipsa, an verò bonitas rei amatæ sit caussa finalis mouens voluntatem. De hac quæstione egi in Physicis, dixique, vel eam esse debere de solo nomine; vel apertè falsum doceri ab his qui dicunt, ipsam cognitionem esse caussam finalem quæ mouet voluntatem: nam lumine naturæ est certum, infirmum, dum adhibet medicinas, & appetit sanitatem, non esse solicitum de cognitione sanitatis, nec eam appetere aut desiderare; illam enim iam habet; vt quid ergo eam desideraret? ergo solùm est anxius circa sanitatem quæ illi deest, & illam solam procurat. id quod non potest ab vllo prudenti negari. An verò, quia sanitas illa non existit in se, sed in cognitione, seu, vt meliùs dicam, non applicatur per se voluntati appetenti, sed per cognitionem, dicenda sit ea cognitio caussa, an verò conditio, quæstio erit de solo nomine. In quâ longè meliùs loquuntur illi, qui eam vocant conditionem, non aliter ac approximatio physica est tantùm conditio vt ignis comburat. quod fusiùs eo loco Physicæ deduxi. Sed res est sat facilis, neque indiget longiori explicatione.

Cognitio finis non est caussa finalis.

Cognitio meliùs vocatur conditio.

Vbi hoc tantùm aduerto, Patrem Vasquez 1.2. disp. 2. cap. 1. & 2. cùm varias circa præsentem difficultatem sententias retulisset, inter illas autem primam Caietani docentis, finem caussare secundùm suum esse reale, ipsum in nostram sententiam benè consensisse, malè autem reiecisse sententiam Caietani, eò quòd finis non habeat esse reale per quod causset, ergo solùm per intentionale; malè, inquam, reiecisse eam Caietani opinionem: nam Caietanus non dixit esse reale sanitatis actu tunc existens caussare, sed illud idem quod existeret, seu quod objicitur cognitioni, vt ab ipsâ cognitione distinctum, illud influere in amorem. quod sine dubio verum est: nam cùm motio illa non sit per caussalitatem physicam, sed per intentionalem actionem, sola existentia intentionalis, seu applicatio intentionalis illius boni, sufficit, vt ipsummet bonum moueat; & licet finis ille sit aliquid fictum, quod nullam habeat existentiam, nec quidem possibilem, adhuc commodè explicari potest Caietanus, vt non vocet esse reale existens aut possibile, sed id quod se habet per modum obiecti, & quod condistinguitur ab ipso actu: nam, vt fusè probaui in Metaphysicâ, etiam quando sit ens rationis, non est obiectum eius actus ipsemet actus, sed aliquid aliud; illud ergo, iuxta Caietanum, mouet voluntatem, non ipsa cognitio illius finis ficti; vnde sententia Caietani non est alia à sententiâ Vasquez, nostrâ, communi & verâ.

Caietanus à Vasquez reiectus vindicatur.

8 *Quid sit esse reale finis ex mente Caietani.*

SECTIO TERTIA.

Quæ sit caussalitas finis: vbi grauis quædam difficultas expeditur.

DE caussalitate finis egi in Physicis, indè breuissimè aliqua repetenda.

SVBSECTIO PRIMA.

Supponuntur quæ certa sunt.

Sola productio physica non potest esse caussalitas finis: PRIMÒ suppono, eam caussalitatem non posse consistere in solâ ipsâ actione physicâ, quâ media producuntur: v.g. ob sanitatem volo ambulare, caussalitas sanitatis in ambulationem non potest esse ipsa physica productio ambulationis considerata solitariè, quia illa eadem numero ambulatio esse potuit sine vllâ finis caussalitate, si nihil aliud intendens ambulassem, aut certè habuissem alium diuersum finem: omnis autem caussalitas essentialiter est determinata ad hanc numero caussam & hunc numero effectum, vt ex Physicâ constat.

nec sola cognitio. Secundò suppono, non posse esse ipsam solam cognitionem finis, quia hæc etiam potest esse sine illo effectu: non enim est necessum, vt quandocumque finis cognoscitur, eo ipso ametur; at caussalitas numquam est sine suo termino producto, ergo ea non consistet in solâ productione.

Obiectio pro caussalitate cognitionis. Dices cum aliquibus, actionem finis consistere in attractione illâ quæ fit per cognitionem: certum enim videtur, omne bonum propositum allicere & quasi inclinare voluntatem ad amorem sui; illa autem inclinatio prior est quàm amor, cùm sit inclinatio ad amorem; in illâ ergo consistet caussalitas seu actio finis, ergo in solâ cognitione: nam ea inclinatio non est aliud quàm ipsa cognitio inhærens voluntati.

Hæc ratio videtur esse pro sententiâ eorum quos refert Suarez sect. 1. n. 5. qui caussalitatem finis constituunt in metaphoricâ motione eiusdem finis antecedente ipsum amorem; quos ibi Suarez reijcit à num. 6. Ego verò censeo esse quæstionem de nomine: de re enim certum est, 9 *Responsio.*

siue posteà voluntas resistat non amando illum finem, siue cedat eum amando, fuisse in actu primo eam quasi inclinationem & attractionem. in quâ solâ multi ponunt facilitatem habituum; & quam ego alibi omnino admisi. Hæc de re certa sunt, modum verò loquendi horum auctorum non approbo, quia ante omnem actum voluntatis nullus est effectus finis, ergo neque actio finis; quia actio, vt dixi, non potest esse sine effectu: fortè si ea cognitio nec diuinitus posset esse sine amore, dici potuisset ea esse actio; at nunc nullo modo, ob dicta.

Ante omnem actum voluntatis nulla est caussalitas finis:

Tertiò suppono, nec ipsam complacentiam in fine posse esse eius caussalitatem: nam complacentia sæpè existit sine vlteriori amore efficaci, nisi dicamus, etiam eam complacentiam esse effectum finis; de quo paulò pòst; tunc enim dici potest ibi esse aliqua caussalitas finis respectu ipsius complacentiæ. Concludo igitur, non esse aliam caussalitatem finis, quàm amoris ipsius physicam productionem, quatenus oritur à bonitate finis concepta, & intentionaliter attrahente ad sui amorem; & quàm actionem ipsam physicam productiuam mediorum, vt hic & nunc ortam ab ipsâ voluntate amante finem, & volente ea media.

nec complacentia in fine potest esse eius caussalitas.

Caussalitas finis est amoris physica productio orta à finis bonitate.

SVBSECTIO SECVNDA.
Grauis obiectio proponitur.

10 OBIICIO tamen contrà difficultet: Idem amor finis potest esse, etiamsi fuerit alia cognitio diuersa de eodem fine, vt alibi docui; atqui tunc non manet eadem caussalitas finis, nam, mutatâ cognitione, necessariò debet etiam mutari caussalitas; ergo caussalitas non est idem cum ipso amore, aut cum ipsâ productione amoris & mediorum. Respondeo negando minorem: nam cùm dixerim, cognitionem non esse caussam, sed applicationem caussæ, non est necessum, vt ea caussalitas mutetur mutatâ cognitione: actio enim non pendet essentialiter ab hac numero conditione, sed solùm ab hac numero caussâ; vnde fit vt eadem numero calefactio esse possit, siue ignis applicetur stupæ per hanc numero vbicationem, siue per illam; non tamen est eadem numero calefactio, si ignis mutetur.

Responsio. Cognitio non est caussa, sed applicatio caussæ.

Replicari adhuc potest: Illa calefactio pendet de facto ab hac numero vbicatione; vel ergo pendet per aliquid sibi superadditum, vel per suam essentiam: si per suam essentiam, ergo, mutatâ etiam hac numero vbicatione, mutatur actio; quod negatum est; si verò pendet per aliquid superadditum, ergo dabitur actio actionis. quod est absurdum. Respondeo, actionem pendere ab eâ numero vbicatione, nihil aliud esse, quàm existere ipsam actionem, item talem vbicationem & carentiam alterius omnino vbicationis: iis enim tribus datis intelligitur ea dependentia, vnde fit, vt, ablatâ eâ vbicatione, & datâ alterâ illius loco, non sit dependentia actionis ab hac vbicatione, sed ab aliâ.

Quomodo actio ab vbicatione dependeat.

Nondum tamen acquiesco; inde enim infertur, licere eodem modo discurrere de depen-
11 dentiâ actionis à caussâ, scilicet eamdem numero entitatem actionis manere posse mutatâ caussâ: nam dici potest, dependentiam actionis à caussâ consistere in ipsâ entitate actionis, in existentiâ item huius caussæ, & in carentiâ alterius; neque necessum esse ei entitati actionis essentialem & adæquatè intrinsecam dependentiam ab hac numero caussâ tribuere, imò neque cogemur ponere actionem mediam inter caussam & effectum.

SVBSECTIO TERTIA.
Respondetur obiectioni positæ.

RESPONDEO negando consequentiam primam: nam cùm conditio non influat in effectum neque in actionem, non potest actio in seipsâ nec per aliud distinctum oriri ab eâ conditione seu vbicatione, sed summùm potest dependere modo explicato; at cùm actio oriatur à caussâ, necessum est, vt id habeat vel per seipsam vel per quid superadditum: per superadditum autem non potest, quia illud deberet etiam oriri à caussâ, & consequenter illud propriè esset actio, non autem hæc quam actionem vocas; & hoc modo daretur processus in infinitum; ergo debet id habere per semetipsam; ergo essentialiter per se oritur ab hac numero caussâ.

Declaro id ampliùs ex diuerso modo, quo actio respicit caussam à quâ oritur, ab eo quod respicit conditionem: nam caussam respicit immediatè, vt id à quo ipsa emanat, vt via ad terminum; at conditionem non respicit immediatè, sed quatenus caussa non potest ei actioni dare
esse, nisi priùs ipsa caussa habeat omnes condi- 12
tiones necessarias ad operandum; vnde fit, vt sicut eadem numero caussa manet, etiamsi sit hæc aut illa applicatio, dummodò sit aliqua sufficiens, ita etiam eadem numero maneat actionis entitas, siue sit hæc vbicatio siue illa, siue hæc cognitio siue illa: dependentia ergo illa à conditione quia magis se tenet ex parte caussæ, & est quodammodò antecedens ipsam actionem, debet solùm in eo declarari, quòd natura caussæ sit talis, vt non queat prodire in actionem, nisi datâ hac vel illâ approximatione. quæ dependentia cùm sit disiunctiua, fiet absoluta & determinata respectu huius numero vbicationis seu approximationis præcisè per hoc, quòd non detur alia approximatio nisi hæc; eo enim ipso dicitur determinatè pendere ab hac, quia repugnat etiam diuinitus illa duo esse, & non eo ipso intelligi dependentiam ab hac numero conditione; ergo pro eâ dependentiâ non est necessum aliquid aliud addere; datâ autem ea dependentiâ in caussâ, eo ipso per denominationem extrinsecam datur ea dependentia in actione. At hæc actio non potest per denominationem extrinsecam oriri ab hac caussâ, quia immediatè ab eâ procedit: cùm enim (vt suo loco dixi) datis ceteris omnibus extrinsecis, possit actu hic effectus non oriri ab hac caussâ, necessum est, vt actio, quæ est determinatiua caussę, ad effectum vtrumque per se essentialiter respiciat.

Actio caussam respicit immediatè, conditionem verò non respicit.

Secunda verò consequentia suprà posita difficilior est; videtur enim planè negari posse omnis actio distincta. Sicut enim actio licet indifferens sit vt pendeat ab hac aut illâ conditione, nihilominùs sine vllâ entitate mediâ pen-

det

det de facto determinatè ab hac; ita idem de effectu ipso fine actione intermediâ dici potest: sicut enim dixi, à conditione, v.g. ab hac cognitione, pendere actionem, per hoc quòd ea cognitio sit in meo intellectu, & nulla alia sit in rerum naturâ; ita dicit quis, quemlibet effectum pendere ab hac caussâ per hoc quòd effectus extat, & caussa hæc, nullaque alia in rerum naturâ; quia etiam his datis repugnat effectum hunc non prodire ab hac causâ, etiamsi omnis distincta actio auferatur.

13 *Reijciuntur solutiones aliqua argumenti positi n. 10 & 11.* Præterquam quod videtur in eâ doctrinâ falsum aliquod includi; vt hic amor procedat ab hac numero cognitione, non est necessum dari carentiam alterius cognitionis: nam si duæ similes de eodem obiecto ponantur, tunc amor ab vtraque procedet, à primâ & à secundâ; & tamen prima tunc non dicit carentiam secundæ, neq; è contrario secunda dicit carentiam primæ, ergo vt procedat ab vnâ, non est necessum illam existere solam. Respondebis, in eo casu à neutrâ procedere adæquatè, sed inadæquatè, ideoque necessum non esse, vt vna neget alteram, sed sufficere, si duæ illæ, quæ sunt totalis caussa, dicant carentiam alterius cognitionis, à quâ hîc & nunc non procedit amor; nam *τὸ cum carentiâ alterius*, quod suprà positum fuerat, debet intelligi semper de carentiâ alterius conditionis, quæ non influat de facto. Verùm hæc solutio facilè impugnatur, quia etiam ea cognitio, quæ non influit, potest simul existere; ergo non est necessaria carentia alterius etiam non influentis. Consequentia est bona; antecedens probo manifestè: nam in eodem instanti reali, quo ego vi cognitionis vel infusæ per se vel fidei amo Deum, potest posteriùs naturâ infundi visio beata, vel cognitio alia de Deo sufficiens ad illum eumdem amorem. Ecce in eo casu iam datur altera cognitio, & tamen ab eâ non procedit amor, sed à primâ; oportet ergo explicare, quid tunc sit ea actualis dependentia à primâ cognitione, & non à secundâ.

Fortè respondebis in eo consistere, quòd extiterit in priori naturæ talis cognitio. Sed contrà, quia id ipsum videtur inexplicabile. Quid enim supra existentiam realem seu durationem realem in toto eo instanti, quid, quæso, addit existentia pro priori naturæ?

14 *Hurtadus docet, hunc numero amorem ab hac numero cognitione essentialiter dependere.* Non video hanc difficultatem ab vllo ex proposito discussam, cui fortè putaret aliquis abundè satisfieri, si cum P. Hurtado dicatur hic numero amor pendere ab hac numero cognitione, ita vt non potuerit ab aliâ oriri; tunc enim clarè constat, dependentiam amoris ab hac numero cognitione esse ipsammet entitatẽ amoris, quæ ex suâ essentiâ determinata est ad hanc cognitionem; sicut nos dicimus de actione respectu caussæ.

Hæc tamen solutio in primis continet doctrinam falsam, quàm fusè reieci in lib. de Animâ; vbi etiam obseruaui, esto argumentum Hurtadi probaret, variatâ in specie cognitione (quia quasi diuersa bonitas proponitur tunc in obiecto) debere variari amorem, at, variatâ solo numero cognitione, nullum omnino esse fundamentum ad variandum numero amorem, nisi recurratur fortè ad argumentum, quod iam discutimus; de quo Hurtadus in eâ suâ sententiâ non egit. quidquid verò de hoc sit,

Secundò reijcitur ea doctrina, quia saltem in vbicatione & aliis actionibus externis habet locum meum argumentum: nam calefactio pendet, iuxta communem sententiam, ab approximatione seu vbicatione, motus item exterior à voluntate imperante; Hurtadus autem non dixit, non posse hanc numero flammam concipi à stupâ, nisi fuisset hæc numero vbicatio: certè quòd hæc numero vel alia fuerit, planè est per accidens ad hunc numero effectum. Idem longè clariùs ostenditur in secundo exemplo à me posito. Quis enim dicet hunc motum, corporis ambulationem, scriptionem videlicet, futuram distinctam numero, si ego distinctum finem appetiuissem, aut per distinctum actum amoris? sanè, dicere omnes res esse essentialiter hoc modo connexas, absurdissimum est. In his autem locum habet tota mea difficultas, quid scilicet sit illud, quo dependet actu hæc ambulatio ab hac numero volitione, & non ab aliâ. *Reijcitur Hurtadi doctrina.* 15

Si verò respondeas, in eâ dependentiâ includi volitionem ipsam Dei, de dandâ priùs naturâ eâ cognitione; contrà obijci poterit: nam in primis rogo, quid sit obiectum eius volitionis diuinæ, quæ dicit, *Volo vt priùs naturâ existat ea cognitio*. Si enim aliquid ab ipso Deo distinctum assignaueris, iam in illo consistet ea dependentia, volitio verò diuina se habebit purè vt caussa extrinseca efficiens, non vt pars eius dependentiæ, redibitque tota præcedens difficultas, quid scilicet sit *τὸ actu dependere ab hac cognitione*; si verò non assignas obiectum distinctum illi voluntati, illa erit planè inexplicabilis; & præterea poterunt qui negant modos etiam saluare per diuersas volitiones Dei, nihil ponendo distinctum ex parte creaturæ, quod sit obiectum illarum volitionum. Secundò principaliter reijcieris, quia dependentia amoris à cognitione independens est à volitione diuinâ: ex se enim amor essentialiter dependet à cognitione; ergo ea dependentia distinctum quid est à Dei volitione.

SVBSECTIO QVARTA.

Ampliùs idem declaratur: vbi, quid formaliter sit, vnam rem esse alterâ priorem naturâ.

PRo solutione aduerto Primò, totam difficultatem redactam esse ad explicandum, per quid vna cognitio v. g. sit prior naturâ quàm amor; idem est de aliis conditionibus aut caussis formalibus, quæ ex se sunt indifferentes, aut saltem diuinitus esse possint priores vel posteriores naturâ, vt in exemplis suprà positis constat. Dixi *ad hoc totam difficultatem redactam*: nam si semel ponamus cognitionem esse priorem naturâ, & amorem existere, iam eo ipso amor dependet ab eâ cognitione; si verò cognitio sit posterior naturâ, iam eo ipso non pendebit amor ab illâ. Priùs tamen quàm hanc prioritatem explicem, respondeo ad eam secundam consequentiam, quæ nos tam procul traxit, scilicet dari occasionem negandi actionem distinctam; respondeo, inquam, eam negando: ad probationem respondeo, vt intelligamus ignem B prodire ab igne A non sufficere existentiam vtriusque 16 *Solutio adæquata argumenti positi n. 11.*

vtriusque & carentiam alterius; nam hæc omnia possunt esse, & tamen non prodire ignis B ab igne A, sed à solo Deo: & verò è contrario potest contingere, vt ignis A procedat ab igne B, ergo per aliquid superadditum debet compleri hoc quod est actu prodire ab illo. At in nostro casu repugnat esse solam hanc numero cognitionem Petri in me & amorem eius, nisi ille amor actu pendeat ab eâ cognitione; ergo ea dependentia non est quid superadditum vtriusque existentiæ & carentiæ alterius cognitionis. Difficultas ergo tota est in primo puncto, quando non datur carentia alterius cognitionis; ea tamen cognitio est posterior naturâ; per quid scilicet tunc pendeat amor ab vnâ potiùs quàm ab alterâ, seu, vt paulò antè dixi, quid sit prioritas & posterioritas earum cognitionum hic & nunc.

In quo sit difficultas argumenti.

17 Aduerto Secundò, eam difficultatem communem etiam esse multis aliis materiis independenter à puncto præsenti, de actuali dependentiâ huius actionis ab hac numero cognitione, vnde ab omnibus soluenda est. Porrò eam esse communem inde patet, quia certum est apud omnes, posse eamdem numero gratiam, eumdem habitum dari priùs aut posteriùs naturâ, quàm sit aliqua operatio bona; vnde potest eam operationem reddere condignam augmento gratiæ: vt in eo qui per attritionem in Sacramento recipit gratiam, ea gratia est posterior naturâ ipsâ attritione; quòd si iam iustus (vt potuit fieri) eamdem attritionem habuisset, ea fuisset posterior naturâ quàm gratia; quid ergo est quo constituitur ea prioritas? Idem est in vnione hypostaticâ: illam enim de facto dicunt omnes datam priùs naturâ Christo quàm gratiam habitualem B: quæ tamen gratia potuit, si Deus voluisset, esse prior natura vnione; ibi autem est sola difficultas præsens, quid Deus habeat pro obiecto, dum vult vnionem esse priorem naturâ quàm gratiam; quod non voluisset, si è contrario decreuisset eam esse posteriorem gratiâ, cùm tamen physica entitas vtriusque planè sit eadem in vtroque casu; est ergo quæstio communis omni alij materiæ.

Ostenditur esse difficultas communis aliis multis materiis.

Conuicti videntur fortè hoc argumento quidam recentiores, contra quos fusiùs egi tomo 1. dum de ordine volitionum diuinarum tractaui: qui opinantur, Deum non posse velle dare priùs naturâ, nisi id quod ex se fuerit prius naturâ, nec velle dare posteriùs, nisi quod ex se naturâ est posterius. quâ doctrinâ positâ, videtur cessare tota difficultas. Sustinendi tamen hi non sunt, tum quia de facto contrarium contingit, vt in gratia respectu nostrorum operum paulò antè insinuaui: tum quia iidem auctores, quando non tractant ex proposito hos ordines, admittunt in humanitate Christi, quod paulò antè dicebam, potuisse pro Dei voluntate vnionem esse vel priorem vel posteriorem naturâ gratiâ; imò fatentur, Christum in eodem instanti potuisse saltem de congruo mereri vnionem ipsam: quo casu vnio, quæ iam est prior naturâ quàm opera eo instanti facta, esset tunc posterior; ergo debent concedi aliquæ res indifferentes ex se, vt sint aut priores aut posteriores naturâ respectu alterius. in illis autem locum habet tota difficultas. Respondeo ergo, eam prioritatem consistere in existentiâ talis rei independenter ab alterâ, quæ dicitur posterior: ea autem independentia hîc & nunc prouenit ex voluntate Dei, de dandâ eâ re, v.g. cognitione, antequam viderit actum amoris. idem de gratiâ respectu boni operis, de vnione hypostaticâ respectu gratiæ, &c. dicendum est; vnde è contrario posterioritas consistet in voluntate non producendi eam vel vnionem, vel cognitionem, vel gratiam, nisi præuiso iam existente actu voluntatis, & bono opere. Hæc doctrina re ipsâ communis est apud omnes, & ex se satis clara; solumque restat respondere duobus argumentis suprà insinuatis.

18 *Quidam putant, Deum nil posse dare priùs naturâ, nisi quod ipse naturâ est prius.*

Reiiciuntur

Prioritas vel posterioritas naturæ rei ex se ad prioritatem vel posterioritatem indifferentis prouenit ex volitione Dei vel alterius agentis liberi.

19 Primum erat de obiecto eius voluntatis: secundum, quòd dependentia actualis harum rerum inter se sit eis intrinseca & independens à volitione Dei. Ab hoc secundo vt faciliore incipiendo, dico, dependentiam amoris Petri v.g. ab aliquâ cognitione Petri, siue hac siue illâ, esse essentialem ipsi amori, & independenter à volitione Dei: at eo ipso quòd determinatè non petat hanc numero cognitionem, potest Deus efficere, vt hæc numero cognitio non sit in rerum naturâ nisi posteriùs quàm ille amor, ponendo tunc priùs naturâ aliam cognitionem, quâ dirigatur voluntas ad eum amorem. Sicut dependentia in meo itinere Viennam (pono me peditem ire non posse) ab aliquo equo est independens à meâ voluntate; quod tamen hîc & nunc in hoc potiùs quàm in illo equo pergam, à meâ prouenit voluntate: similiter vt ambulem, indigeo visu; si enim non videam viam, ægrè me moueбо. At quòd de facto sit hæc numero visio quâ dirigor vel alia distincta, omnino pendet à solo Deo. In quo puncto nullam planè difficultatem video.

20 Ergo ad primum quod difficilius est respondeo, volitiones illas duas in hoc differre, quòd prima vult dare cognitionem v.g. ante præuisionem amoris existentis; altera solùm vult dare post præuisionem amoris; hinc fit, obiectum posterioris volitionis esse dationem cognitionis dependenter à præuisione Dei de existentiâ amoris: est ergo ea voluntas quodammodò reflexa supra actus Dei, quia dicit, *Nolo dare cognitionem A, nisi præuiderim amorem*; hoc est, *Nolo dare nisi per volitionem quæ dirigatur præuisione amoris*: at prima dicit, *Nolo dare ante præuisionem*; id est, *Nolo ad dandam cognitionem determinari præuisione amoris*; seu potiùs, *Nolo dare amorem nisi præuisâ cognitione*; ac si ego dicerem, *Nolo me mouere, nisi quousque videam Paulum moueri*; vel dicerem è contrario, *Nolo moueri antequam Paulus se moueat.* in quibus voluntatibus clarum est obiectum, nempe volitionem motus dependentem à præuisione, vel volitionem independentem: quæ duæ volitiones fortè sunt diuersæ intrinsecè & in se, vel saltem ratione præuisionis, quam supponunt hîc & nunc ex liberâ determinatione ipsius agentis liberi; quod sicut potest habere aut non habere simpliciter eas volitiones, potest multò meliùs pro suo libitu se determinare ad non habendam vnam v.g. nisi præuiso hoc obiecto aut illo: vel potest dicere, Volo illam habere ante talem præuisionem; sicut omnes ferè concedunt, Deum posse pro libitu vel priùs eligere efficaciter hominem ad gloriam, & posteriùs naturâ

Quid sit obiectum volitionis diuinæ, quâ vult eamdem cognitionem modò esse priùs naturâ, modò posteriùs.

naturâ velle dare illi media; vel è contrario, priùs naturâ velle dare media, & posteriùs intendere efficaciter gloriam. vtramque enim voluntatem possibilem esse, admissâ scientiâ mediâ, fusè ostendi tomo 1. disp. de prædestinatione.

21 *Replica ex electione efficaci ante præuisa merita.* Posset tamen fortè ex hac ipsâ doctrinâ sic obiici contra prædicta; quia ea diuersitas volitionum, quòd scilicet priùs naturâ sit electio ad gloriam, vel è contrariò posterior, non pendet à volitione vllâ reflexâ, quâ Deus dicat, Volo exspectare præuisionem, aut, Nolo expectare: vtrumque enim fieri posse directè & immediatè, dixi eo loco citato è primo tomo: nam postquam Deus præuidit per scientiam mediam futuram sub hoc aut illo auxilio operationem bonam, potuit nullo alio actu præmisso dicere, *Volo dare gloriam ob merita*; potuit item è contrario dicere, *Volo dare merita, deinde gloriam*: iam ergo declarari debet, quæ sit ea prioritas actuum diuinorum, seu, quid addat supra existentiam vtriusque: nam (vt dixi sæpè) iidem omnino sunt in se illi actus, siue ille sit prior, siue hic è contrario.

Respondeo. Cur ea electio sit prior Respondeo, in eo casu illam intentionem efficacem gloriæ, si semel existat, necessariò esse priorem naturâ, & non posse esse posteriorem; vnde non est necessum quærere ibi aliquid distinctum, in quo consistat ea prioritas. Ratio à priori desumitur ex dictis à nobis eâ materiâ de prædestinatione, dum de electione efficaci egimus: nam ea efficax intentio licet necessaria non sit, ideoque (vt ibidem diximus) libertati

22 non obsit, essentialiter tamen est intentio, & essentialiter cogit Deum, vt velit dare media quæ præuidit efficacia; at eiusmodi volitio non potest habere locum, si iam media supponantur volita & producta, ergo ea volitio habet naturâ suâ vt sit antecedens: sicut omnis actus imperans alium naturâ suâ antecedit, esto necessarius non sit. Non ergo assignantur vlli actus, qui cùm nec physice nec numero differant, sint tamen indifferentes vt præcedant aut subsequantur naturâ se inuicem; debet ergo dari aliqua differentia, quæ sit illis intrinseca, ratione cuius ea prioritas aut posterioritas desumatur; vt eam nos suprà desumpsimus ex eo, quòd volitio reflexè dicat, *Volo dare antè*, aut, *Volo dare pòst:* vel certè, licet vna ex illis volitionibus nihil dicat reflexè, debet esse alia quæ ex naturâ suâ habeat prioritatem, aut è contrario posterioritatem; vt sic ea denominatio habeat fundamentum aliquod determinatum, sicut alibi dixi, quando coniunguntur actus imperans & imperatus, sit hic posterior naturâ; non quia ex suâ essentiâ sit determinatus, vt sit secundum exercitium voluntatis in hoc instanti; potuit enim esse primum; sed quia imperans actus quando existit, necessariò est prior quàm imperatus; ideò non possunt ambo existere, nisi ille sit primus & hic secundus: per positionê enim illius hic redditur secundus. Quæ doctrina valdè necessaria est, vt consequenter discurramus ad fundamentum efficax, quo distinctionem modorum probamus; & desumitur ex separabilitate denominationis à re ipsâ: nam vix vllum video qui explicet, in quo formaliter hæc prioritas consistat, vel quid addat supra vtrumque actum. quòd si non explicetur, iam habet locum argumentum, quo pro nobis vtimur, *Hoc, quod est, hunc actum esse priorem naturâ altero, est aliquid verum & reale, & separabile ab vtroque sumpto, ergo est aliquid distinctum:* vel certe, si distinctum non 23
est, ergo neque ob simile argumentum erit necessum distinguere vbicationê, durationem, &c. & sanè quodammodò in actibus illis difficiliùs explicatur, quod sit fundamentum proximum eius prioritatis, si sola entitas eorum actuum consideretur, quàm in duratione aut vbicatione, in quibus saltem sunt termini aliqui *distantiæ, simultaneitatis*, &c. per quos primi ictus argumenti infringuntur, in præsenti verò nulli sunt; nec enim ad libertatem ipsam voluntatis recurri potest: nam hæc si consideretur in actu secundo, nil est aliud quàm ipsæ illæ volitiones, quas videmur iam supponere esse indifferentes ad vtramque denominationem; si verò de libertate in actu primo loquamur, nil etiam dicimus: potest enim tota ea libertas esse cum hac vel illâ prioritate: & certè illa, nisi in actu secundo aliquid producat, non potest explicari, quare constituat nunc magis hanc denominationem quàm illam; oportet ergo aliquid ponere quod essentialiter & determinatè eam prioritatem aut posterioritatem constituat.

Iam ex dictis respondeo ad replicam ex numero 11. & 15. quòd scilicet per diuersos actus Dei posset sine modis distinctis explicari duratio, vbicatio, &c. sicut explicata est prioritas: facilè, inquam, respondeo negando sequelam, quia in præsenti iam posuimus diuersitatem ex parte obiecti, ratione cuius explicuimus actus illos diuersos Dei; at circa vbicationem, durationem, actionem & vnionem repugnat omnino explicare, quid sit illud quod Deus vult, dum me hîc potiùs quàm in alio loco constituit, in hoc potiùs quàm in illo tempore, &c. vt fusiùs suo loco ostensum est manifestè. Specialiter autem vbicationem non esse posse actum Dei probari, eò quòd vbicatio percipitur visu, vt fusè suo loco deduxi; actus verò diuersi Dei non percipiuntur vllo nostro sensu. Quæ ratio non habet locum in prioritatibus naturæ, quia hæ nullo nostro sensu percipiuntur; ideò possunt faciliùs explicari per actus diuersos Dei, vt inadæquatè eam prioritatem constituentes. Sed de his iam satis occasione dependentiæ amoris ab hac numero cognitione, seu occasione caussalitatis, per quam in actu secundo finis interueniente cognitione sui mouet ad amorem sui, & ad mediorum pro ipso necessariorum externam executionem.

Ratio disparitatis, cùm idem actus possit esse modò prior modò posterior naturâ sine modo superaddito, res verò in loco ponatur per modum distinctum.

24

SECTIO QVARTA.

Quæ, & respectu quorum dicantur finis.

Dvo vel tria sub hoc titulo includuntur, quæ ad quæstionem etiam de solo nomine pertinent, & in Philosophiâ tetigi. Primum est, an finis dicendus sit exercere rationem finis non solùm respectu mediorum, sed respectu amoris sui ipsius. Vasquez disp. 3. dicit, amorem ipsum finis non esse effectum illius, sed hunc respectu eius actus solùm se habere vt obiectum.

iectum. quod probat Primò, quia finis est cuius gratiâ seu amore cetera fiunt; atqui ipse amor non fit ex amore finis, ergo ille non est effectus finis. Secundò, quia alioquin etiam bruta deberent dici operari propter finem, quia etiam amant finem. Quæ sententia etiam fuit Gabrielis, Gregorij, Medinæ & aliorum, quos refert Suarez sect. 2.

25 *Ipse amor finis debet vocari effectus finis.* Dicendum tamen in hac quæstione de nomine, ipsum amorem debere vocari effectum finis; quia amor finis sine dubio caussatur à bonitate finis intentionaliter attrahente ad se mediâ cognitione. Imò suam caussalitatem primò exercet in eo amore: nam quia ille amor est à fine, & ab eo amore media procedunt, dicitur finis caussa mediorum; nec potest aliquid dici mediatè caussari ab alio, nisi id à quo immediatè caussatur procedat ab illo alio; ergo cùm media solùm mediatè caussentur à fine, necessum est vt ipse amor, quo mediante caussantur, caussetur immediatè à fine.

Respondetur argumentis Vasquez. Ad argumenta in oppositum facilè respondeo. Ad primum dicimus, τὸ *cuius gratiâ* non debere in eo sensu accipi, sed pro eodem ac, *ob quod aliquid fit*: ergo cùm ipse amor fiat ob finem, eo ipso finis dicendus est exercere suam caussalitatem in illum amorem. Ad secundum de brutis dico Primò difficultatem esse communem; quia licet ipse actus appetitiuus in bruto non sit effectus finis (vt contendit aduersa pars de actu amoris;) at ipsa exterior actio seu motus localis à bruto volitus debebit dici propter finem; nam ille procedit ex appetitu eius obiecti; ergo erit gratiâ eius obiecti seu ex voluntate illius, & consequenter erit propter finem: sicut in nobis, licet amor ipse finis non dicatur effectus finis; ipsa tamen actio exterior orta ab eo amore sine dubio est propter finem, ergo quoad hoc difficultas est communis. Respondeo Secundò, & absolutè, me docuisse in Philosophiâ ex D. Thomâ & ratione, etiam bruta imperfectè agere propter finem. Quando enim canis ostenso pane accurrit, motus ille sine dubio fit propter panem quem intuetur; in quem stomachus ipsius verè latrat. Vnde ego non haberem difficultatem in concedendâ sequelâ; respondeo tamen Tertiò pro omni sententiâ, etiamsi, quando posteà sequuntur media, quæ amentur ob vtilitatem in ipsum finem, amor primus dicatur effectus caussæ finalis; at quando non potest esse amor medij vt talis formaliter, qualem iam supponimus in hac tertiâ solutione non posse esse in brutis, tunc nec ipsum primum amorem rei delectabilis, in quâ sistitur, dici effectum finis, quia nec ea res delectabilis tunc habet rationem finis; finis enim dicit ordinem ad media: vbi ergo non sunt media, nec finis erit; quòd si non est finis, tunc nec amor illius rei poterit dici effectus finis.

Etiam bruta agunt imperfectè propter finem.

26

Altera difficultas est, vtrùm solum id, ad quod ordinantur vltimò omnia media, habere possit rationem finis, an verò ipsa respectiuè ad alia priora dici queant finis: v. g. propter sanitatem amo scissionem venæ, propter hanc verò chirurgum, an scissio venæ dicenda sit finis respectu vocationis chirurgi. Vasquez disp. 4. cap. 3. ait hanc quæstionem ab aliis leuiter tactam à se fusè discussam Compluti anno 1579. & in negatiuam partem inclinasse; quia Aristoteles ait finem esse, *cuius gratiâ cetera fiunt*: atqui licet vnum medium fiat gratiâ alterius, non tamen omnia fiunt gratiâ vllius medij, ergo nullum medium est finis; quia nullum est id cuius gratiâ cetera fiunt.

Ego quæstionem hanc, vtpote de purâ voce, non reputo dignam vt fusè discutiatur: de re enim certum est, sicuti amo scissionem venæ, quia vtilis est ad sanitatem, ita amare aduentum chirurgi, quia vtilis est ad scissionem. Item de re certum, in sanitate me vltimò quiescere, non autem in scissione venæ. hæc de re certâ. Vtrùm autem ex hoc secundo capite non sit scissio dicenda finis, an verò ratione primæ conuenientiæ, quam habet cum fine, dicenda sit finis, quis non videat, puram putam esse de nomine quæstionem, & quidem parui valdè momenti? siue enim hoc siue illo modo loquaris, non impinges. *Vtrùm media respectu aliorum mediorum possint esse finis, quæstio est de voce.* 27

Suarez disp. 4. dicit in fine duo considerari posse: vnum est ratio termini, seu esse id propter quod aliquid fit: alterum est ratio caussæ finalis. Quoad primum ait, media intermedia habere propriè rationem finis; quia verè dicimus, Christus venit propter nostram salutem, etiamsi hæc non sit vltimus finis, sed vlteriùs ordinetur ad gloriam Dei: similiter dicimus, Voco chirurgum propter scissionem venæ; mitto famulum propter chirurgum. Quoad secundum verò ait, nullum medium habere rationem finis, quia nullum medium trahit ratione sui, sed ratione finis simpliciter; ergo nullus est finis. & hanc putat esse sententiam Aristotelis. *Suarez sententia.*

Tannerus verò disp. 1. quæst. 1. & dub. 1. ait, media absolutè esse propriè finem, non tamen propriissimum: cuius fundamentum est, quia medium habet in se vtilitatem, ergo est amabile propter se immediatè, licet vlteriùs referatur ad aliud. Hoc tamen argumentum nimiùm probat, scilicet omne medium, etiam illud quod est primum, & propter quod nullum aliud amatur, dici posse finem. quod manifestè repugnat ipsi etiam Tannero; nam numero 9. solùm concedit rationem finis ei medio, propter quod aliud amatur. Sequelam autem probo euidenter, quia etiam illud medium habet vtilitatem sibi intrinsecam, & etiam amatur propter illam immediatè, licet non sistatur ibi; ergo est finis. quæ fuit argumentatio P. Tanneri. Respondeo ergo, in eo argumento duo confundi quæ sunt diuersa, amare scilicet vtilitatem immediatè, & amare illam propter illam. Primum fatemur, vnde alibi dixi, media verè esse obiectum voluntatis; quia vtilitas est ipsis intrinseca & propria; at secundum negamus, quia per illud denotatur, vtilitatem esse obiectum formale ipsius actus. quod falsum est: amo ergo vtilitatem non propter se, sed propter finem, ad quem deseruit. Argumentum ergo Tanneri nō est sufficiens. 28

Concludo quæstionem de nomine & parui momenti, explicatis variis modis loquendi, liberum esse quemcumque eligere, cum addito scilicet *secundùm quid, impropriè, aut non propriissimè*, vt ait Tannerus; vel quoad punctum determinandi, iuxta eam P. Suarez distinctionem, non video cur non liceat media non prima vocare finem. Neque obest P. Vasquez argumentum *Possunt media non prima vocari finis secundùm quid. Vasquez argumentũ soluitur.*

gumentum desumptum ex verbo *cetera*; tum quia potest dici ibi Aristoteles locutus solùm de fine propriissimo & vltimo. quod manifestum fit ex aliis locis, maximè 1. Ethicorum cap. 8. vbi admittit fines intermedios. quod ipsum S. Thomas videtur docere ibi, & 2. Physicorum sect. 1. & lib. 3. Contra gentes c. 2. Finis autem
29 intermedius non potest esse, ob quem omnia planè fiant, ergo, iuxta eam primam definitionem Aristotelis, non nisi vltimum & propriissimum finem intelligere debemus. Secundò, possunt adhuc ea verba de fine intermedio ita intelligi, vt scilicet propter illud medium fiant cetera quæ infra ipsum sunt; sicut propter finem fiunt cetera ab ipso fine.

Vtrùm nihil ametur quòd non sit finis saltem ex præcedentibus.

Tertia, quæ poterat hîc discuti difficultas, soluitur facilè ex præcedenti; est autem, vtrùm finis sit adæquatum obiectum voluntatis; id est, vtrùm nihil ametur quod non sit finis: ita enim videtur sentire hîc D. Thomas; in cuius explicatione valdè laborant nonnulli apud Vasquez disp. 1. c. 1. Verùm res est facilis, & (vt dixi) ex præcedente difficultate soluta est: nam media sine dubio verè amantur immediatè; vtilitas enim quæ in eis est appetitur verè, licet propter finem; vnde non debemus considerare media, sicuti parietem respectu visionis, vbi visio solùm terminatur ad albedinem; per denominationem autem purè extrinsecam, ex eo quòd albedo sit in pariete, hic dicitur visus: non, inquam, debemus hoc modo considerare media; nam vtilitas quæ amatur est ipsis essentialis, & illam in se tangit voluntas; vnde non denominatiuè ab alio distincto, sed per se propriè sunt obiectum voluntatis. ob quam rationem Vasquez suprà c. 2. media dicit esse obiectum formale voluntatis minùs principale. Quæ doctrina quoad rem quam intendit verissima est; at displicet quoad modum loquendi: meliùs enim & magis communiter media dicuntur obiecta materialia; non enim (vt malè videtur supponere Vasquez) vox hæc, *obiectum materiale*, significat solùm id quod propriè non tangitur à se, vt est paries respectu visionis; sed extenditur etiam ad significandum id, quod reuerà amatur & cognoscitur, non tamen propter se. Vnde obiectum meteriale diuidi solet in materiale denominationis seu remotum; qualis est paries respectu visionis; & proximum, quod verè in se terminat actum, non tamen propter se. Ideò etiam omnes dicunt, creaturam, quæ amatur actu charitatis propter Deum, esse obiectum materiale, etiamsi in se verè terminet amorem: similiter veritates quæ creduntur dicuntur obiecta materialia fidei, licet re ipsâ per fidem in se tangantur & credantur; quia tamen non propter
30 se, sed propter reuelationem non dicuntur obiectum formale, sed materiale, locutio ergo P. Vasquez displicet; res, quam intendit, placet, vt dixi. Vno ergo verbo respondeo difficultati propositæ: Si nomine *obiecti* intelligatur obiectum formale, seu quod ratione sui amatur, solum finem esse adæquatum obiectum; & hoc præcisè intendit D. Thomas suprà; quia media non amantur propter se; si verò loquamur de obiecto in maiori latitudine, & vt abstrahit à formali & materiali proximo, modo iam explicato, tunc finem non esse adæquatum obiectum: quia etiam media, siue dicantur finis, siue non, amantur verè à voluntate, vt ostensum est. Quæ doctrina etiam de primo medio, quod tamen nullo modo dicitur finis, intelligenda est; nam etiam illud medium propriè in se terminat actum.

Obiectio.

Dices: Aliquando amatur aliquid in se sine vllo ordine ad media, v. g. cùm quis delectatur de existentiâ Dei, vel suâ; tunc enim non potest dici Deus vllo modo finis, quia non procurantur pro illo vlla media; & tamen est obiectum voluntatis propter se, seu formale; ergo non omne obiectum formale voluntatis est finis.

Responsio.

Respondeo, Deum in eo casu esse quasi finem negatiuè, quatenus non ordinatur ipse in aliud: vel potest dici esse finis in actu primo, quatenus, eo ipso quòd per se amatur, est potens vt determinet voluntatem ad amanda alia quæ iudicentur esse vtilia ad ipsum consequendum, vel ad ipsius gloriam, &c.

SECTIO QVINTA.

Aliquæ quæstiunculæ expediuntur.

Hinc decides quæstiunculas aliquot, quæ vix à præcedente difficultate distinguuntur, & à Suario tractàtur disp. 2. sect. 1. 2. & 3. Prima est, vtrùm omnes actus liberi voluntaris sint propter finem. Ratio dubitandi est, nam ipsa electio voluntatis & intentio non videtur esse propter finem, sed id solùm conuenire mediis quæ ordinantur ad finem. Respondeo tamen breuissimè, omnes eius actus, etiam ipsum amorem finis, esse propter finem; quia omnes illi actus ordinantur ad finis consecutionem. Etenim sicuti vnum medium ordinatur ad aliud, ita volitio mediorum in se & in actu exercito ordinatur ad ponenda ea media, & amor primus finis ordinatur ad electionem, & sic omnes illi actus sunt propter finem. 31

Omnes actus liberi voluntatis sunt propter finem.

Obiectio, delectationem de fine adepto non posse esse propter finem, soluitur.

Dices: Delectatio de fine possesso non potest esse propter finem, quia illa non ordinatur ad consecutionem finis, sed iam supponitur acquisitus. Hæc obiectio vrgere etiam videtur solutionem datam in tertiâ difficultate sine sectionis præcedentis: nam illa delectatio de fine possesso non potest dici in actu primo ordinari ad ponenda media, cùm essentialiter supponat iam eum finem obtentum; ergo tunc illud obiectum non habet rationem finis; cuius oppositum ibi docuimus. Suarez sect. 1. fatetur eam delectationem non esse propriè propter finem, sed quid consequens assecutionem finis; obiectum enim (inquit) bonum immediatè mouet ad amorem sui; ex quo naturaliter sequitur sine vllâ aliâ motione, si finis sit præsens, delectatio de illo; vnde tale obiectum non habet propriam & immediatam caussalitatem in illum actum; ergo non est actus elicitus à fine, neque etiam est imperatus, vt per se patet, ergo non est propter finem.

Etiam delectatio de fine adepto est propter finem. Oppositum P. Suarez diluitur.

Ego tamen, licet multum hîc fortè de modo loquendi misceatur, omnino censeo, illum etiam actum esse propter finem. In argumento enim P. Suarez duo diuersa videntur confundi, ex quorum distinctione res clariùs intelligitur. Et in primis suppono, ad rationem caussæ per accidens se habere, quòd illa operetur necessariò, 32

vel quòd liberè; vnde siue finis ametur sine libertate, siue cum illâ, sine dubio ex eo capite exercere potest suam caussalitatem attractiuam; imò quò magis necessariò voluntatem cogit ad amorem sui, magis propriè videtur caussare, id est attrahere, allicere, &c. Vnde infero, ex eo quòd delectatio de consecutione boni seu finis necessariò sequatur eam consecutionem, non inferri vllo modo, eam delectationem non esse à fine (vt inferebat P. Suarez) dummodò ea verè sit propter finem; posse autem verè esse propter finem inde suadetur manifestè, nam ea delectatio caussatur à bonitate, quam homo agnoscit in fine seu bono, & in possessione eiusdem: nam ex bono & possessione conflatur vnus integer finis, iuxta dicta sæpè; vnde sicut ille fini; antequam existat mouet ad desiderium sui, ita eodem modo ea bonitas iam existens intentionaliter caussat eam complacentiam, seu gaudium; ergo siue illud necessariò siue liberè resultet ex bono possesso, semper ea delectatio seu gaudium intentionaliter ab eâ bonitate procedit; quia ea bonitas attrahit voluntatem, vt complaceat in eâ existente; ergo quoad hoc non minùs est effectus eius bonitatis gaudium quàm prima complacentia. & quoad hoc non acquiesco P. Suario. Vnde eo modo potest dici tale

Ratio cur finis adeptus possit amari propter finem.

33 gaudium effectus finis, quo dixi de amore obiecti, ad quod non appetuntur vlla media, scilicet esse illud obiectum tunc finem negatiuè; id est, quod licet tunc non amentur propter illud alia, saltem ipsum amatur propter se, & non propter aliud. Addo tamen, in eo gaudio non inueniri eam vim inferendi media; quæ iudicantur necessaria ad finem, qui inuenitur in eâ primâ complacentiâ: nam cùm gaudium supponat finem obtentum, non potest vllo modo ordinari ad media: at prima complacentia, quia præscindit à consecutione finis, habet vim, vt si occurrant media ad illud obiectum vtilia, determinet ad illa. in quo puncto magis accedit ad caussalitatem finalem ea prima complacentia quàm gaudium de fine possesso; non tamen propterea hoc reiiciendum est à caussalitate modo explicato.

Actus necessarij sunt propter finem.

Secunda quæstiuncula est, vtrùm actus necessarij sint propter finem, & consequenter, an sint actus humani. de quâ Suarez sect. 2. Ex dictis in præcedentibus constat decisio primæ illius partis; nam iam ostendi, libertatem se habere per accidens in ordine ad caussalitatem finis, ideò, siue liberè siue necessariò ametur obiectum, dummodò ametur propter se, &, si vis, require etiam vt ametur cum ordine ad media, esse veram caussalitatem finis: totum autem hoc inuenitur, etiamsi finis ametur necessariò, imò (vt superiùs insinuaui) quò magis necessariò amatur, eò magis videtur exercere suam caussalitatem, id est attrahere voluntatem ad se; ideò, nì fiat quæstio de nomine circa significationem

34 vocis *finis*, non potest in præsenti esse vlla difficultas. Dices, Ergo productio Spiritus sancti erit propriè propter finem, quia oritur ex perfectâ cognitione & amore ipsius Spiritus sancti. Negat Pater Suarius consequentiam, quia in Deo non est caussalitas finis; nam in Deo ad intrà nulla est vera caussalitas, ergo neque est actio propter finem. Ego tamen hanc solutio-

Obiectio desumpta à productione Spiritus sancti.

Suarez solutio non placet.

nem non probo; quia sicut actiones Dei ad extrà sunt verè propter finem; nam licet amor seu volitio Dei, à quâ procedunt creaturæ, non caussetur à fine, tamen actiones ad extrà eodem modo caussantur ab amore finis, ac si amor ipse caussaretur à fine; ita eodem modo cùm respectu Spiritus sancti sit vera & propria productio, licet non vocetur à Latinis actio aut caussalitas, & illa procedat verè & realiter ex amore Spiritus sancti, dici poterit vera productio finis; & à Græcis dicitur etiam vera caussalitas. Vrgebis pro eâ solutione, à me dictum suprà contra Patrem Vasquez, non posse intelligi, media esse propter finem, si amor ipse finis non sit à fine; eò quòd media solùm remotè caussentur à fine; ergo debet id per quod immediatè caussantur oriri seu caussari immediatè à fine; ergo benè P. Suarius docet, eo ipso quòd amor Spiritus sancti non caussetur ab ipso Spiritu sancto, inferri rectè, non esse veram caussalitatem aut influxum propter finem, etiamsi detur vera productio ipsius Spiritus sancti. Respondeo, à me suprà non probatum, amorem finis debere esse physicè à fine, sed debere esse intentionaliter à fine; quod videbatur negare Vasquez; id autem inde ostendi, nam si finis nec intentionaliter nec physicè caussaret eum amorem, non posset finis ratione illius dici caussans media; in diuinis autem licet non caussetur amor physicè à fine, quia nec ab vllo alio caussatur; est enim quid improductum physicè; at quasi intentionaliter & affectiuè potest dici amor ille productus ab obiecto: sicut enim dicitur tendentia intentionalis ad obiectum, ita potest intentionaliter dici produci ab obiecto; & ratione huius intentionalis influxus dici potest illa volitio, dum producit posteà creaturas, eas producere propter finem, & eodem modo dum verè producitur Spiritus sanctus per eam, dici poterit productus propter finem.

Replica.

35 *Responsio.*

Spiritus sanctus dici potest productus propter finem intentionaliter.

Replicabis, Ea productio intentionalis non est vera productio, ergo per eam nihil explicatur. Respondeo, difficultatem hanc iam esse communem creaturis: nam licet caussalitas physica amoris, vt est à caussa efficiente, vera sit, tamen, vt est à fine, solùm est intentionalis; nam finis seu obiectum cognitum non caussat verè amorem, sed dicitur illum caussare, quia allicit mediâ cognitione ad illum. Atqui etiamsi amor diuinus aliunde non sit in se physicè caussatus, nihilominùs tamen requirit bonitatem in obiecto, & cognitionem de illâ. Præterea illa bonitas cognita allicit intentionaliter ad eum amorem, non quidem vt producatur, quia simpliciter non producitur; sed vt sit à se, quia pro eo priori, in quo concipimus cognitionem, adhuc non intelligimus amorem, sed aliquid exigens, & intentionaliter ad illum alliciens; ergo ex eo capite non potest negari, productionem Spiritus sancti esse propter finem. 36

Replica.

Solutio Prima.

Caussalitas finis vt à fine solùm est intentionalis.

Faciliùs ad argumentum suprà positum respondeti potest, productionem Spiritus sancti ideò non esse propter finem; quia licet Spiritus sanctus ametur propter se, & simul ex eo amore producatur, non tamen amatur cum ordine ad media: nullum enim medium eligitur, sed immediatè resultat ex ipso amore; sicut resultant species aut habitus ex actu amoris nostri, erga quos habitus non exerceret suam caussalitatem finis,

Solutio Secunda.

Spiritus sanctus quomodo producatur ex amore sui.

finis, etiamsi essent cogniti & voliti, quia non intercederent media. Quòd si in alio sensu minùs rigoroso volueris, dicendam eam productionem Spiritus sancti esse propter finem, quæstio est de nomine, nec magni momenti. Et hæc circa primam partem huius secundæ quæstionis.

An actus necessarij sint humani, quæstio est de nomine.

Secunda verò, an actus necessarij hominis sint humani, etiam pertinet ad solum modum loquendi: de re enim certum est eos esse actus hominis; & quidem cùm sint actus volitionis & purè spirituales, constat eos non posse esse in brutis; vnde in se, & quoad substantiam suam sine dubio sunt proprij hominis. Neque hoc ab vllo negari potest, quia verò modus operandi sine libertate est etiam brutis communis, possunt dici actus illi secundùm modum seu quà necessarij non esse proprij hominis aut Angeli, sed etiam brutorum. & hoc præcisè intendit

Quoad substantiam sunt humani, quia soli homini quoad rem conueniunt.

37 D. Thomas hic art. 1. quæst. 1. dum asserit, solas actiones liberas esse humanas. quo sensu ipsa etiam intellectio, quia est actio necessaria, non deberet dici propria hominis seu humana: nam licet simpliciter bruta non possint intelligere, conueniunt tamen cum intelligente in eâ necessitate ad operandum. Est etiam alia ratio, quæ ex eâdem libertate desumitur, ob quam possunt tales actiones non dici humanæ, quia scilicet non sunt meritoriæ, aut demeritoriæ; sed tota res ad quæstionem de nomine pertinet, nec est digna vt ampliùs discutiatur.

Quibus modis operetur voluntas propter finem reiicitur ad materiam de actibus humanis.

Tertia quæstiuncula poterit esse, quibus modis operetur voluntas propter finem. Hæc tamen difficultas communis est omni modo operandi voluntatis non solùm propter finem, sed etiam propter media, v.g. quid sit voluntas habitualis, quid actualis, quid virtualis, quid interpretatiua. de quo agemus infrà Deo dante in materiâ de actibus humanis. & alioquin res per se facilis est.

Quarta & vltima, an homo operetur propter finem in actionibus quæ à voluntate non procedunt. Vbi duplex esse potest difficultatis sensus. Primò, an operetur propter finem in actionibus purè naturalibus, nec ab appetitu procedentibus, v. g. in nutritione; & huic facilè vno verbo respondeo, illum non operari propriè propter finem, quia finis debet media cognitione mouere appetitiuam potentiam; ergo vbi non datur cognitio, nec dabitur talis motio; quatenus tamen homo volens nutriri & conseruare vitam, vult etiam comedere, potest dici mediatè saltem ex amore finis caussare nutritionem. Ast ibi iam mutatur status quæstionis, quia iam interuenit etiam ipsa voluntas, hîc autem loquimur de actionibus illis, quatenus oriuntur naturaliter independenter ab omni cognitione

Actiones purè naturales nec ab appetitu procedentes non sunt propter finem.

38 finis & amore illius: vt si homo extra se raptus comederet, & posteà nutriretur, certum est talem actionem non esse propter finem respectu illius. Dico *respectu illius*, nam respectu Dei vt auctoris naturæ, qui omnia operatur ex cognitione & volitione, eaque dirigit ad honestissimos fines, non dubium eam actionem esse propter finem. At (vt in simili paulò antè dicebam) iam ibi interuenit cognitio finis & volitio mediorum.

Alter sensus huius quæstionis est, vtrùm actiones quæ procedunt ab appetitu sint propter finem; quæ reincidit in illam alteram celebrem, an bruta operentur propter finem. De quâ sat fusè egi in Physicis; vbi ex D. Thomâ & manifestâ experientiâ probaui ea eligere media propter finem, neque esse credibile quod ordinariè dici solet, brutum amans aliquod medium non apprehendere tunc in eo medio nisi bonitatem delectabilem; hoc, inquam, non esse credibile. quis enim probabiliter defendere poterit, canem, dum viso pane accurrit ad illum, & saltat vltra lutum, non cogitare in eo saltu & cursu de pane, sed solùm de bonitate delectabili repertâ in cursu & in saltu, cùm potiùs illi sit difficilis saltus, & nequeat ibi apprehendi delectabilitas; deberet autem tunc ille error Deo tribui. quod est absurdum. sed de hac re me vide eo loco Physicæ.

Actiones quæ procedunt ab appetitu sunt propter finem.

SECTIO SEXTA.

De vltimo fine.

Explicatis his quæ communia videntur omni fini ac caussalitati illius, facile erit explicare ea, quæ ad finem vltimum quà talem pertinent. Dico *quà talem*, quia iam non determino, in quâ re ille finis sit constituendus. de hoc enim sequentibus disputationibus agetur. Suprà dixi, quod & vox ipsa *vltimus* denotat, illum esse finem vltimum, quo obtento, iam ampliùs nihil desiderandum restare videtur. 39
Quod enim aliqui dicunt, illum esse vltimum, ad quem omnia opera & actiones agentis ab ipso ordinantur, apertè falsum esse inde suadetur; quòd nullus planè in nobis excogitari posset finis vltimus: nam nulla res excogitari potest, ad quam obtinendam omnes hominis actiones ordinentur. Cùm enim in homine sint & peccata & actiones honestæ, & hæ duæ non possint ordinari ad eumdem finem, vt ex se patet, non potest aliquid esse ad quod omnes omnino actiones hominis ordinentur; ergo nihil esse potest in quo consisteret ratio vltimi finis, iuxta eam acceptionem. Meliùs ergo à nobis finis vltimus definitur per hoc, quòd eo iam obtento nihil amplius voluntati desiderandum restat. Aduerte, me iam loqui de vltimo fine simpliciter & absolutè: nam vltimus in determinato tantùm aliquo genere non est propriè vltimus, imò (vt suprà insinuaui) in eo sensu, nullus est finis, qui non sit vltimus; maximè si loquamur in sententiâ docente media nullo modo habere rationem finis: tunc enim necessariò quilibet finis est vltimus in suo ordine, quia in eo non habet rationem medij ad aliquid aliud.

Finis vltimus is dici debet, quo obtento nil restat desiderandum.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm omnes actiones deliberatæ hominis sint propter vltimum finem.

Prima difficultas.

Hoc supposito, Primò in præsenti quæritur, vtrùm necessariò omnes actiones deliberatæ hominis ordinentur ad aliquem vltimum finem; non dico omnes ad eumdem; hoc enim paulò ante dixi esse impossibile; sed aliquæ ad vnum, aliæ ad alium, eò quòd homo iam in hoc iam in illo constituat suum vltimum finem.

De

De hac quæstione, quæ multum habet de voce, vt statim apparebit, fusè multi immeritò disputant.

Caietanus docet, per actiones deliberatas hominem semper appetere finem vltimum simpliciter.

40 Caietanus q. 1. a. 6. asserit, omnem hominem necessariò in omnibus actionibus suis appetere aliquem vltimum finem, iam hunc iam illum: pro quo docet, cùm primùm quis venit ad vsum rationis, debere de aliquo vltimo fine deliberare; quo semel præfixo, etiamsi posteà in reliquis actionibus non recordetur illius; omnes tamen in illum ordinantur vi prioris volitionis, nisi posteà expresè retractet eam volitionem, & alium sibi præfigat vltimum finem; in quem etiam sequentes actiones ordinabuntur.

Reiicitur Caietani sententia Primò.

In hanc doctrinam meritò Vasquez disp. 6. cap. 1. & ceteri inuehuntur. Primò, quia falsum omnino est, talem debere præcedere voluntatem; vnde enim constat vel apparenter hominem, cùm iam venit ad vsum rationis, necessariò debere de vltimo fine deliberare, & sibi vnam aliquam rem pro tali præfigere? Ego crediderim, è multis millibus hominum vix vnum id præstare.

Reiicitur Secundò.

Secundò, quia inde fieret, vt si homo constituisset anteà sibi Deum vt vltimum
41 finem, non potest posteà vllum verbum aut actum otiosum habere; nam iam illud verbum ordinaretur in Deum, & consequenter non esset otiosum; hoc autem est contra omnes & ipsum Caietanum, ergo & primum. Imò addo, etiam ipsum peccatum mortale debere dici ordinari in Deum. quod est absurdissimum. Sequelam autem probo: nam quando quis furatur vnum florenum v. g. non continuò ponit expresè suum vltimum finem in eo furto (vt paulò pòst fusiùs contra D. Thomam) nec necessum est, vt tunc cogitet de alio vltimo fine, ad quem ordinet illud furtum; ergo ordinabitur in Deum ex vi prioris voluntatis, quâ Deum sibi constituerat vt vltimum finem.

Tertiò reiicitur explicando duplicem eius sensum.

Addo tertium argumentum: nam vel præcedens illa voluntas iam de facto & actu non existens addit aliquid bonitatis actibus sequentibus, vel non addit: si non addit, ergo tota doctrina Caietani reducitur ad quæstionem de voce. Quantum ad hoc, quòd ceteræ actiones sequentes dicantur ordinari ad vltimum finem, in eo casu quo præcessit amor vltimi finis, probo euidenter; nam, datâ illâ præcedentiâ, nihil de præsenti, magis in sequentibus actionibus ponit Caietanus de ordine ad vltimum finem, quàm qui asserunt oppositum: ea enim præcedentia si non influit quidquam de bonitate aut malitiâ, erit pura denominatio & sola vox quantum ad ordinationem; quæstio autem de re solùm reducetur ad alterum punctum, an in omnibus hominibus semper debeat dari ea delibe-
42 ratio circa finem vltimum, cùm primùm venitur ad vsum rationis: at de appetitu vltimi finis per ceteros actus nihil planè de re docebit Caietanus; si verò ipse existimet è præcedente volitione iam non existente actu deriuari bonitatem aut malitiam specialem in reliquos actus sequentes, faciliùs adhuc reiicitur. Primò, quia repugnat, hominem de facto per aliquem actum ex se non bonum mereri, eò præcisè quòd ante viginti annos habuerit alium bonum, quem adhuc non retractauit.

Meritum præcedens quomodo augeat valorem sequentis.

Quod dico in ordine ad meritum simpliciter, idem dico in ordine ad augmentum meriti. Fateor, iuxta probabilem sententiam, posse actum præcedentem augere meritum, at in tantum præcisè in quantum auxit gratiam habitualem, quæ durat actu, & facit etiam nunc subiectum magis Deo gratum: at præcisè per solam præteritionem actus, qui de facto nullo modo existit, certè non est possibile vt caussetur simpliciter aut augeatur meritum. Reiicitur etiam secundò ea explicatio sententiæ Caietani argumentis præcedentibus de verbo otioso, de peccatis, quæ non ordinantur ad Deum, etiamsi illum anteà mihi præfixissem vt vltimum finem; neque inde redduntur minùs mala; item è contrario de bonis operibus quæ viderentur defœdanda, si homo anteà posuisset suum vltimum finem in creaturâ. Hæc enim argumenta clariùs nunc vrgent, si concedat Caietanus, deriuari inde bonitatem aliquam aut malitiam. Tertiò, nam etsi deriuetur bonitas, non tamen ordinatio vlla ad finem vltimum: in quo enim illa ordinatio consistet (vt etiam anteà dicebam) non potest esse nisi pura denominatio extrinseca, quæ parum iuuat; ideò etiam, concessâ tali deriuatione bonitatis, reducitur doctrina Caietani ad quæstionem de nomine.

Suarez putat posse Caietani doctrinam tolerari, licet eam absolutè reiiciat.

Pater Suarius disput. 3. sect. 6. licet absolutè 43
Caietani sententiam meritò reiiciat; addit tamen, posse quodam modo dici hominem, etiam dum mortaliter peccat, ipsomet actu peccati operari propter Deum, non eâ ratione, quâ dum benè operatur; sed vel quia omnis operatio creata secundùm entitatem suam amatur à Deo; ergo homo conformat se Deo in eâ producendâ. Secundò, quia cùm necessariò ea operatio pendeat à Deo, dum homo eam appetit, vult etiam Deum existere; addit tamen hoc secundum magis denotare amari Deum vt medium quam vt finem. Tertiò, quia in eâ actione homo appetit aliquam bonitatem seu felicitatem; sicuti Deus amat felicitatem suam, ergo homo assimilatur Deo in tali amore.

Ea explicatio ferè est de nomine; reiicitur tamen.

Hæc tamen explicatio licet ad solam quæstionem de nomine videatur pertinere, non tamen placet. Primò, quia P. Suarius nititur hîc principiis suis à me reiectis alibi, quòd scilicet malitia in solâ negatione consistat; vnde ait illam non posse dici esse propter Deum, sic verò positiuum actum. E quo ego argumentor: Actus non distinguitur à malitiâ, sed malitia non est propter Deum, ergo neque actus: non enim possunt duo prædicata contradictoria eidem entitati indiuisibili simul conuenire. Secundò, quia quod primo loco ait, ideò creaturam operari propter Deum in peccato, quia etiam peccatum est ex caussalitate Dei, solùm denotat, in hoc hominem conformari Deo; sicuti si duo efficiant aliquid simul, non propterea vnus operatur propter alium. Eodem modo reiicitur quod tertio loco dicit (nam quod secundo, sufficienter ab ipsomet reiectum est.) Etenim quòd ego dum 44
pecco velim esse felix, sicut alter est felix per alia bona, non facit vllo modo me operari nec quidem impropriè propter alium.

Vasquez docet, non aliâ ratione nostras actiones ordinari ad vltimum finem, nisi quatenus homo omnia appetit sub ratione boni.

P. Vasquez vbi suprà opinatur, non aliâ ratione omnes actiones nostras ordinari ad vltimum finem, nisi quatenus omnia quæ homo appetit, appetit sub ratione boni, & consequenter appetit ibi aliquam saltem partialem beatitudinem; vt quasi ex omnibus bonis quæ appetit,

petit, vnam integram constituat. Quæ doctrina quoad rem ipsam, scilicet quòd homo omnia appetat sub ratione boni, verissima est; quoad alterum verò punctum, vtrùm scilicet ideò sit dicendus appetere finem vltimum, quia ad quæstionem de nomine pertinet, nec est magni momenti, non multum curo. Negatur id à nonnullis, qui dicunt, non esse necessum vt intendens duo bona amet illa quatenus conuenientia in aliquâ ratione boni, sed quodlibet quatenus in se bonum est; ergo non est necessum vt intendantur quasi integrantia vnum vltimum finem. Hæc impugnatio non obest Patri Vasquez, qui non sentit, ideò tunc dici vnum integrum finem, eò quòd vtrumque ametur expressè vt inter se conueniens in ratione boni, sed quia re ipsâ quodlibet amatur vt bonum, & ex vtroque re ipsâ resultat aliquis cumulus bonorum. quod non negatur ab arguente. Replicari potest ex
45 eisdem: Si quis amat aliquid vt bonum sibi, aliud vt bonum alteri, non amat tunc duo ea bona quatenus inter se constituentia vnam beatitudinem, sed disparatè. Hæc tamen obiectio in arguentis principiis nulla est; docent enim, quando quis amat alteri bonum aliquod amore etiam amicitiæ, tunc amare sibi ipsi illum eundem amorem quatenus sibi bonum; vnde facilè respondetur, etiam tunc ex illis duobus bonis conflari vnum bonum respectu amantis, saltem ratione amoris, quo alteri amatur bonum. Secundò respondeo absolutè, siue bonum ametur alteri, siue sibi, semper amari sub ratione boni, & consequenter vt integrant vnum bonum; & vt faciant vnum vltimum finem tam ex bono meo quàm ex bono amici. Ex dictis constat, quæstionem hanc ferè esse de nomine, quam breuissimè sequentibus conclusionibus decido.

Qui id à nonnullis reiicitur.

Defenditur P. Vasquez sententia.

Tota quæstio ferè est de voce.

Prima conclusio. Non est necessum vt homo, quando primò operatur, intendat propriè & formaliter aliquem finem vltimum simpliciter, in quem se & omnia sua dirigat. Ita Vasquez & Suarez disput. 3. sect. 2. & clarè ostenditur ex dictis contra Caietanum: nam homo cùm iam vsum rationis assequitur, vix vnquam de tali fine cogitat. Secundò, etiam reliquo vitæ spatio sæpissimè de eâ re nihil ei occurrit. Dolet v.g. homini caput post somnum; & statim, vt pellat illum dolorem, accipit medicinam aliquam, certè ille non se reflectit tunc supra vltimum finem, sed sanitatem propter se amat: quod idem clarius apparet, cùm repentè infigit sibi spinam, & statim ad eam extrahendam manum applicat. quis enim prudens dicet, illum tunc necessariò priùs deliberare de acquirendo fine aliquo vltimo simpliciter, ad quem se & omnia sua dirigat? quod verum est non solùm in hominibus indoctis & minùs reflexiuis, sed in doctissimis & sanctissimis, qui non semper
46 expressè omnes actiones in Deum ordinant. Tertiò idem vrgetur; nam quando iustus peccat venialiter, v. g. dicit mendacium leue, non ordinat illud mendacium ad obtinendam beatitudinem; id enim omnino repugnat: atqui ille iustus non amat alium vltimum finem quàm beatitudinem; illam enim solam scit esse verum finem; & non vult illam amittere; ergo non ordinat expressè ad vltimum finem omnes suas actiones, imò nec interpretatiuè; quia veniale, vt dixi, nullum dicit ordinem ad eum finem. Quartò, quia qui peccat etiam mortaliter; (& maioris claritatis gratiâ pono hominem doctum, qui scit non esse alium finem vltimum, quàm Deum & beatitudinem, & qui verè eam putat se adepturum: nam licet ex infirmitate succumbat, cogitat confiteri, & sperat & vult agere pœnitentiam deinceps:) certè in tali casu non potest dici ille homo velle peccatum propter finem vltimum beatitudinis; quia potiùs illi repugnat; nec propter alium finem vltimum, quia scit nullum esse; nec ponit illum in peccato, cùm potiùs cogitet posteà ab eo exire, & pœnitentiam agere, licet allectus bonitate delectabili proposita eam hîc & nunc amplectatur. Vnde vt summum sequitur, ipsum malle habere eam peculiarem bonitatem quàm securitatem de vltimo fine: at eum expressè amare aliquem vltimum simpliciter & absolutè ac cognitum vt talem, nec per vmbram sequitur. Vnde alibi dixi contra D. Thomam & Thomistas multos, non poni per peccatum mortale vltimum finem in creaturâ propriè, licet Deus tunc virtualiter postponatur creaturæ, quatenus mauult peccans creatam illam bonitatem quàm amicitiam & gratiam Dei.

Non est necesse vt homo intendat formaliter aliquem finem vltimum simpliciter, in quem omnia dirigat.

Homo doctus sciens Deum esse vltimum finem, dum mortaliter peccat, non vult peccatum propter finem vltimum.

Per peccatum mortale non poni vltimum finem in creaturâ, est contra Thomistas.

Secunda conclusio. In omni actione datur aliquis finis vltimus saltem negatiuè, id est, 47
qui non ordinetur ad alium. Hæc est certa ex dictis. Primò, nam omnis finis quà talis est vltimus in hoc sensu, id est non ordinatus tunc ex affectu voluntatis ad alium finem: si enim ordinatur, iam erit medium, & non finis; & tunc quia amatur propter aliud, illud aliud erit vltimus finis in eâ serie seu negatiuè. Quæ doctrina vera est, etiamsi tempore præcesserit intentio illius finis: nam quandò posteà venitur ad media eligenda, homo debet expressè ea amare propter finem, vt dixi in libris de Animâ; ideoque tunc actu debet habere aliquem finem vltimum, quem in eâ serie non ordinet ad alium: non enim potest abiri in infinitum in eâ serie obiectorum; nam cùm finis sit qui incipit mouere, necessariò debet esse aliquis à quo primò voluntas inceperit suos actus & ordinem totum intentionis & electionis.

In omni actione datur aliquis finis vltimus negatiuè, qui non ordinetur ad alium.

Tertia conclusio. Satis probabilis est quo ad modum loquendi sententia Patris Vasquez, vt homo ideò tunc dicatur operari propter vltimum finem, quatenus quodammodò in eo obiecto quærit aliquam rationem boni, quæ est quædam pars beatitudinis, seu vltimi finis.

Quid de sententiâ P. Vasquez.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm sit aliquis vltimus finis hominis.

Secunda difficultas est, vtrùm homo habeat aliquem vltimum finem simpliciter & absolutè, ad quem ordinetur. Potest autem hæc difficultas esse duplex. Prima, an de facto illum habeat, siue id proueniat ex solâ eleuatione Dei, siue ex naturâ ipsius hominis. 48
Altera, an sit id naturaliter connexum cum homine, ita vt in quocumque statu debeat aliquem finem vltimum habere.

Vtrùm sit aliquis vltimus finis hominis.

Quis status quæstionis.

Breuiter his conclusionibus vtrique parti difficultatis respondeo. Dico primò. Vnus idemque

Vnus idem-

que finis vltimus non est pro omni statu debitus homini.

idemque finis vltimus non est pro omni statu debitus homini. Hæc est manifesta; nam de facto (vt dicemus infrà) hominis finis vltimus est visio Dei, & nihil aliud; at visio non est connaturalis finis vltimus hominis excedit enim capacitatem illius naturalem; vnde si Deus non eleuasset hominem ad statum gratiæ, non haberet pro vltimo fine visionem beatam; sed vel haberet tunc alium vltimum finem, de quo statim, vel certè nullum; ergo non datur vnus vltimus finis pro omni statu.

De facto hominis eleuati ad statum gratiæ finis vltimus est visio & amor Dei in patriâ.

DICO SECVNDÒ. De facto ex eleuatione ad statum gratiæ finis vltimus hominis non est alius quàm visio aut amor Dei in patriâ. (abstraho nunc à quæstione, an formaliter in solo amore an in visione consistat.) Hæc conclusio est certa de fide, suppositis principiis de gratiâ & visione, nec necessum est fusiùs eam probare.

Etiamsi homo non esset eleuatus per gratiam, connaturaliter haberet aliquem vltimũ finem. Suarez putat id de fide esse.

DICO TERTIÒ. Etiamsi homo non esset eleuatus ad ordinem supernaturalem gratiæ, haberet aliquem finem vltimum; & consequenter homini videtur connaturale aliquem habere vltimum, siue hic sit, siue ille. Hæc conclusio est omnino certa; ita vt P. Suarez hîc sect. 1. affirmet esse de fide; quod & fusiùs tradiderat disp. 24. Metaphys. sect. 1. ex illo Apocal. loco cap. 1. 21. & 22. *Ego sum alpha & omega, principium & finis.* & Prouerb. 16. *Vniuersa*
49 *propter semetipsum operatus est Dominus.* citat pro eâ D. Thomam, Augustinum, Dionysium, Aristotelem, Platonem & Trismegistum; quatenus hi Philosophi vt naturale principium supponunt nos ad Deum ordinari. Ego verò conclusionem hanc arbitror indigere magnâ declaratione, nec esse tam certam quàm Suarez opinatur.

Explicatio conclusionis; & quæ eius certitudo.

Aduertendum ergo est, aliud longè esse, an homo à Deo ordinetur in alium finem vltimum intentum ab ipso Deo, & respectu cuius ordinationis ipse homo se habeat sicut medium, & in quo conueniat cum ceteris creaturis etiam irrationabilibus & nullo modo operantibus propter finem: aliud verò, an homo habeat aliquem vltimum finem, quem ipse appetat, & respectu cuius ipse exerceat suam vim operatiuam propter finem. Nos ergo in præsenti maximè agimus de secundo sensu: agimus enim de homine vt operante propter finem, non verò vt ab alio ordinatur ad finem, seu vt habet rationem medij; non ergo, quæ pro vno sensu afferuntur debent ad alium transferri: nihilominùs vtrique sensui respondemus.

Non est de fide, Deum omnia ad se ordinare tamquam ad vltimũ finem Deus potest velle creaturas propter bonitatem quæ in ipsis est.

DICO ergo QVARTÒ. Nullo modo est de fide, Deum necessariò debere ordinare tam homines quàm alias creaturas ad se, vt ad vltimum finem, imò contrarium est probabilius. Hoc est contra Suarez suprà; probatur autem ex his quæ dixi ad quæstionem 19. 1. p. de voluntate Dei, vbi ostendi, Deum posse velle creaturas propter bonitatem quæ in illis reperitur, non ordinando illas ad se, nec se amando vt obiectum formale; vnde non solùm suadetur prima pars nostræ conclusionis, scilicet non esse
50 de fide sententiam Suarez, sed secunda, esse eam minùs probabilem. Neque huic veritati obsunt loca sacræ Scripturæ aut Patrum. Vt enim eo loco de voluntate Dei dixi, ille Prouerb. 16. à D. Bernardo explicatur, vt ideò propter se dicatur Deus omnia fecisse, quia ipse est caussa efficiens omnium. Alter verò Apocalypsis, vel solùm denotat Deum de facto esse nostrum finem; per quod nihil infertur de necessitate, vt in omni serie & ordine rerum debeat esse finis noster; vel, quòd solus Deus sit ex se talis, vt possit esse finis omnium creaturarum, etiamsi de facto non sit, quia nulla creatura est talis, vt habeat capacitatem, vt sit principium & finis omnium. Patres etiam eodem modo loquuntur: nec enim illi discutiunt scholasticam quæstionem, vtrùm possit Deus amare creaturam propter ipsam non ordinando eam ad seipsum.

Obiectiones P. Suarij soluuntur.

Obijcies cum P. Suario Primò, Id est vnicuique agenti finis potissimus, quod est maximum illius bonum, sed Deo nullum est aliud maius bonum quàm ipse sibi; ergo ipse debet esse finis suarum actionum. Respondeo distinguendo maiorem: quod est maximum bonum potest esse finis potissimus, si velit ipse operans; concedo maiorem: tenetur semper habere illud pro fine in omnibus actibus; nego maiorem.

Agentis liberi summa est perfectio posse magis vel minus honestum amare.

Obijcies Secundò, Maxima perfectio agentis petit operari propter nobilissimum finem, ergo Deus debet operari propter se. Respondeo distinguendo antecedens: maxima perfectio agentis liberi est esse determinatum ad operandum propter nobilissimum finem, nego antecedens; agentis necessarij, transeat antecedens. Ratio est manifesta, quia in agente libero est summa perfectio, posse hoc vel illud obiectum amare, si vtrumque est in se honestum; necessitari verò ad aliquid determinatum esset imperfectio. Ex 51
quo capite & Suarez, & omnes benè sentientes docent contra aliquos (& fusè ego id ostendi alibi) non teneri Deum ad eligenda obiecta ex se meliora: quod ipsum dico de fine, maximè cùm aliunde necessitatus sit Deus seipsum amare; nam per illum amorem habet totam perfectionem, quam posteà habere posset amando creaturam propter seipsum.

Obiectio Tertia.

Obijcies Tertiò, Omne agens in quantum tale operatur propter se, ideoque finis est suarum actionum; ergo & primum agens omnia operatur propter se, ideoque erit finis omnium suorum operum. Verùm hoc argumentum tertium coincidit cum primo: quod enim hîc dicitur agens operari propter se, in primo dicitur operari propter suum bonum. Eodem ergo modo vtrique respondendum, negando semper id esse verum, vt suprà ostendi, & alibi fusiùs: nam amor charitatis nostræ erga Deum non respicit vllo modo bonum amantis, sed Dei. Fortè replicabis, Deum non solùm amare creaturas, sed etiam reflexè ipsummet creaturarum amorem; atqui illum non amat nisi sibi; ergo ipse saltem hoc sensu erit finis vltimus. Respondeo, hinc solùm suaderi Deum esse finem *cui* sui amoris, non verò creaturarum, de quibus disputamus: sicut si ego ex amore charitatis alicui medicinam procuro, certè medicinam non amo mihi, licet reflexè mihi amem medicinæ amorem.

Soluitur. *Replica.* *Solutio.*

Si Deus amaret creaturam propter creaturæ

DICO QVINTÒ. In eo casu, quo Deus amaret creaturam non eam ad se ordinando, sed quamlibet propter propriam creaturæ perfectionem,

tura honestatem, non esset vnus vltimus finis omnium.
ctionem, non esset vnus vltimus finis omnium; nam præter Deum non est aliud, vt paulò antè dixi, ad quod omnes creaturæ ordinari queant. Respondebis, Ordinantur omnes ad bonum vniuersi, ideoque illud dicetur finis vltimus. Sed contrà Primò; nam si Deus produxisset duos mundos distinctos & disparatos, in eo sanè casu neuter ordinaretur ad alterum, nec vterque ad vnum quid, cùm non facerent vnum per se. Contrà Secundò, quia etiam in hoc vniuerso Angeli non videntur ordinari ad complementum mundi, nisi quatenus in ipso mundo illi ipsi includuntur, quod magis est ordinari ad se; neque è contrario terra ordinatur ad complementum Angelorum, vt ex se patet. Contrà Tertiò, quia ipsum vniuersum nihil aliud est, quàm aggregatio omnium specierum; &, vt benè Suarius, magis videtur ipse ordo rerum vniuersi in bonum singularum specierum ordinari quàm è contrario; aut saltem vna species ad conseruationem alterius, & è contrario; ideoque non erit vnus vltimus finis omnium; quapropter benè idem Suarius cà disp.14. Metaphysicæ docet, non aliter posse dari vnum vltimum finem creaturarum, nisi quatenus omnia Deus propter se amat. Cùm ergo nos ostenderimus, non esse necessitatem talis amoris, rectè inferimus, nec esse necessariò vnum vltimum finem creaturarum.

Euasio reijcitur Primò: vbi, an qualibet creatura ordinetur in bonum vniuersi. Secundò. Tertiò.

53 *Homo in statu puræ naturæ etiam haberet aliquem vltimum finem.*

Dico Sextò. Loquendo de fine, quem ipse homo appeteret, & respectu cuius ipse esset finis *cui*, etiam deberet in statu puræ naturæ, & in quocumque alio, aliquem habere vltimum; siue hic esset in honore, siue in quietâ vitâ, siue cumulus multorum bonorum, &c. de quo iam non disputo. & in hoc sensu est intelligenda tertia conclusio suprà posita. Ratio est, quia etiam tunc homo deberet aliquid appetere vltimò: non enim potest dari processus in infinitum in his finibus; vel ergo honorem v.g. appeteret, vt in eo vltimo acquiesceret, vel non; sed vlteriùs illum ordinaret ad aliud bonum. Si primum, teneo intentum; iam enim honor tunc esset vltimus finis; si verò ordinaret illum ad aliquid aliud, tunc illud aliud esset vltimus finis.

Obiectio.
Dices, Etiamsi homo ipse primò nihil aliud appeteret quàm honorem; quia tamen eo obtento non quiesceret illius animus, quia non satiaretur, consequenter non esset vltimus finis illius honor, sed tunc vlteriùs inciperet alium finem appetere; de quo iam faciam idem argumentum quod de honore; & cùm nihil tunc adipisceretur, quod illum satiaret; nam ad visionem beatam pertingere non posset; numquam haberet finem vltimum simpliciter; ergo non est necessum, vt semper habeat homo aliquem finem vltimum. Respondeo, Vel illi homini esset possibile adipisci aliud bonum maius honore, vel non: si non, ergo debebit esse contentus illo bono, & consequenter non poterit appetere aliud maius; sed debebit cogitare, ex imperfectione suæ naturæ prouenire, quòd non possit beatior esse; si verò posset aliud bonum assequi, ergo, casu quo illud assequeretur, iam haberet suum vltimum finem: non enim possumus dicere futura infinita ea bona quæ posset ipse assequi, & consequenter numquam habiturum ea, quæ posset simul; nam, præterquam quòd inuoluitur ibi repugnantia, dum dicitur *illum habere posse naturaliter ea omnia bona, & tamen naturaliter repugnare vt illa habeat:* nam (vt alibi dixi) possibili posito in actu nullum sequitur inconueniens, ergo posset contingere vt actu ille homo haberet omnia ea bona, quorum erat naturaliter capax ad simul ea habenda, tunc autem haberet suum vltimum finem. Præter hoc, inquam, sic argumentor: Saltem ea omnia bona cognita essent vltimus finis illius, ad quem se ordinaret, siue de facto illa assequeretur, siue non. quod iam pertinet ad alteram quæstionem. Nunc enim solùm volo probare, illum hominem aliquando sibi propositurum vt scopum suum vltimum aliqua bona, quæ vt vltimum finem suum appeteret, seu quòd reputaret suam beatitudinem; & hoc videntur semper supposuisse vt omnino certum Philosophi omnes, dum sollicitè disputarunt, in quo hominis beatitudo consistat, quibusdam in voluptate, aliis in diuitiis, aliis in honore eam constituentibus.

54 *Noua replica.*
Dices, me suprà contra Caietanum docuisse, non esse necessarium vt homo in omnibus suis actionibus cogitet de fine vltimo simpliciter, sed solùm quasi negatiuè, quatenus illud quod tunc amat non ordinat de facto ad alium finem; ergo poterit contingere, vt quis numquam totâ vitâ aliter operetur: nam si semel & bis id facere potest, poterit etiam & semper operari eodem modo, & consequenter numquam cogitare de vltimo fine simpliciter: & probabile valdè videtur, barbaros multos in Indiis numquam altiorem cogitationem habuisse quàm de obiecto præsenti bono, non se extendendo ad finem simpliciter vltimum. Respondeo, probabile admodum esse, multos homines non aliter cogitare de vltimo fine simpliciter quàm in obiectione dicitur, ex stoliditate fortè ingenij; nihilominùs tamen, si habeant simpliciter vsum rationis, credibilius est, eis aliquando saltem excitari species de tali fine, & cogitare, *Si hoc aut illud haberem, essem ego beatus, nec amplius mihi quidquam esset optandum.* Ad obiectionem dico non esse bonam hanc consequentiam, Non semper homini occurrit ea cogitatio de vltimo fine, ergo numquam occurret totâ vitâ; sicut non valet, Non semper cogito de Deo, ergo possum etiam cum perfecto vsu rationis transigere longam vitam nihil de eo cogitando, aut de numine aliquo superiori. & sic in infinitis aliis exemplis. Adde, etiamsi non cogitet vmquam, non ideò sequi re ipsâ non dari talem finem: si enim homo diligentiùs parum rem perpenderet, illum inueniret, seu agnosceret.

Quomodo multi cogitent de vltimo fine.

Respondetur obiectioni.

SVBSECTIO TERTIA.

An possit quis intendere simul duos vltimos fines.

55 *An possit quis intendere simul duos vltimos fines, varij quæstionis sensus explicantur.*

HAC de re fusè Suarius disp.3. sect.2. nos breuiter rem definimus; est enim ex se facilis. Aduerto tamen varios posse esse quæstionis sensus. Primus, an possit quis per diuersa media simul intendere duos fines vltimos non simpliciter, sed in aliquo genere, v.g. sanitatem simul & honorem, & eligere media vtrique

vtrique fini proportionata. In hoc sensu nulla est planè difficultas. quid enim prohibere potest, quo minùs id fiat? Sic enim passim homo intendit duas diuersas lites, ob diuersa bona, & vult vt finem ea diuersa bona, eligitque media ad ea obtinenda; sic potest & diuitias & voluptates simul intendere.

Possunt per diuersa media duo fines vltimi haberi.

Dices, Non possunt naturaliter dari duæ caussæ totales eiusdem effectus, ergo non possunt esse duo fines totales simul. Nego consequentiam, quia tunc non est idem effectus, sed diuersi: quilibet enim finis habet suas diuersas electiones, quas caussat. Secundò respondeo, in caussis intentionalibus non esse repugnantiam, si duæ sint. de quo alibi.

Dices Secundò, Vterque finis amatur eidem homini, ergo datur vnus finis *cui*. Respondeo, nos hîc non agere de fine *cui*, sed de fine *qui*, seu de fine obtinendo. Adde, etiam posse me simul ex amore charitatis intendere mihi vnum finem & alium amico; quo casu tam finis *cui* quàm *qui* erit duplex.

Dices Tertiò, Ex vtroque illo fine conflatur vnus, quatenus, vt diximus suprà ex P. Vasquez, vterque est bonum homini, & conflant
56 aliquam beatitudinem. Respondeo, per totam illam doctrinam nihil nobis derogari, quia ea pertinet ad modum loquendi: dixi enim, reipsâ non esse necessarium vt homo consideret ibi conuenientiam duorum eorum bonorum inter se, aut connexionem illorum.

Potest ob duos fines vltimos in aliquo genere idem numero medium eligi.

Si electio est vnica, non possunt esse duo fines totales.

Secundus ergo sensus potest esse, vtrùm ob duos diuersos fines & vltimos in aliquo genere idem numero medium eligi possit. Respondeo etiam affirmatiuè, posse. quid enim vetat quo minùs eligam ambulationem & ob sanitatem & ob recreationem? de quo alibi fusiùs egi. Aduertendum tamen est, in eo casu, si electio ambulationis sit vnica indiuisibilis, non posse tunc quemlibet ex illis finibus dici caussam adæquatam respectu eius electionis: nam cùm ea electio, vt alibi dixi, respiciat essentialiter finem, ob quem amatur medium, necessum est, vt ea electio essentialem dicat ordinem ad duos illos fines; & consequenter nec diuinitus esse possit nisi amando vtrumque; ergo pendet essentialiter ab vtroque fine; ergo neuter est caussa adæquata & totalis illius. Hinc fit, numquam posse vllum actum habere duo obiecta totalia, quia à quolibet essentialiter pendet; ergo vtrumque est illi essentiale, & neutrum seorsim erit adæquatum.

Possunt dari duæ caussæ totaliter influentes finaliter naturaliter, licet non duæ totales effectiuæ.

Ratio disparitatis.

Hæc, casu quo electio sit vna; si autem sint duæ, tunc facilè constat, quamlibet oriri ab intentione sibi proportionatâ, ideoque non esse duas caussas totales respectu electionum. At hinc maior oritur difficultas circa ipsam actionem exteriorem, v.g. ambulationem; nam in eo casu vtraque electio influit adæquatè in ambulationem; & consequenter dabuntur duæ caussæ totales ambulationis. quod repugnat. Respondeo, si loquamur de actione effectiuâ ambulationis, vnam esse; nam immediatè efficienter non oritur ambulatio ab actionibus voluntatis, sed à
57 potentiâ vel animâ mouente pedes, &c. quæ tunc vnica est, & per vnicam actionem influit, licet determinetur ad operandum per duos actus. in quo nullum est inconueniens: ideò enim naturaliter dari non possunt duæ actiones totales physicæ, quia vna est planè superflua. Quæ ratio non vrget in actionibus voluntatis, quia in eis (vt alibi dixi hanc eamdem difficultatem tangens) non est otiosum, idem obiectum respicere per diuersos actus. quod maximè in præsenti locum habet, quia licet idem medium ametur, fines tamen sunt diuersi; vnde electiones illæ de eodem medio sunt valdè proportionatæ voluntati, & nullo modo otiosæ: cumque ipsæ per ipsas formaliter alliciant voluntatem ad suum obiectum, sine superfluitate vtraque determinat adæquatè in hoc sensu, quòd si sola esset, determinasset sufficientissimè potentiam locomotiuam ad eam deambulationem; sicut in intellectu si darentur duæ præmissæ, quarum quælibet determinaret ex se intellectum ad assensum, sine dubio ambæ simul id præstarent sine otiositate.

Tertius sensus.

Tertius sensus quæstionis est, vtrùm possit quis apprehendere duas diuersas res, quamlibet vt finem suum vltimum simpliciter, id est sufficientem ad satiandum, & maximè sibi necessarium. in quo sensu, DICO PRIMÒ: Si finis vltimus apprehendatur sub eâ ratione boni necessarij, non possunt duæ res quælibet apprehendi vt finis totalis; quia si quælibet est necessaria, ergo vna sola non sufficit, & consequenter vna non erit finis totalis, sed ex vtraque coalescet vnus finis. Ita Suarez sect. 3. num. 4. estque sententia D. Thomæ hîc quæst. 1. art. 5. & explicatis (vt eos explicui) terminis, non potest in eâ esse vel leuissima ratio dubitandi. Vnde solùm potest esse difficultas circa significationem eius vocis *finis vltimi*; hæc autem tollitur per acceptionem quam ibi posui, vt idem sit ac bonum necessarium ad satiandum appetitum.

Non potest quis duas diuersas res appetere tamquam fines vltimos; quarum quælibet sufficit ad satiandum.

Ratio, quia si vna satiat adæquatè, frustrà altera appetitur.

DICO SECVNDÒ: Si vltimus finis apprehendatur non vt bonum necessarium, sed quatenus potens satiare appetitum, ita vt hic non sit anxius pro alterâ re, non videtur omnino certum, non posse quem appetere duas res diuersas, quemlibet tamquam vltimum finem; absolutè tamen probabilius est non posse eas appetere. Prima pars probatur: non enim ita apertè videtur impossibile bona duo esse, quorum quodlibet hominem satiet, vt non appetat aliud; & quidem in bonis eiusdem speciei, vbi vnum est alteri simile, patet id manifestè; nam tam perfectè potest satiare appetitum hoc vinum quàm illud aliud numero distinctum; & ad propositum nostrum, tam benè satiat hæc numero visio Dei quàm altera illi omnino similis; ergo non repugnat duo esse bona numero distincta, quorum vnum æquè satiet ac alterum, & quodlibet absolutè satiet. Nec potest responderi in præsenti, vnum esse bonum quod satiet, nempe Deum ipsum, qui per vtramque visionem possidetur, vt dicemus infrà: hoc, inquam, dici non potest, quia independenter ab eo, quòd ex Deo & ex visione constituatur vnus vltimus finis, etiam in sententiâ eorum qui dicerent, visionem solam esse vltimum finem, habet locum doctrina tradita. 59

58

Si finis vltimus non apprehendatur vt bonum necessarium, non est omnino certum, non posse duos vltimos fines quà tales appeti; absolutè tamen probabilius est non posse.

Euasio præcluditur.

Quòd si poneremus per impossibile duos deos omnino inter se similes & æqualis perfectionis, etiam dicendum esset, cuiuslibet visionem esse posse vltimum finem homi-

hominis, & eodem modo vnam ac alteram satiare posse appetitum; ergo non est dubium, quin possint esse duo vltimi fines, saltem numero distincti, eo modo satiantes voluntatem.

Iam verò id etiam posse in finibus specie diuersis contingere suadetur: quæ enim repugnantia in eo, quòd dentur duo tales, maximè cùm ad punctum præsens diuersitas vel vnitas specifica videatur esse per accidens? Confirmo: Possunt esse duo bona diuersæ speciei, æqualis tamen perfectionis, vt alibi ostendi; ergo potest vnum æquè esse appetibile ac aliud: demus ergo quodlibet posse satiare appetitum, cur non poterit simul amari?

Secunda pars conclusionis.

Secunda tamen pars conclusionis nostræ asserens contrarium esse probabilius suadetur; quia vel duo illa bona sunt inter se compossibilia, vel non: si non sunt, ergo non potest vtrumque simul amari, sed vnum ex illis; & consequenter non poterit homo habere duos vltimos fines simul: si verò ea duo bona possint simul cohærere, videtur repugnantia in terminis, quòd quodlibet illorum perfectè satiet; nam defectus illius alterius tanti boni, cuius homo est capax, necessariò debet hominem inquietum reddere, quia deest illi media pars beatitudinis; est enim quodlibet ex illis beatitudo, & non totalis, quia
60 cohæret cum altero bono, ergo partialis, ergo, deficiente vno, non potest homo esse perfectè beatus, aut habere suum vltimum finem simpliciter.

Argumentum pro contrariâ soluitur. Faciliùs dua res eiusdem speciei possunt appeti vt duo fines vltimi quàm res diuersæ speciei. Ratio, quia moraliter res duæ essent vnum, nec facerent duos vltimos fines, sed vnum magis intensum: secùs fit, si bona sint diuersæ speciei. Exemplum in humanis.

Argumentum autem quod pro contrariâ sententiâ posuimus, quatenus probare videtur primam partem, faciè soluitur. Dico enim, licet concedamus inter bona eiusdem speciei posse duo talia reperiri, nihil tamen inde circa secundam conclusionis partem: nam ea bona eiusdem speciei, si simul non possunt esse in homine, oportet vt non possint simul intendi; si autem possunt, & consequenter simul possunt intendi; quia tamen moraliter loquendo, vnum est idem ac alterum, non possunt dici propriè facere duos vltimos fines, sed vnum magis intensum; maior autem intensio finis vltimi non reputatur distinctus finis vltimus, nec carentia maioris eius intensionis caussat inquietudinem impediuve satietatem, vt de facto patet in omnibus Beatis: licet enim vnus alius intensiorem habeat cognitionem, nihilominùs omnium appetitui fit satis. At si duo illa bona sint diuersæ speciei, & sint compossibilia, non potest satiare quodlibet ex illis; quia naturaliter alterum desideratur tamquam quid diuersum & dignum fruitione, non minùs quàm id quod de facto homo habet. Exemplum est in humanis: Si quis videt vnum leonem, iam non habet curiositatem nec appetitum videndi alterum omnino similem: at si scit esse aliud animal licet æquè perfectum ac est leo, diuersæ tamen speciei, sine dubio non satiatur appetitus illius per aspe-
61 ctum illius leonis; ergo non possunt inter bona diuersæ speciei duo talia reperiri, quorum quodlibet perfectè satiet ac delectet, & nihilominùs vtrumque possit simul possideri; ergo tunc neutrum illorum potest esse vltimus finis simpliciter, sed ex vtroque fiet vnus integer ac totalis.

Replica.

Replicabis in meâ sententiâ: De facto dantur visiones specie diuersæ, & tamen quælibet ex illis est beatitudo; & duæ sunt compossibiles in homine, ergo etiam in bonis diuersæ speciei habet locum prima pars conclusionis nostræ. Respondeo, eas duas visiones, licet physicâ specie differant, non tamen moraliter, quia sunt possessio eiusdem boni & vltimi finis, nempe Dei; diuersitatem autem illarum solùm esse quasi penes obiecta secundaria, nempe creaturas, quæ in Deo videntur; & quæ non constituunt vltimum finem; vnde fit, vt ea diuersitas sit materialis, vel summùm efficiat, vt clariùs aut perfectiùs Deus videatur. quod pertinet quasi ad maiorem beatitudinis intensionem; non est autem necessaria intensio summa in beatitudine ad hoc vt satiet appetitum, vt paulò antè dictum est.

Quartus sensus.

Quartus & vltimus propositæ quæstionis sensus esse potest, vtrùm intendere valeat quis simul vnum vltimum finem simpliciter, & alterum vltimum in aliquo genere, quem non ordinet ad illum vltimum simpliciter. Res est facilis, cui respondeo breuiter, omnino posse: etenim contingit id, quando iustus peccat venialiter; nam inprimis ille vt finem suum vltimum simpliciter appetit beatitudinem æternam; & simul in eo peccato veniali appetit vt finem in aliquo genere vltimum delectationem, vel honorem, qui in eo peccato reperitur: non enim ordinat, nec potest ordinare illud peccatum veniale in beatitudinem, imò idem est etiam in homine peccante mortaliter; qui tamen simul solam beatitudinem supernaturalem amat vt vltimum finem, & vult posteà agere pœnitentiam: simul enim amat eam beatitudinem vt vltimum finem simpliciter, & peccatum vt vltimum finem in aliquo genere, seu secundùm 62 quid, & in actionibus etiam indifferentibus (si dari possunt, vt probabilius censeo) idem reperitur; sunt enim illæ propter fines aliquos particulares, & simul relinquunt in homine capacitatem, vt appetat etiam tunc beatitudinem supernaturalem.

Potest quis simul vnum vltimum finem simpliciter & alterum in aliquo genere, quem non ordinet ad illum vltimum simpliciter, appetere: contingit id in iusto peccante venialiter.

Soluuntur obiectiones.

Dices, De ratione vltimi finis est, vt qui illum intendit, dirigat ad illum omnia sua opera; ergo non potest simul alium finem etiam particularem vltimum intendere. Respondeo negando antecedens: Sufficit enim ad rationem vltimi finis, vt sit is, quem præ omnibus absolutè homo appetit, & à quo sperat suam satietatem & beatitudinem vltimam, etiamsi interim alia quærat minora bona ad tempus tantùm duratura.

Obiectio fortior.

Meliùs posset quis fortè obijcere, tunc temporis ex vtroque illo fine conflari vnum totalem; nam & habere posteà beatitudinem, & de præsenti aliam commoditatem, apprehendit homo quasi quoddam augmentum suæ felicitatis; plura enim hoc modo bona possidere cupit, ideoque suprà cum P. Vasquez docuimus, in omni actione hominem posse dici operari propter finem suum vltimum simpliciter, quatenus semper procurat aggregationem omnium bonorum. Respondeo id ita esse; at nihil inde contra nos; nam etiamsi illa duo per modum vnius aggregationis bonorum considerentur, non tamen vnus finis ordinatur ad alterum, sed quilibet propter suam bonitatem amatur. quod solum in præsenti contendimus.

DISPVTATIO QVADRAGESIMASEPTIMA.

De beatitudine naturali hominis.

1 NOBILISSIMVS hominis finis beatitudo est illius, imò rigorosè loquendo, ea sola vltimus est finis hominis; ideò explicato fine in communi, tam vltimo quàm non vltimo, quæ de beatitudine sub hac voce quæri possunt faciliùs intelligentur. In hac tamen disputatione de naturali, quæ prima est, & minùs perfecta, tractandum erit, in sequentibus de supernaturali.

SECTIO PRIMA.

Quæ significatio vocis beatitudo.

Quæ significatio vocis beatitudo.

ANTE omnia præmitti debet significatio huius vocis *beatitudo*, alioquin in incertum disputabitur. Quidam ergo beatitudinem dicunt esse collectionem omnium perfectionum hominis; alij verò dicunt, per eam significari perfectissimam hominis operationem. Verùm, meo iudicio, neutra ex his acceptionibus videtur esse ea, in quâ omnes homines & Philosophi antiqui hanc vocem vsurparunt; & in primis non illam priorem patet: nam si beatitudo significasset eam collectionem omnium perfectionum, non potuissent tot esse inter antiquos Philosophos de beatitudinis essentiâ sententiæ, cùm ea collectio consistat in indiuisibili, ac vnica tantùm esse possit; quomodo ergo vnus in voluntate, alter in scientiâ, tertius in virtute, quartus in honore beatitudinem constituisset? imò Augustinus 19. de Ciuitate Dei cap.2. ex Baronio refert ad 288. opiniones eâ de re olim extitisse; ergo ipsi non supponebant nomine beatitudinis significari eam aggregationem, sed aliquid aliud magis quasi indeterminatè, ratione cuius dubitari poterat, in quo
2 ea beatitudo consisteret. Quòd item non significauerit distinctè perfectissimas hominis operationes colligitur ex eâdem ratione: nam multi Philosophi eam constituebant in duabus aut tribus operationibus simul sumptis, alij in carentiâ doloris, alij in voluptate; quæ omnia ostendunt euidenter, eos non supposuisse talem significationem, alioquin stultè posteà nimis in eas sententias deuenissent; quod non possumus de eis opinari, nam etsi aberrauerunt longè à veritate, tamen non ita sibi statim in ipsis terminis contradicendo, ac si dicerent. Beatitudo significat vnam operationem nobilissimam, ideò ego dico consistere in quatuor simul sumptis; aut in carentiâ omnis doloris, vbi sine dubio nulla est operatio, ergo neutra ex iis duabus significationibus supponebatur à Philosophis. Confirmatur, nam ea vox *beatitudo* etiam hominibus communibus fuit semper nota; nam quilibet, vt ait Augustinus, beatus esse cupit; quomodo ergo plebeij & rustici ad eam significationem tam expressam deuenissent?

Reijciuntur nonnullorum acceptiones beatitudinis.

Opinor ergo, & ab illis & à nobis in præsenti non aliam significationem debere agnosci in eâ voce, quàm quòd beatitudo sit bonum illud quod perfectè hominem satiat, redditque quietum lætumque. quæ acceptio quia nihil determinat, quale sit bonum habens tantam virtutem, occasionem præbuit, vt dixi, ad eas varias opiniones: quidam enim putarunt id conuenire honori, alij voluptati, alij vtrique. Imò ex hac significatione duæ priores acceptiones beatitudinis prodiêre: qui enim dixêre, eam esse collectionem omnium perfectionum, id inde intulêre, quia alioquin numquam homo satiari potest, ac perfectè lætus reddi, dum sibi aliquid deesse cogitat; alij verò, qui in nobilissimâ operatione videntur etiam id probasse, quia sola nobilissima operatio potest satiare, &c. 3

Beatitudo est bonum quod perfectè hominem satiat.

Vnde prodiere prima acceptiones beatitudinis.

Denique si significationem hanc non supponamus, vix possumus posteà solidum habere argumentum ad determinandum, quæ res in particulari possit esse beatitudo, & quæ constituant essentialem beatitudinem, quæ verò accidentalem, vt infrà videbimus. Vnde D. Thomas quæst. 5. art. 3. & 4. beatitudinem definit esse perfectum ac sufficiens bonum omne malum excludens, & omne desiderium implens. quæ explicatio labitur in eam quam nos posuimus.

P. Suarez disp. 4. sect. 1. conatur ostendere, propriissimam significationem huius vocis esse eam quam secundo loco posuimus, scilicet, vt significat summam quamdam perfectionem, seu perfectissimam operationem hominis. quod inde probat Primò, quia SS. Patres dicunt, hominem esse capacem beatitudinis secundùm animam, non secundùm corpus: si autem beatitudo consisteret in cumulo perfectionum, partim in corpore, partim in animâ deberet ea reperiri. Secundò, solus homo dicitur capax beatitudinis; alioquin si hæc consisteret in cumulo omnium perfectionum, qualibet res etiam insensibilis habens suas perfectiones sibi debitas esset beata; quòd tamen absurdum est. Tertiò, quia etiamsi ad beatitudinem concurrant multa bona, necessum tamen est, vt habeant aliquem ordinem inter se ad vnum summum; illud autem erit præcipua beatitudo, cetera verò erunt accidentaria. Ego tamen adhuc insistens doctrinæ traditæ dico, aliud esse quærere, quid sit expressum significatum eius vocis *beatitudo*, de quo nunc agimus; aliud verò quærere, quid sit quasi mediatum, & per consequentiam illatum. De hoc secundo fateor P. Suario libentissimè, beatitudinem nostram solùm significare perfectissimam operationem nostram, id est visionem beatam; in quâ solâ dicam infrà beatitudinem consistere: at nego immediatum & expressum significatum esse eam visionem aut perfectissimam hominis operationem; quod satis apertè paulò antè probatum est à me; nam apud Ethnicos hæc vox habuit suum significatum immediatum & expressum, 4

Suarez beatitudinis definitio.

Expressum significatum vocis beatitudo non est operatio perfectissima, sed per consequentiam illatum.

Beatitudo nostra est operatio, id est visio beata; vox tamen beatitudo immediatè eam non significat.

sum, & tamen nihil illi de visione Dei cogitarunt. Dein etiam nunc est multorum Catholicorum sententia valdè probabilis, beatitudinem consistere æquè essentialiter in amore Dei ac in visione. Qui auctores nec quidem implicitum & mediatum significatum, multò minùs explicitum & mediatum ponunt in vnâ operatione perfectissimâ, sed in duarum aggregatione illam constituunt.

Quid probent rationes aduersæ.

Nec rationes aduersæ probant hoc secundum: quod enim de Patribus dicitur leue est. Primò, quia esto sola anima sit capax eius beatitudinis, non inde sequitur, illam consistere in vnicâ tantùm nobilissimâ operatione; posset enim cum multis dici consistere in amore & cognitione. Secundò,
5 quia SS.Patres loquuntur non tam de immediato & expresso significato vocis quàm de iis quæ ex fide colliguntur; iam enim dixi, mediatè & quasi implicitè vocem hanc significare id quod Suarius contendit: sicuti hæc vox *Papa* immediatè & expressè non significat hunc hominem in indiuiduo Maphæum Barberinum, sed Vicarium Christi, licet mediatè; quia hîc Maphæus solus est de facto Vicarius Christi, solus ille de facto significatur hac voce.

Secundum aduersum argumentum.

Secundum argumentum de inanimatis adhuc minùs vrget, & retorquetur contra Suarium: nam etiam inanimata habent vnam aliquam perfectissimam operationem, ergo ex hoc capite illa posset dici eorum beatitudo. Respondeo ergo, beatitudinem immediatè dicere, iuxta explicationem traditam, bonum illud, quod subiectum satiat, redditque lætum ac quietum. quæ omnia necessarium ordinem dicunt ad naturam rationalem, de quo fortè redibit paulò pòst sermo.

Tertium.

Ad Tertium respondetur, non esse necessum, vt si duo aliqua concurrant ad constitutionem alicuius totius, eo ipso ordinentur in eo genere ad vnum aliquid tertium indiuisibile, in quo consistat essentialiter ratio totius; contrarium enim apparet in omnibus totis, v.g. homine, equo ceterisque: non enim essentia hominis consistit in solâ animâ, corpus autem est accidens hominis, aut contrà; vtraque enim pars essentia est inadæquata, licet vna sit nobilior alterâ, de quo iam non ago; ergo eodem modo dici potest, beatitudinem consistere in multis operationibus simul sumptis, ita vt vnâ solâ ex illis deficientibus, non sit vera essentia beatitudinis. & ita de facto opinantur, vt dixi, multi recentiores.
6 Nec necessum est ponere in eis rebus seu partibus aliquem ordinem ad aliud distinctum & indiuisibile, in quo consistat adæquatè beatitudo; sed, etiamsi sint partes inter se inæquales in genere entis, nihilominùs tamen poterit ratio beatitudinis saluari non in vnâ solâ, seu in vtraque simul sumptâ. Constet ergo, significationem huius vocis, quam in præsenti debemus præmittere, antequam ratione probemus, quæ res in particulari sit beatitudo, non esse aliam quàm *bonum illud quod satiat animam, redditque subiectum perfectè lætum ac quietum.*

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm beatitudinem hominis esse possibilem aut futuram probari possit.

Duplex sensus.

DIFFICVLTAS hæc dupliciter potest tractari (quod benè Suarius notauit sectione 2.) Primò, an possit ostendi ratione naturali, visionem beatam & amorem Dei super omnia, in quibus (vt ab omni abstraham opinione) vel simul vel seorsim beatitudo consistit, possibilem esse. At de hoc puncto fusè satis egi in materiâ de visione contra Scotum & P. Vasquez, ostendens ratione naturali nihil in hoc puncto probari posse.

Non potest ratione naturali ostendi, possibilem esse visionem vel amorem Dei, in quibus beatitudo consistit; potest tamen connaturaliter ostendi aliquam beatitudinem esse possibilem.

Secundus ergo sensus est, an abstrahendo ab eo, quòd beatitudo consistat in visione aut amore Dei, & solùm in communi eam considerando, siue in diuitiis, siue in honore siue in alio consistat, queat probari illam esse possibilem; & aliquando de facto homines aliquos saltem illâ habituros. In quo sensu Primò certum videtur, aliquam beatitudinem naturaliter agnosci possibilem. ita Suarius suprà. Probatur id Primò à Suario ex ipso consensu omnium ferè hominum, apud quos nihil communius quàm beatitudinem quærere, licet vnus eam in hac re, alter in aliâ posuerit. & huc videtur facere quod Augustinus ait: *Neque enim omnes homines beati esse cuperent, si beati esse non possent.* Hæc tamen 7

Ratio Suarij non est efficax.

ratio non est omnino efficax; nam (vt eo loco de visione dixi) solùm ex eâ infertur, homines apprehendere beatitudinem aliquam, illam autem esse possibilem nequaquam infertur; quia potest voluntas appetere id quod est in se impossibile, dummodò vt possibile ab intellectu proponatur; proponi autem potest possibile ex aliquo errore; id quod tamen in se omnino repugnat. Et ne ab hac materiâ discedamus, certum est, exceptis Iudæis olim, & Christianis nunc, ceteros omnes homines, qui propè infinitè plures sunt, & qui de beatitudine egerunt, non solùm appetiisse beatitudinem in communi, sed etiam eam inter bona naturalia collocasse, ita vt in eo omnes conuenerint, quòd nec cogitauerint de clarâ vnius & trini Dei visione. At in hoc ipso omnes errarunt; nam vera beatitudo non consistit re ipsâ nisi in possessione Dei: sicuti ergo errarunt in hoc puncto, cur non etiam potuissent errare absolutè circa possibilitatem beatitudinis, quæcumque illa sit, seu in communi? ergo ex eo appetitu non infertur re ipsâ possibilitas eius beatitudinis.

Confirmatio & explicatio.

Confirmo & vrgeo hoc contra P. Suarium: Non est alia beatitudo re ipsâ præter visionem Dei & eius amorem, sed hanc ignorarunt omnes alij à fidelibus aut Christianis, ergo ignorarunt re ipsâ beatitudinem, etiamsi illam apprehenderint.

Replica.

Dices fortè, præter visionem Dei etiam dari aliam beatitudinem naturalem, licet non ita perfectam, & illam agnitam Philosophis, nos autem iam agere de beatitudine abs- 8
trahente à perfectâ & imperfectâ. Respondeo Primò, quia multi, inter quos est P. Vasquez, negant posse dari beatitudinem naturalem; aiunt enim solam visionem Dei posse verè & propriè dici beatitudinem; ergo non omnes apprehen-

derunt veram beatitudinem, sed fictam; & quod ad illos attinet, perinde errarunt, ac si re ipsâ non esset vllo modo possibilis visio beata; ergo ex iudicio Philosophorum non colligitur efficaciter beatitudinis propriæ possibilitas. Respondeo Secundò, quia in ipsâ naturali etiam errarunt ferè omnes: illa enim solùm consistit in contemplatione & amore naturali Dei cum perpetuitate, vt dixi in materiâ de Angelis, & infrà ampliùs explicabo. Atqui hoc paucissimi tetigêre, ergo alij perinde circa beatitudinem errarunt, ac si nulla fuisset possibilis. Constet ergo, ex eâ communi apprehensione non colligi re ipsâ dari aliquam beatitudinem.

In quo sita sit beatitudo naturalis.

Secundò idem probatur ab aliquibus, quia necessariò debet esse aliquis finis vltimus hominis, propter quem hic operetur; sed ille est beatitudo, ergo probari potest naturaliter possibilitas beatitudinis. Fortè aliquis diceret, non conuerti inter se duo hæc, *vltimus finis & beatitudo*; nam beatitudo definitur esse id, *quod animam satiat, redditque perfectè lætam ac quietam:* finis autem vltimus est ille, *vltra quem non aliud est appetendum*; cum quo optimè stat, vt anima non reddatur per illum perfectè læta ac quieta, ergo non conuertuntur ea duo beatitudo & finis vltimus. Nihilominùs (nisi faciamus quæstionem de nomine) argumentum hoc secundum, quod est P. Suarij, videtur sufficiens; nam finis ille vltimus necessariò debet esse beatitudo, licet non omnino perfecta, saltem prout concipitur communiter ab hominibus: si enim est vltimum quòd appeti potest, ergo necessariò debet suo modo satiare, quandoquidem nihil relinquit amplius appetendum; nec potest natura esse inquieta, quando iam nullius alterius rei habet priuationem & capacitatem. Non sum iam solicitus, vtrùm finis ille vltimus consistat in solâ vnâ re, an in collectione multarum; nam, vt dixi suprà, hoc est per accidens ad rationem finis vltimi. Replicabis, Potest fieri vt homo v.g. non possit habere quo extinguat sitim, & consequenter non possit illud appetere, quia est impossibile, & tamen sine dubio non propterea satiaretur ille, etiamsi haberet sex vel septem aquæ guttas; ergo, quòd non sit aliquid aliud possibile quod appetatur, præter illum vltimum finem, non probat vllo prorsus modo illum esse beatitudinem, seu suo modo satiare animam, illamque lætam ac quietam reddere. Neque sufficit dicere, in casu argumenti simpliciter esse possibile aliquid quo sitis extinguatur, etiamsi hîc & nunc per accidens non possit haberi: hæc, inquam, non sufficit; nam ego tantùm sum vsus eo exemplo, ad declarandam vim argumenti, & quod ibi concipimus de impossibilitate per accidens ad habendam aquam, possumus concipere de impossibilitate per se in aliâ diuersâ materiâ; non enim repugnare videtur, vt naturaliter sit per se impossibile remedium alicuius mali; peccatum enim naturaliter non potest tolli, & est malum, quod potest sine dubio naturaliter euenire; ergo non repugnat, posse aliquem non habere quod ampliùs appetat naturaliter, & tamen non
10 propterea possit esse quietus & lætus, & consequenter nec beatus etiam imperfectâ eâ beatitudine, de quâ hîc agimus. Respondeo tamen, ad eam naturalem quietem seu beatitudinem duo posse concurrere: vnum est, omnis mali carentia; alterum, bonum positiuum, quod benè afficiat hominem. Quoad primum, constat facilè, etiamsi, postquam iam malum aliquod est homini inflictum; remedium nullum ei queat adhiberi, quo penitus tollatur, quod fortè probat obiectio, posse tamen illud antè vitari vel in hoc vel in illo saltem indiuiduo; non cum natura ad illud cogit; vnde fit, vt simpliciter ex hac parte beatitudo qualis qualis possibilis sit. Declaro, si malum illud est morale, peccatum scilicet; clarè constat posse vitari, quandoquidem ex suo conceptu includit libertatem; si verò est physicum, fames, morbus, &c. præterquam quod possunt etiam vitari, licet non ab omnibus, non durant post mortem, & tunc anima separata beatitudinem illam habere poterit, licet non in corpore; ergo ex parte carentiæ mali non est difficultas vlla.

Altera ratio Suarij petita ab operatione propter vltimum finem. Probatur.

Finis vltimus necessariò est beatitudo.

Vtrùm finis vltimus in vnâ re consistat, an in pluribus, est per accidens ad beatitudinem.

Obiectio.

Euasio præcluditur.

Soluitur obiectio.

Quoad alteram verò partem de bonis positiuis res est adhuc clarior, quia non potest cor esse inquietum propter bona illa, quæ nec cognoscit, & consequenter non appetit, nec si verè ea apprehenderet, iudicaret sibi possibilia; sicut non est inquietum cor, ex eo quòd homo non sit Deus per essentiam, illa autem bona, quæ homini sunt possibilia, sine dubio potest assequi, & consequenter eis obtentis habebit beatitudinem, licet non perfectissimam illam, quæ etiam diuinitus dari potest, ergo finis vltimus & beatitudo idem sunt; atqui naturaliter potest suaderi dari aliquem finem vltimum, ergo & beatitudinem aliquam.

Quid de bonis positiuis.

Hinc ad argumentum in formâ respondeo, 11
repugnare, vt appetitus naturalis non satietur bonis illis, quæ naturaliter habere potest, cùm non extendatur vlteriùs, ea autem bona constituent beatitudinem naturalem; ex parte verò malorum etiam repugnare, vt non possint in aliquo saltem indiuiduo eius speciei vitari siue in hac siue in illâ vitâ: vnde etiam repugnat, vt carentia illorum, siue non incurrendo in illa mala, siue ex illis exeundo, non sit homini naturaliter possibilis, etiamsi fortè determinatè, postquam ea incurrit semel, non possit illa iam propulsare; quod non efficit eam carentiam non esse homini simpliciter possibilem.

Respondetur in formâ.

Difficilius fortè obijcies contra argumentum factum, ergo etiam bruta poterunt habere beatitudinem, quia possunt etiam habere vltimum finem, vltra quem nihil habeant quod ampliùs appetant; quòd si in illis vltimus finis non est idem cum beatitudine, ergo neque in homine, ergo vltimus finis non conuertitur cum beatitudine. Respondet Suarius ex Scoto, beatitudinem esse consecutionem vltimi atque optimi boni, quod est Deus, bruta verò non consequi propriè Deum, sed bona creata, ergo non sunt capacia beatitudinis. Verùm hæc solutio videtur destruere argumentum secundum eiusdem P. Suarij: etenim si beatitudo significat consecutionem optimi boni, in seipso & in hoc sensu conuertitur beatitudo cum vltimo fine, tunc non erit certum ratione naturali dari vltimum finem hominis; nam argumenta, quibus probatur dari aliquem vltimum finem hominis, nihil in particulari probant de Deo, sed de vltimo

Difficilior obiectio.

Reijcitur.

vltimo fine; siue ille sit honor, voluptas, siue potestas, siue vtrumque simul, siue quodcumque aliud bonum, ergo cùm in suo genere etiam bruta habeant bonum naturale, quod sit quasi vltimus finis eorum & summum respectu eorum, eo ipso habebunt etiam beatitudinem aliquam.

11 *Melior responsio.* Meliùs ergo respondetur, quodam modo pertinere ad quæstionem de nomine, vtrùm vltimum illud bonum brutorum sit dicendum beatitudo illorum. Scotus apud Suarez vbi proximè ita illud vocat; Augustinus & Aristoteles non vocant. quæ differentia solùm est de solo nomine. *Soluitur obiectio.* Respondeo Secundò, beatitudinem etiam, abstrahendo ab eo quod significet Deum, vel aliquod aliud bonum, includere perpetuitatem in eo bono, & aliquam securitatem de illo, bruta verò nullam habere perpetuitatem in suis bonis nec securitatem vllam, ergo non habent beatitudinem.

Replica. Adhuc tamen contra hoc replicabis, Ea perpetuitas non videtur esse de ratione vltimi finis, vel certè ratione naturali non poterit ostendi, dari aliquem vltimum finem hominis in eo sensu; quomodo enim probabitur debere esse aliquod bonum perpetuum, quod vltimò appetatur ab homine? ergo beatitudo in hoc sensu non conuertetur cum vltimo fine, & consequenter argumentum à nobis suprà factum corruet. *Ad beatitudinem naturalem requiritur perpetuitas.* Respondeo, perpetuitatem in vltimi finis possessione necessariò includi in eâ definitione vltimi finis respectu hominis: cùm enim homo saltem ratione animæ immortalis sit, necessium est, vt id quod vltimò appetit, siue vnicum bonum sit siue duo, perpetuitatem habeat, alioquin non erit vltimum, quod potest desiderare; sed alia, quæ post dicta bona succedunt, erunt vltimus finis, vnde omnino conuertuntur vltimus finis hominis, & bonum perpetuum hominis, & consequenter cum beatitudine; cùm ergo bruta careant eâ perpetuitate, carent etiam beatitudine; quòd autem vltimus finis hominis
13 debeat esse consecutio summi boni in se, nempe Dei, non videtur posse ratione naturali probari; & consequenter ostendi non poterit, naturaliter beatitudinem hominis esse possibilem, non verò brutorum, ex eo capite, quòd bruta non possunt consequi Deum, sic verò homo, vt dicebat P. Suarez. Constet ergo, possibilitatem naturalis beatitudinis naturaliter probari posse, & quidem ex eo quòd detur vltimus finis.

An ostendi possit eam non modò possibilem esse beatitudinem, sed eam etiam futuram. Iam oportet videre, an etiam queat ostendi ratione naturali, eam futuram de facto in hominibus. *Ratio dubitandi.* Ratio dubitandi est, quia non omnia quæ sunt possibilia eo ipso de facto sunt extitura. Secundò, quia Deus multis hominibus negat de facto beatitudinem ad quam creati sunt; damnati enim omnino illâ carent, ergo ceteri eâ carere possunt: non enim Deus magis vni est obligatus quàm alteri; in se autem eamdem Deus habebit felicitatem, licet eâ omnes careant, quàm si omnes eam habeant.

Si non fuissemus redempti, nec naturalem beatitudinem eramus habituri. Dicendum breuiter, absolutè loquendo, omnino potuisse eâ carere omnes, quia post peccatum Adami potuit genus humanum relinqui in peccato sine redemptore; tunc autem nullus haberet vllam nec naturalem beatitudinem. Nihilominùs tamen addimus, congruentius esse tum bonitati diuinæ, tum ipsi quasi naturali exigentiæ speciei humanæ, vt Deus de facto aliquos eleuaret ad hunc finem infallibiliter obtinendum, & non permitteret totam speciem perire, ac à fine & felicitate naturali defraudari. *Congruentius fuit bonitati diuinæ, vt de facto beatitudo daretur.* pro quâ conclusione faciunt ea omnia quæ in materiâ de incarnatione afferuntur, ad probandam congruentiam incarnationis, quæ non oportet hic repetere.

SECTIO TERTIA.

Beatitudo naturalis non consistit in diuitiis, honore & famâ.

Inter Philosophos fidei lumine destitutos, & consequenter veram beatitudinem ignorantes, infinitæ fuere de beatitudine sententiæ. 14 *Ethnicorum diuersa de beatitudine sententia.* de quibus Marcus Varro apud Augustinum lib. 13. de Ciuitate cap. 2. qui (vt suprà insinuaui) ait ad ducentas octoginta octo diuersas fuisse in hoc puncto sectas. Non est animus in eis enumerandis aut discutiendis, quis huius quis illius auctor extiterit, tempus insumere, breuissimè cum D. Thomâ præcipua bona naturalia, in quibus potest cum apparentiâ aliquâ beatitudo collocari, percurremus, ostendemusque ea esse insufficientia; vt sic ad veritatem propiùs accedentes, in quo constituenda sit, colligamus, & inde ad beatitudinem supernaturalem, de quâ præcipuè nobis agendum est, faciamus gradum.

Sit ergo in hoc puncto Prima conclusio: Beatitudo non potest consistere in diuitiis. *Beatitudo non potest consistere in diuitiis. Huius ratio.* Ratio huius est manifesta; nam diuitiæ in se nec honestatem nec voluptatem habent; solùm ergo habent bonitatem vtilem, quatenus ad obtinenda cetera necessaria pro vitæ conseruatione & magnificentiâ, &c. conducunt, ergo non sunt beatitudo. Et sanè in hoc puncto vix potest esse aliquis tam stultus, qui iudicet, solam possessionem diuitiarum beatitudinem esse; nec video quid possit objici, quod solutione indigeat. Hanc eamdem conclusionem probat D. Thomas, ex eo quòd diuitiæ ordinantur ad hominem, non contrà, homo ad diuitias; ergo hæ non sunt finis vltimus seu beatitudo hominis. Benè tamen notauit Tannerus, hanc rationem non esse efficacem; solùm enim probat, diuitias non esse finem *cui*, at eas non esse finem *qui*, nullo modo persuadet; alioquin etiam visio Dei deberet excludi à beatitudine, quia illa etiam ordinatur ad hominem vt ad subiectum cui inhæret, & quod perficit; ergo ratio hæc erit insufficiens.

Responderet aliquis, hominem verè ordinari ad visionem beatam, ideoque illam esse finem vltimum hominis, at non ordinari ad diuitias; 15 *Euasio reiecta.* vnde rectè hæ excluduntur à ratione finis vltimi; sed contrà, quia in tantum nos dicimus, hominem ordinari ad visionem beatam, in quantum aliunde scimus illam esse finem hominis; non ergo debemus facere rursus circulum, probando esse finem, ex eo quòd homo ordinetur ad illam. Deinde hoc ipsum de ordinatione suo modo posset dici de diuitiis & aliis finibus intermediis, ad quos homo ordinatur,

licet non vltimatè; melior ergo ratio pro hac sententiâ desumitur ex dictis paulò antè.

Beatitudo non consistit in bonâ valetudine & carentiâ doloris. Ratio.

Secunda conclusio: Beatitudo non consistit in solâ bonâ valetudine & carentiâ omnis doloris: conueniunt in hac omnes, & per se videtur manifesta; nam bona valetudo non est positiuum bonum caussans delectationem aut voluptatem, sed auertens ab homine malum, quod est infimum in genere beatitudinis; cum eo enim stant summæ aliæ miseriæ, infamiæ, disgustus, iræ, ignorantiæ, &c. & denique carentia omnis boni delectantis positiuè.

Nec consistit in honore & potestate.

Tertia conclusio: Nec consistit beatitudo in honore, famâ & potestate. De honore id probat D. Thomas, quia honor est propter excellentiam, quæ maximè est circa beatitudinem. De famâ verò, quia gloria seu fama est de aliquo vt beatitudinem habente. De potestate denique, quia hæc se habet per modum principij, & ad bonum & ad malum est indifferens.

Reijciuntur aliquæ rationes.

Hæ tamen rationes non videntur sufficientes: non hæc vltima de potestate, quia siue ea simul aliquid malitiæ includat siue non, certum est,
16 esse perfectionem quamdam & bonum hominibus maximè optabile, neque id tolli per hoc, quod simul possit homo abuti eâ potestate; id enim non ab ipsâ, sed à nequitiâ hominis prouenit, ergo non ideò probatur potestatem non esse beatitudinem. Non secunda de famâ; nam falsum in eâ supponitur, quòd fama sit de homine vt habente beatitudinem: non enim inde fama oritur, sed vniuersaliter est de homine vt habente dotes & talenta, quæ petant laudari; quo posito diceret aliquis, beatitudinem compleri per hoc, quòd homo habens eiusmodi talenta sit apud ceteros celebris & famosus: illud enim ipsum, quod est æstimari propter ea dona, est maximè hominibus appetibile, & quo summoperè recreari solent.

Vera ratio, cur honor non sit beatitudo naturalis.

Prima autem ratio, quòd honor sit propter excellentiam, quæ maximè consistit in beatitudine, quo videtur D.Thomas insinuare, excellentiam vel esse beatitudinem iam possessam, vel eam supponere, facilè ex dictis reijcitur; nam excellentia vix distinguitur ab honore seu famâ, vnde eodem modo de illâ discurrendum est, quo de honore seu famâ. His ergo rationibus omissis, probatur nostra conclusio.

Nam excellentia seu honor in tantùm præcisè est hominis bonum, in quantum per illam quasi eminet inter alios, aliquid præ illis singulare possidens. Si enim omnes essent eiusdem ingenij, bonitatis, nobilitatis, &c. nulla esset fama aut excellentia magis, quàm non est ex eo quòd sit homo. Atqui beatitudo non debet componi ex aliorum miseriis aut defectibus: est enim beatitudo hominis talis, vt ex se possit omnibus etiam simul conuenire, neque vnus desinat esse beatus, eò quòd alter etiam sit beatus; ergo beatitudo illa non potest consistere in eâ famâ seu honore. Confirmo seu declaro magis eamdem rationem: Fama mea desumitur partialiter ex negatiuo saltem malo alterius, vt paulò antè dixi; atqui malum alterius non est propriè bonum meum, ergo nec erit etiam beatitudo mea, quia beatitudo debet esse bonum meum intrinsecum mihi. & hæc ratio eodem modo applicari potest ad potestatem, quæ etiam desumitur ex debilitate aut impotentiâ aut subiectione aliorum.

Beatitudo non debet constare ex aliorum defectibus.

17 Confirmatio. Fama partialiter desumitur ex aliorum imperfectionis.

Specialiter probatur potestatem non esse beatitudinem.

Secundò, specialiter idem probatur de potestate; nam hæc non est per se appetibilis, sed ratione alterius rei, quam potest quis per eam efficere, ergo illa non est per se beatitudo, sed summùm erit vtilis ad obtinendam beatitudinem; tunc autem iam debebit declarari, quæ sit illa beatitudo quæ per potestatem potest obtineri. Vrgeo, Potestas in præsenti solùm desumitur in ordine ad imperandum hoc vel illud, habendum hoc aut illud, inter bona tamen temporalia; atqui ea bona temporalia non possunt esse beatitudo, vt dicemus, ergo multò minùs ea potestas ad illa bona habenda.

Potestas in ordine ad temporalia non potest esse beatitudo.

Tertiò, vniuersaliter de his omnibus tribus suaderi idem solet; nam beatitudo debet esse perpetua, & homo debet de eâ perpetuitate securitatem habere: at honor, fama, potestas non possunt esse perpetua, nec homo de illis vmquam est securus; cùm enim pendeant à liberâ aliorum voluntate, homines autem facilè sint mutabiles, & quem hodie honorant, & cui subsunt, cras contemnunt, non potest in eis bonis perpetuitas & de perpetuitate securitas reperiri, ergo nec potest in eis beatitudo consistere. Verùm hoc argumentum non censeo admodum efficax, vt ostendam sectione sextâ.

Ratio vniuersalis pro omnibus tribus, quia non sunt bona perpetua.

SECTIO QVARTA.

Beatitudo naturalis non consistit in bonis corporis.

Conclusio. Beatitudo nostra non potest consistere in corporis bonis. Probatur Primò ratione D.Thomæ, quia corpus ordinatur ad animam, hoc est, corpus est minùs principalis hominis pars, ergo bona corporis sunt minùs principalia; ergo non potest in eis consistere beatitudo hominis, quæ debet esse præcipuum hominis bonum aut saltem maximè delectabile. Secundò idem probatur, quia aliqua ex illis bonis sunt negatiua, quæ in solâ carentiâ mali consistunt, vt sanitas; hæc autem non poterit esse beatitudo, vt paulò antè dixi. Alia verò pertinent ad bona extrinseca, vt diuitiæ, quæ exclusæ iam sunt à beatitudine. Tertia verò sunt bona sensuum, quæ valdè exigua sunt, & multis admixta imperfectionibus non possunt rationem beatitudinis sortiri, vt clarè constabit rem benè consideranti: nam ea bona sunt voluptates quæ consistunt in haustu & cibo; & hæc clarissimè reijciuntur à ratione beatitudinis, quia non diutiùs durant, quàm extinguitur fames & sitis, posteà verò hominem non ampliùs recreant, sed potiùs torquent vexantque. Secundò, cibus & potus tantùm est bonum ad sustentandum hominem, ergo non est vltimus finis seu beatitudo; vel ea voluptas est venerea, & hæc ex ipsâ eius indecentiâ, instabilitate, &c. clarissimè à beatitudine reijcitur; alia autem bona seu obiecta sensuum, vt odor, color, musica, &c. etiam à beatitudine deficiunt, vt valdè exigua in se, & hominem non satiantia, ergo nulla bona corporis possunt esse beatitudo hominis. Idem intentum suadetur communiter, eò quòd bona corporis instabilia sunt, & ex naturâ 18

Beatitudo naturalis non potest consistere in bonis corporis.

Bona corporis defectibilia. turâ suâ defectibilia, cùm impotentiâ etiam naturali ea iterùm recipiendi; nam naturaliter omnino est impossibilis resurrectio, ergo in eis bo-
19 nis non potest consistere beatitudo, quæ naturâ suâ perpetua est. *Replica.* Dices: Hæc ratio videtur probare nimis multum, scilicet neque in visione beatâ consistere beatitudinem, quia etiam hæc non potest naturaliter obtineri, ergo. *Solutio.* Respondeo tamen Primò, hîc nos iam agere de beatitudine quasi naturali, seu ex principiis naturalibus; cùm ergo etiam ex illis constet, debere esse aliquam perpetuitatem in beatitudine, rectè inferimus, non posse eam in talibus bonis reperiri, quæ ex se sunt defectibilia: in visione autem consistere beatitudinem non ratione naturali, sed ex fide probamus; fides autem de bonis corporis nihil dicit, ergo.

Secunda responsio. Secundò respondeo, visionem, licet acquiri non posset naturaliter, semel tamen acquisitam naturâ suâ esse perpetuam, vt suo loco probabitur: at bona corporis, etiam postquam sunt obtenta, sunt defectibilia; imò licet miraculosè homo suscitetur, adhuc, si nouum non addatur miraculum, rursus erit mortalis, & consequenter bona corporis rursus amissibilia. *De ratione beatitudinis non est, vt possit haberi naturaliter, est tamen de eius ratione, vt ex se sit indefectibilis.* De ratione autem beatitudinis non est, vt acquiri queat naturaliter, sed vt ipsa ex se naturâ suâ semel acquisita sit indefectibilis; eo enim ipso iam habet securitatem sibi connaturaliter annexam, quod non habet res illa; quæ licet naturaliter acquiratur, naturaliter tamen amitti potest; nihilominùs hæc ratio de perpetuitate beatitudinis, ob quam hæc bona corporis excluduntur, non est
20 admodum efficax, vt insinuaui paulò antè, ac fusiùs dicam sectione sextâ.

Quartò idem probari potest, quia voluptas est de bono possesso, ergo iam supponit beatitudinẽ, & de ipsâ quasi gaudet, ergo nulla voluptas corporis est beatitudo. *Rationes aliquorum inefficaces.* Ego tamen hanc rationem non iudico sufficientem; quia, vt alibi notaui, æquiuocatio aliqua latet in eâ voce *voluptas*: si enim accipiatur pro actu illo, qui formaliter delectat hominem, sine dubio tunc in solo actu sensationis aut intellectionis consistit; per eum enim percipitur obiectum delectabile; & in hoc sensu docui de dolore suprà, & infrà repetam de beatitudine debere consistere in actu cognoscitiuo, ipsamque visionem beatam formaliter esse beatitudinem. *Voluptas debet habere obiectum à se distinctum.* Verum quidem est, etiam in eo sensu voluptatem debere habere aliquod distinctum obiectum, vnde desumatur, at illud facilè est assignare iuxta diuersitatem voluptatum: qui enim diceret, voluptatem ex cibo & potu esse beatitudinem, tunc ipsam qualitatem saporis diceret esse obiectum, &c. ergo ex hoc capite non excluditur sufficienter voluptas à ratione beatitudinis. Quòd si nomine voluptatis intelligatur secundus actus appetitiuæ potentiæ, quo libenter quis habet tale bonum, sine dubio in illo non consistit propriè beatitudo, quia iam hæc præsupponitur; at qui dicerent eam in voluptate consistere, non loquerentur de voluptate in hoc secundo, sed in primo.

Quinta aliorum ratio examinatur. Quintò, à multis vniuersaliter probari solet, beatitudinem non consistere aut in diuitiis, aut in honoribus, aut in corporis voluptatibus, eò quòd cum similibus bonis cohæreant aliæ miseriæ beatitudini repugnantes. Hæc tamen ratio, si applicetur ad probandum beatitudinem solùm consistere in visione Dei, est bona; nam ea visio graues molestias & physicas & morales expellit. Dico *graues*, quia infrà discutiam, 21
an ex naturâ suâ relinquat locum alicui leui dolori, qui non videtur esse contra rationem beatitudinis. At si ea ratio applicetur (vt verè applicatur à multis) ad probandum beatitudinem naturalem qualemqualem consistere in contemplatione naturali & amore Dei, per quam Deus quodammodò possidetur, est valdè infirma; *Amor & contemplatio Dei naturalis multas miserias patitur.* nam etiam contemplatio Dei & amor in hac vitâ compatiuntur secum dolores, paupertatem aliasque miserias, quæ valdè hominem vexant, & sunt alienæ à statu beatitudinis.

Euasio præcluditur. Respondebis Primò, hac obiectione benè probari, beatitudinem etiam naturalem non consistere in contemplatione & amore Dei in hac vitâ, quia in eâ simul esse possunt prædictæ miseriæ; non tamen probari, non consistere in eâ contemplatione & amore in alterâ vitâ, vbi corporales omnes miseriæ cessabunt. Sed contrà, quia hæc solutio potest etiam applicari ad aliqua bona, quæ reiiciuntur à beatitudine ob eas miserias; posset enim dici, famam, gloriam, & honores ob talenta & dotes insignes esse beatitudinem, non quidem in hac vitâ, quia in eâ admittunt alias miserias, dolores scilicet, morbos, &c. sed in alterâ vitâ, vbi nullus est talis dolor, ergo ea ratio non benè excludit cetera bona à ratione beatitudinis, cùm etiam militet contra illa, in quibus communiter beatitudo collocatur.

Euasio secunda præcluditur. Secundò fortè responderet quis, contemplationem Dei non esse beatitudinem, nisi quatenus includit etiam carentiam malorum eorum. Sed contrà, quia in hoc sensu etiam posset dici in voluptate consistere beatitudinem, simul includendo eorumdem malorum carentiam; præterquam quòd iam cessat argumentum desumptum à repugnantiâ, quæ esse debet in re quæ constituat beatitudinem cum eis malis.

Tertiò posset quis respondere, hîc esse sermo- 22
Tertia. nem de beatitudine tantùm obiectiuâ, hancque esse Deum obtentum per contemplationem & amorem naturalem, in Deo autem solo esse omnia bona, ita vt nihil desit, ideoque meritò dici, voluptatem, diuitias, &c. non posse esse beatitudinem, quia in illis non sunt omnia bona; Deum verò è contrario esse beatitudinem, quia omnia continet. *Etiam reiicitur.* Verùm neque hæc solutio sufficit; parum enim me iuuat vt sim beatus, quòd Deus includat in se omnia bona, & excludat omnia mala, si ego ita illum imperfectè possideo, vt nihilominùs post eam possessionem admittam in me omnia ferè mala, & nulla, aut certè exigua, inde acquiram bona; cùm ergo contemplatio naturalis de Deo & amor etiam illius tam sint imperfecta acquisitio Dei, vt non me reddant incapacem vllo modo dolorum, paupertatis, infamiæ naturalis, &c. non poterit Deus dici beatitudo mea naturalis, ne quidem obiectiua, si ad rationem beatitudinis requiritur, vt excludat omnia mala, prout assumitur in argumento quod impugno. Dico *nec obiectiua*; nam Deus non dicitur beatitudo obiectiua, nisi respectiuè ad formalem, per quam possideri potest;

test; ergo cùm formalis beatitudo naturalis, per quam solam Deus potest naturaliter possideri, sit adeò imperfecta, vt ea mala non excludat, nec etiam Deus vt beatitudo obiectiua naturalis ea excludet, ergo vt sic non habet quidquid argumentum requirit ad rationem beatitudinis. quod ampliùs constabit ex dicendis paulò pòst.

SECTIO QVINTA.

An beatitudo naturalis consistat in cognitione & amore naturali Dei.

23 *Difficultas in assignandâ beatitudine naturali.*

Ex dictis sectione præcedenti contra bona corporalia, & ex his quæ insinuaui ratione vltimi argumenti contra cognitionem naturalem Dei, satis apparet, difficile valdè esse inuenire, in quo consistat beatitudo naturalis hominis; vt vel inde mirum non sit, in tot olim Philosophos abiisse sententias circa naturam beatitudinis. *Probabile est, beatitudinem in contemplatione & amore Dei naturali consistere.* Probabilior ea videtur, quæ docet, beatitudinem in contemplatione & naturali Dei amore consistere. quæ est communis in scholâ Aristotelis, & inter Scholasticos ferè omnes cum D. Thomâ. Fundamentũ illius est, quia ea est beatitudo formalis, quæ est consecutio maximi boni; atqui contemplatio & amor Dei est consecutio maximi boni, ergo ea sola est beatitudo. Minor patet, quia diuitiæ, honor, &c. sunt bona finita & valdè imperfecta, ergo possessio diuitiarum, honoris, &c. non est consecutio summi boni; Deus autem siue consideretur vt auctor naturalis, siue vt supernaturalis, est in se summum bonum, ergo sola eius contemplatio & amor est consecutio summi boni, ergo sola illa est beatitudo naturalis. Ego tamen hanc sententiam censeo indigere magnâ limitatione, & fundamentum illius est à me reiectum in fine sectionis præcedentis.

In solâ tamen contemplatione & amore Dei naturali non potest consistere beatitudo. Ratio est, quia cum his stant multa mala grauia quæ tollunt beatitudinem.

Dico ergo Primò: Sola Dei contemplatio & amor naturalis illius non potest dici adæquata beatitudo naturalis hominis, dum in hoc corpore existit. Probatur manifestè, quia beatitudo naturalis debet excludere mala, & maximè quæ hominem vehementer affligunt: quis enim illum dicet beatum intra ordinem naturæ, qui vehementissimis torqueretur perpetuò calculi dentiúmve doloribus, fame sitique vexaretur? Certè, nî nominibus abutamur, talem non possumus beatum dicere. Atqui hæc mala omnia stant cum eâ contemplatione & amore, ergo in eis non consistit beatitudo.

24 *Obiectio ex Christo Domino. Soluitur obiectio.*

Obiicies: Christus Dominus etiam ipso passionis tempore fuit actu beatus, ergo dolores illi non excludunt simpliciter beatitudinem. Respondeo, Christum Dominum non fuisse tunc beatum naturali beatitudine, sed supernaturali, quæ in visione clarâ consistit, & quæ naturaliter excludit omnes illos dolores, etiamsi diuinitus Deus illis locum fecerit, habuitque tunc anima illius ex visione Dei incomparabilem maiorem voluptatem quàm dolorem ex tormentis; at in cognitione naturali Dei nil horum reperitur, tum quia illa ex se admittit dolores omnes; tum quia, eò quòd sit valdè obscura & imperfecta cognitio Dei, non potest voluptatem tantam caussare, vt compenset molestiam, quæ ex illis doloribus prouenit.

Vbi miror, cùm à plerisque communiter probetur, beatitudinem naturalem non consistere in diuitiis, honoribus, &c. eò quòd cum his bonis cohæreant multa alia mala; miror, inquam, eos non aduertisse eamdem rationem applicari contra contemplationem Dei. quod & sectione præcedenti obseruaui.

Præter contemplationem & amorem Dei naturalem requiritur carentia grauiorum dolorum.

Ideò Dico Secvndo: Beatitudo naturalis, qualis ea esse potest in animâ adhuc corporis carceribus detentâ, præter contemplationem & amorem Dei, videtur includere corporis sanitatem, dolorum seu grauiorum saltem morborum carentiam. Dico *grauiorum*: nam leues aliqui dolores, & citò transeuntes, quique facilè ab homine constanti sine magnâ molestiâ tolerantur, non videntur impedire simpliciter, quò minùs talis homo beatus dicatur.

Euasio præcluditur.

Respondebis: Ratio facta probat quidem carentiam dolorum requiri necessariò ad beatitudinem, eam tamen esse partem beatitudinis non probat; potest enim requiri præcisè vt conditio ad beatitudinem. Sed contrà, quia sæpè reieci huiusmodi conditiones essentiales, quæ non sint pars essentiæ, & tamen sint necessariæ vt denominetur essentia: vt enim dixi, essentia non potest tota esse in rerum naturâ, nisi & denominetur essentia, & re ipsâ sit essentia; ergo si solus amor Dei & contemplatio illius sunt essentia beatitudinis, erit etiam beatitudo, licet absit ea carentia dolorum. Quòd si hac solâ carentiâ absente non est essentia beatitudinis, necessum est, eam esse aliquid constituens beatitudinem seu partem illius. 25

Carentia dolorum est forma negatiua beatitudinis, amor & contemplatio Dei est forma positiua.

Tertiò dico beatitudinem consistere in contemplatione & amore naturali Dei vt in formâ positiuâ, & in carentiâ dolorum vt in negatiuâ. Hæc conclusio re ipsâ communis valdè est, nec aliud crediderim intendi à D. Thomâ & his, qui videntur solam contemplationem & amorem Dei requirere; loquuntur enim tantùm de beatitudine positiuâ, id est de formâ illâ, quæ non tam vt auferens malum, sed per se propriè caussat positiuè voluptatem, quod non habet sanitas quæ præcisè impedit mala; non recreat, neque delectat, nisi ad summum per reflexam cognitionem sui; quæ tamen positiua cognitio non videtur necessaria ad beatitudinem: nam si quis careat eis doloribus, licet non se reflectat supra hoc, si aliunde Deum & contempletur & amet, beatus dici poterit. Vlteriùs ostendo, communem sententiam non esse nobis contrariam; nam eodem modo dicunt omnes, beatitudinem supernaturalem consistere in amore aut visione supernaturali Dei, sicuti naturalem in naturali amore & cognitione; atqui, hoc non obstante, nullus inficiabitur, per modum formæ priuatiuæ aut negatiuæ requiri aliquid aliud ad beatitudinem supernaturalem, scilicet carentiam habitualis peccati saltem mortalis. Si enim per possibile (vt multi censent) vel saltem per impossibile homo esset in peccato habituali, & Deum videret, non esset simpliciter beatus; ergo pari ratione, licet communiter dicatur beatitudo naturalis in solâ Dei contemplatione & naturali amore consistere, non propterea negatur, per modum carentiæ requiri aliquid aliud, scilicet sanitatem modo explicato. Quæ de carentiâ dolorum dixi, à fortiori intelligenda de carentiâ peccati. Si enim quis sit in peccato mortali

Probatur, communem sententiam non esse nobis contrariam.

26

Peccatum mortale habituale impedit beatitudinem naturalem.

tali habituali, etiamsi Deum amet naturaliter, ipsumque contempletur, non poterit simpliciter dici beatus; quia est inimicus Deo, & dignus odio & pœna æternâ; nec arbitror id ab vllo negandum.

An veniale tollat beatitudinem. Ratio dubij.

Quæri tamen potest, vtrùm id sit intelligendum de carentiâ solius mortalis, an etiam venialis. Ratio dubij est, quia etiam veniale est malum graue, & quidem tale, vt citiùs sint amplectendi omnes dolores & mala corporis quàm minimum veniale; simpliciter enim est maius malum quàm omnes illi dolores & mala physica, ergo si carentia illorum malorum est necessaria ad beatitudinem, à fortiori erit necessaria carentia etiam venialis: si enim minus malum repugnat beatitudini, à fortiori repugnabit quod maius est. Ob hoc argumentum probabiliter satis dici potest, eam carentiam venialis etiam requiri ad beatitudinem naturalem; nihilominùs probabilius censeo, etiamsi quis in veniali existeret, posse adhuc esse beatum; tum quia in hac quæstione de nomine Scriptura beatum & felicem vocat eum, qui Dei præcepta non transgreditur. Psalm. 1. *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*. Psalm. 111. *Beatus vir, qui timet Dominũ*: Eccli. 31. *Beatus diues, qui inuentus est sine maculâ*. cuiusmodi sunt innumera alia Scripturæ loca; & tamen, quia iustus venialiter septies cadit in die, Scriptura non excludit ab eis, quos beatos dicit, peccata venialia; ergo hæc non impediunt beatitudinem moralem huius vitæ; ergo ex eo capite non est negandus beatus, qui in eâ contemplatione Dei & amore naturali admitteret aliqua venialia.

Peccatum veniale probabiliùs non tollit beatitudinem naturalem.

27

Obiectiones.

Verùm obiicies contra hanc rationem: Scriptura etiam vocat beatos illos qui Deum timent, etiamsi grauissimos morbos & miserias patiantur, vt beatum Iobum; ergo si ex phrasi Scripturæ licet colligere, ad beatitudinem naturalem non requiri carentiam venialis, etiam licebit ex eodem inferre, nec requiri ad beatitudinẽ carentiam dolorum; quod paulò antè negatum est. Respondeo, beatitudinẽ, prout eâ nobis in præsenti sumitur, includere non solùm felicitatem vt sic dicam moralem, sed etiam physicam; felicitatem voco carentiam mali grauis moralis; in locis verò citatis, solùm esse sermonem de felicitate morali: nam cùm homo non sit destinatus ad beatitudinem naturalem, sed supernaturalem, meritò à Scripturâ dicuntur illi beati, qui in gratiâ Dei degunt, etiamsi physicis malis dum sunt in hoc corpore vexentur; & consequenter, etiamsi naturalem beatitudinem, de quâ nos loquimur, non possideant. Inde autem ego rectè colligo, beatitudini morali non opponi peccata venialia, quia à Scripturâ censentur illi moraliter beati, etiamsi in die septies venialiter cadant; inde rursus ad propositum nostrum infero, non opponi peccata venialia beatitudini etiam naturali; nam hæc solùm superaddit supra moralem beatitudinem, mali physici seu dolorum grauium carentiam; venialia autem non caussant vllum physicum malum, ergo nec ex hoc capite opponuntur beatitudini.

Secunda probatio sententiæ.

28 Secundò à posteriori probo, eorum carentiam non requiri ad beatitudinem naturalem; nam cùm venialia omnia vitare naturaliter sit impossibile dum in corpore sumus, vel dicendum est, non esse possibilem vllam beatitudinem naturalem in corpore, ideoque nos frustrà in præsenti quærere in quo illa consistat, vel certè ad eam non requiri omnium venialium carentiam, sed fortè summùm eorum, quæ ex prauâ consuetudine committuntur, & aliquo modo torquere solent hominem & vexare, ex eo quòd non possint suis affectibus resistere, & aliquam notabiliorem ideò molestiam caussant.

Respondetur obiectionibus.

Iam ad argumentum in oppositum primùm respondeo, illo nimiùm probari, scilicet neminem, qui vel semel peccasset, etiamsi iam dimissum sit ei peccatum, esse posse beatum; quod apertè est hæreticum. Sequelam probo manifestè; nam maius malum simpliciter est peccasse, etiam de præterito, quàm actu pati omnes dolores & mala physica, imò quàm carere etiam visione beatâ. Vnde si per impossibile ad præteritum daretur potentia, fieretque homini optio inter hæc duo, vel non peccasse, vel habere visionem beatam, deberet quilibet iuxta prudentem rationis regulam priùs eligere, non peccasse, quàm Deum videre, & à fortiori, quàm non torqueri inferni doloribus; ergo ad beatitudinem etiam supernaturalem, quæ summa est, non requiritur carentia eius præcedentis peccati: quæ prætеritio maius est malum, quàm carentia visionis; ergo à fortiori ad beatitudinem naturalem non requiritur carentia venialis, etiamsi hoc veniale maius sit malum quàm dolores; quorum tamen carentiam requisiuimus ad beatitudinem.

Absoluta responsio: vbi assignatur discrimẽ inter veniale & grauia mala physica.

Absolutè respondeo, Etiamsi veniale consideratum quà displicet Deo, sit tam graue malum; quia tamen simpliciter non impedit amicitiam Dei, & aliunde physicè non cruciat hominem, & naturaliter vix aut ne vix potest vitari; ideò naturalis beatitudo, quæ quodammodò imperfecta est, patitur aliqua venialia. Non est autem similis ratio de doloribus corporalibus, licet non sint in se minora mala; nam quia ob sensuum teneritudinem incredibiliter vexant & exacerbant, non potest homo in eis existens beatitudinem naturalem propriè habere, ob dicta suprà. Nec video quid aliud in hac quæstione de nomine, an scilicet talis dicendus sit beatus nec ne, consequentius ad communem sensum possit afferri. 29

SECTIO SEXTA.

Obiectiones aliquot solutæ: vbi de beatitudine animæ separatæ.

Obiectiones contra beatitudinem naturalem soluuntur.

Obiicies tamen contra totam conclusionem: Nec sanitas, nec contemplatio Dei, nec amor naturalis potest esse perpetuus in hac vitâ; illa enim passim amittitur, hic necessariò debet somno aliisve occupationibus interrumpi, ergo non potest beatitudo in vllo ex iis neque in omnibus consistere: ideò enim honores, voluptates, &c. excluduntur communiter à ratione beatitudinis, quia perpetuitatem non habent.

Probabile, vix posse veram esse beatitudinem naturalem in homine.

Respondeo, ob hoc argumentum valdè probabile esse, pro hac vitâ non posse naturaliter dari non solùm perfectissimam beatitudinem, quæ consistit in visione Dei, sed nec propriam, iuxta acceptionem beatitudinis, quòd debeat esse bonum

bonum stabile, & cum certitudine de eius stabilitate; solùm ergo erit impropria beatitudo ea, quam sectione præcedente posuimus. Ne autem quæstione de nomine detineamur, dico illum naturaliter in hac vitâ esse beatum, siue propriâ siue impropriâ beatitudine, eâ sanè cuius capax est, dum in corpore mortali detinetur, qui & morbis aliisue malis caret, nec appetit aliud quo careat; & præterea Deum contemplatur vt permittit corpus, illumque amat: quamdiu enim hæc durant, non video, quid aliud esse possit naturaliter, in quo debeat beatitudo constitui; quòd si per morbos vel voluntatis mutationem ab eo statu exciderit, iam desinet esse beatus.

Limitatio.

30 *Replica.*

Sed hinc replicabis, Ergo pari ratione possumus beatitudinē naturalem constituere in voluptatibus carnis quamdiu durant, vel in eo, quòd quis habeat vxorem honestam, pulchram, cum quâ pacificè viuat, item filios, diuitias, honorem. Respondeo negando sequelam, si de voluptatibus illicitis sermo sit, ob dicta suprà; licitæ autem, quatenus possunt hominem reddere contentum suâ sorte, possunt pertinere ad beatitudinem; at quia sine talibus possunt homines esse suâ sorte contenti, non sunt necessariæ ad beatitudinem, licet, si adsint modo dicto, eam non impediant, sed compleant. Neque id à nobis negatum est suprà. Addo, vxores liberosque per se loquendo & ferè necessariò moraliter afferre secum multas graues molestias ineuitabiles, vnde meritò reiici possunt omnino à complemento beatitudinis; pax verò animi, cognitio & amor Dei sunt magis à fortunæ iniuriis remotæ, & magis per se stabiles.

Noua replica.

Adhuc tamen non acquiesces, dicesque, Ergo nec amor nec contemplatio Dei requiritur ad beatitudinem naturalem; potest enim quis habens sufficienter omnia quibus indiget pro vitâ humanâ contentus esse suâ sorte, si nec Deum amet, nec illum contempletur; cur ergo beatus non erit, maximè cùm ea contemplatio & amor Dei in corpore videatur plus afferre de defatigatione quàm de voluptate?

Responsio.

Respondeo facilè, hominem etiam, dum est in corpore, debere considerari non solùm vt est animal capax naturalium voluptatum aut commoditatum, sed maximè vt est rationalis & maioris boni capax, ac vt operatiuus est, iuxta regulas rationis; ad quod in primis requiritur, ne operetur moraliter malè, saltem in materiâ graui: indicare enim beatum non possumus vllo modo eum, qui in suis sceleribus contentus esset, nihil amplius appetens. Secundò requiritur, vt bonum 31
morale possideat, licet non omni rigore quo potest possideri absolutè, debet saltem vt potest in eo statu; hoc autem fit perfectè per contemplationem & amorem naturalem Dei, ergo hæc maximè ad beatitudinem requiruntur.

Beatitudo naturalis faciliùs conuenit animæ separatæ.

Hinc concludo, faciliùs constare, beatitudinem naturalem animæ separatæ consistere in contemplatione & amore naturali Dei; nam in eo statu anima non potest aliam sensuum delectationem habere; nec quidquam restare potest melius, in quo beatitudo ea consistat, quàm in tali contemplatione, maximè cùm eo tempore desint naturaliter omnes dolores, morbi, defectus physici, &c. & possit esse de eâ contemplationis perpetuitate certitudo, ergo in eâ consistit beatitudo naturalis. Nec arbitror in hoc puncto vllam posse esse difficultatem, & in eam conuenturos omnes Philosophos, suppositâ animæ immortalitate, licet de beatitudine intra corpus diuersimodè opinati fuerint propter sensuum voluptates. Quando dico, beatitudinem animæ separatæ consistere in contemplatione & amore Dei, non excludo etiam vt compartem negationem omnium molestiarum & dolorum; nam licet naturaliter loquendo in eo statu non sit capax anima dolorum, si tamen eos quoquo modo, maximè graues, haberet, sine dubio beata non esset; ergo carentia illorum vndecumque proueniat pertinet ad beatitudinem non vt connotatum; quia talia connotata, vt paulò ante dixi, sunt inexplicabilia; ergo pertinebit ad illam tamquam pars beatitudinis, vt dixi de beatitudine intra corpus: semper enim ea carentia debet esse, siue proueniat ex hoc siue ex illo capite.

Id ab omnibus debere dici.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAOCTAVA.

Vtrùm beatitudo supernaturalis hominis sit quid creatum à nobis productum, & requirat aliquid ab amore, & visione Dei distinctum.

1 *Quid non vertatur in dubium.*



IAM non disputo, an beatitudo consistat in visione solâ, an in solo amore, an in vtroque; sed, an præter visionem & amorem aliquid aliud ad beatitudinem requiratur, & quidem vt pars essentialis; nam per modum accidentium alia requiri infrà ostendam. Varia sunt de quibus dubitari potest, an etiam ad beatitudinem pertineant: Primum, an ipsa Dei increata visio sit id quo formaliter reddimur beati; Secundum, an perpetuitas beatitudinis; Tertium, an ipsiusmet Dei existentia, ita vt, licet per impossibile maneret visio, si non maneret Deus ipse, non esset beatitudo; Quartum, an operationes sensuum; Quintum, an etiam visio creaturarum. Quæ omnia breuiter sunt in hac disputatione examinanda. Aduerto tamen in iis multum de nomine misceri, vt in discursu quæstionis patebit.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beatitudo formalis sit aliquid diuinum.

NON loquimur de obiecto beatitudinis, seu de beatitudine obiectiuâ, sed de formali: in quâ difficultate

Beatitudo non potest esse aliquid diuinum. Est contra Hugonem, Ioannem de Ripâ & alios.

PRIMA CONCLVSIO cum communi Theologorum consensu est, beatitudinem formalem non posse esse Deum ipsum; licet Hugo de Sancto Victore, Ioannes de Ripâ & aliqui Parisienses apud Tannerum quæstione 2. dubio 2. contrarium senserint. Dupliciter probat Tannerus eam communem sententiam; Primò argumento etiam communi, quod intelligere & videre sit actus vitalis, seu vita: ad quod affert testimonium ex Ioanne 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solùm Deum verum*; atqui homo non potest viuere nisi per aliquid à se productum, ergo Deus non potest esse beatitudo ipsa formalis seu vita hominis. Confir-
2 mationem huius argumenti omitto, quia est eadem cum argumento, quod secundo loco ponit; de quo statim. Sæpè docui, & maximè disp. 6. de animâ, intelligere & amare non esse ex conceptu suo formali vitam physicam, sed intentionalem, vt & Deus cognoscens & amans viuit realiter & verè, non tamen realiter & verè suum amorem & cognitionem producit. Vnde ex hoc capite non puto vllo modo inferri, nostram beatitudinem formalem non posse esse ipsam cognitionem Dei nobis communicatam.

Tanneri probationes reiiciuntur.

Et hinc constat, locum Ioannis non esse ad rem, quia ibi Christus non decidit quæstionem inter Philosophos dubiam, an intelligere consistat in qualitate, an in actu, an in vtroque; sed vitam æternam vocat felicitatem æternam, seu clariùs, fruitionem Dei, quomodocumque ea fiat. Secundò arguit idem Tannerus ex Caietano 1. part. quæst. 2. art. 3. quia independenter ab eo, quòd intellectio ex se petat eo modo prodire ab intelligente, certum est, omnem actionem, quæ aliquem denominat agentem, debere vel ab ipso prodire, & in ipso recipi, vel saltem aut recipi, aut prodire; atqui visio beatifica denominat hominem videntem, ergo debet simul prodire & recipi in homine, vel saltem prodire sine receptione. Vlteriùs, Deus non procedit nec recipitur in homine, ergo non denominat hominem videntem se.

Vrget.

Quòd si obiicias Tannero, Personalitas verbi denominat humanitatem Christi subsistentem, & tamen non recipitur in illâ, ergo cognitio diuina sine receptione poterit denominare animam videntem Deum. Respondet negando consequentiam ex P. Vasquez hîc disput. 7. cap. 2. quia terminare personaliter est aliquid extrinsecum humanitati; benè ergo poterit prouenire ex aliquâ quasi formâ non receptâ.

Iudicium de hoc argumento.

3 Hoc argumentum vel relabitur in præcedens, vel nullam habet difficultatem; & in solutione replicæ continetur doctrina falsa: nam si Caietanus & Tannerus pro hoc argumanto abstrahunt ab eo, quòd cognitio debeat esse aliquid productum ab intelligente, quare ponunt in maiore, Omnis actio, quæ denominat agentem? &c. iam enim ibi iterùm faciunt vim in eo, quòd visio denominet agentem, à quo dicunt se abstrahere. Quòd si non loquantur de propriâ actione, sed de quacumque denominatione intrinsecâ, in hoc sensu argumentum non habet difficultatem: nam qui sentiunt, per visionem Dei nos esse beatos, dicunt illam vniri nobis intrinsecè in cælo, ad eum modum quo ipse Caietanus & Thomistæ ceteri de facto sentiunt Deum beatis vniri intrinsecè ad eliciendam visionem; & certè illi possent contra Caietanum inferre, datâ eâ vnione, quæ vocatur ab ipso illapsus, non esse necessariam nouam visionem distinctam productam; quia per eam vnionem sufficienter communicatur cognitio diuina, vt reddat beatum videntem Deum, nisi id aliunde reiiciatur.

Subsistentia etiam est intrinseca subiecto.

Quòd verò de personalitate docet Tannerus cum Vasquez falsum est, Primò, quia in ceteris naturis subsistentia intrinsecè eis vnitur; est enim modus quidam substantialis intrinsecè receptus in naturâ, vt meritò docet Tannerus & Vasquez; ergo vel etiam intrinsecè vnitur personalitas Verbi humanitati Christi; & sic falsum erit quod docet, subsistere esse extrinsecam denominationem; poteritque etiam cognitio diuina eodem modo vniri intrinsecè & denominare intrinsecè videntem, si non requiratur productio ipsius intellectionis, vt in præsenti argumento non requirunt. Vel si personalitas in aliis naturis 4
est intrinseca, & in Christo extrinseca, & tamen dat denominationem personæ, eâdem facilitate dici poterit, etiamsi in aliis cognitionibus creatis requiratur receptio intrinseca, posse tamen optimè per diuinam extrinsecè vnitam resultare denominationem cognoscentis; vel assignetur ratio, cur effectus cognoscentis etiam ab intellectione diuinâ debeat esse per intrinsecam receptionem, non autem effectus personæ, cùm in creatis vterque sit à formâ intrinsecâ. Vides ergo, argumentum vel recidere in primum de vitâ physicâ, vel non habere difficultatem. Adde, quidquid sit de effectu subsistentis, qui sine dubio intrinsecus est (vt suo loco dixi) non satisfieri obiectioni, quæ desumi potest ex effectu sancti: nam certè sanctum in nobis effectus est à sanctitate intrinsecâ, vt aliunde cum Catholicis omnibus suppono; atqui per Verbum redditur humanitas Christi sancta, ergo vnitur ei intrinsecè sufficienter ad dandam eam denominationem intrinsecam sancti, cur ergo non dabit & denominationem videntis Deum, si non requiratur productio ipsius cognitionis?

Alij probant auctoritate S. Leonis.

Eamdem sententiam probant multi ex S. Leone in sextâ Synodo docente, in Christo duas fuisse operationes, intellectus & voluntatis, *Verbo operante quod verbi est, & carne quod carnis est:* per quod videtur insinuari à sancto Pontifice, amorem diuinum & cognitionem non potuisse communicari humanitati Christi; quod etiam videtur definitum in Concilio Toletano XIV. ergo nec poterit communicari cognitio diuina aliis beatis, vt Deum videant. Iudico tamen, neque hanc auctoritatem sufficere.

Hæc auctoritas non est sufficiens.

Primò, quia potiùs videtur ibi insinuari contrarium, scilicet à Verbo communicatam humanitati suam operationem, licet simul humanitas 5
habuerit propriam. Quidquid verò de hoc sit, certè Pontifex ibi solùm voluit contra hæreti-

cos id negantes adstruere, in Christo propriam creatam operationem: vtrùm autem simul à diuinâ fuerit eius humanitas denominata intelligens, non decernit ibi, neque id spectabat propriè ad punctum fidei. Et idem dicendum est ad Concilium Toletanum. Meliùs fortasse probari potest, Christum non fuisse redditum volentem & cognoscentem per cognitionem diuinam, ex loco Marci 14. vbi Christus orans Patrem in horto ait: *Non quod ego volo, sed quod tu.* Prudenter non vtor testimonio æquiualente ex Luc. 22. *Non mea voluntas, sed tua fiat*, ne quis diceret, etiamsi per vtramque humanitas fuerit denominata, ipsas tamen in se distinctas fuisse, & rectè posse dici, *meam & tuam.* Vtor ergo altero testimonio; quod sic deduco: Si humanitas Christi fuisset reddita volens per volitionem diuinam, idem formalissimè vellet quod vellet Deus, nec posset dici, *Non quod ego volo, sed quod tu*; sicut, si ambo eâdem cognitione cognoscant, non potest dici, *Non quod ego cognosco, sed quod tu:* nam licet vna cognitio non esset humanitatis quasi propria, & consequenter, vt paulò antè dixi, in ipsis cognitionibus in abstracto significatis, posset esse diuersitas *mea & tua*; at in ipso effectu formali non potest ea diuersitas reperiri: non enim humanitati communicaret effectum volentis, nisi idem omnino obiectum quod Deus per eam volitionem vult, ergo per eam ambo idem volunt; imò tam vellet Christus per eam volitionem Dei, quàm per alteram à se productam. Vnde vrgeo idem testimonium: repugnat vt idem subiectum simul velit opposita, siue id fiat per volitiones à se productas, siue per infusas; ideò, iuxta communiorem & certiorem sententiam, non potest neque diuinitus infundi à Deo amor & odium eiusdem obiecti eidem subiecto, ergo si Christus recipiebat effectum formalem amantis & volentis à cognitione diuinâ, non poterat simul & semel habere oppositum effectum, nec quidem à volitione creatâ; malè ergo tunc dixisset, *Non quod ego volo, sed quod tu*; debemus ergo fateri, non fuisse ipsam humanitatem Christi volentem per volitionem diuinam: nihilominùs tamen non propterea consequentiam ad beatitudinem ceterosque beatos bonam dixerim. Primò, quia non negatur ibi nisi de facto in Christo ea communicatio; vtrùm autem diuinitus fieri possit, non disputatur. Secundò, fortè in actibus voluntatis, quia sunt voluntarij, aut certè in liberis requiritur, vt à volente procedant; hoc autem non habet locum in cognitione & visione beatâ, de quâ tantùm hic disputatur, ergo.

Christum non fuisse redditum cognoscentem per cognitionem diuinam rectè deducitur ex loco Marci 14.

Nemo potest simul efficaciter idem velle & nolle. 6

Ex eo, quòd Christus non fuerit cognoscens per cognitionem diuinam, non rectè infertur, nec beatos reddi videntes per diuinam cognitionem.

Vltimò affertur Concilium Viennense in Clementinâ *Ad nostram.* de hæreticis. in quâ requiritur lumen gloriæ in beatis; ergo quia debent efficere visionem beatam; alioquin frustrà ibi esset tale lumen. Dixi in materiâ de visione Dei, ex hoc loco solùm colligi, visionem beatam non esse connaturalem homini, sed eum debere diuinitus ad illam eleuari: hoc autem sufficientissimè intelligitur per eleuationem supernaturalem ad vnionem intrinsecam cum Deo. Adde, posse dici, lumen gloriæ, etiamsi sit habitus, requiri per modũ dispositionis ad eam vnionem, ergo ex eo loco nihil de efficientiâ visionis.

Omissis ergo his argumentis dico, communem sententiam Primò probari omnium ferè Theologorum consensu, ita vt non dubitem contrariam esse erroneam. Secundò à posteriori, quia si ipsâ Dei visione redderentur homines beati, omnes æqualiter Deum viderent. quod est absurdum. Sequela patet, quia per eamdem formaliter visionem omnes Deum viderent; hoc autem est contra illud Christi Ioan. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*; & Pauli 1. Cor. 15. *Stella enim à stellâ differt in claritate*, &c.

Verior ratio, cur beatitudo nil esse possit diuinum 7

Responderet fortè quis, etiamsi eâdem visione omnes essent beati, non continuò sequi eos æquales futuros; nam ex maiori perfectione vnionis posset illa eadem visio dare huic nobiliorem effectum formalem quàm alteri. quod declaratur ex sententiâ Thomisticâ, quæ per maiorem radicationem eiusdem qualitatis in eodem subiecto explicat maiorem intensionem eiusdem qualitatis. Sed contrà, quia non potest concipi, quomodo vnio visionis quatuor obiectorum v.g. sufficiat, vt ea visio reddat subiectum videns duo obiecta, non autem alia duo: cùm enim & subiectum sit capax videndi omnia quatuor, & ex parte visionis eodem modo vniatur repræsentatio vnius obiecti ac ceterorum; sanè si ea vnio sufficit vt videatur vnum, sufficeret vt videantur omnia quatuor; alioquin possemus etiam dicere, non repugnare, albedinem vniti vnione informatiuâ cum subiecto capaci, & tamen non reddere illud album. quod est contrà lumen naturale.

Euasio.

Reijcitur. Ex solâ vnione beatitudinis non potest inæqualitas eius declarari.

Vrgeo id declarando rem à fundamentis. Vnionem distinctam inter formam & subiectum nos non admittimus, nisi eâ præcisè ratione, quòd possunt ea duo extrema in rerum naturâ existere, & non esse inter se coniuncta; hinc enim inferimus, Ergo hoc quod est actu vniri, est aliqua entitas media. hoc est argumentũ vnicum pro eâ vnione. Atqui, datâ semel eâ entitate mediâ, seu vnione, non possumus vllo vel apparente fundamento dicere (suppono aliunde subiectum esse capax) non communicari effectum formalem illius formæ, multò autem minùs, quòd communicetur media pars, non verò altera media; & necessariam esse diuersam vnionem ad communicandum alterum effectum. Possemus enim alioquin dicere, animam rationalem vnitam eidem materiæ primæ, & cum eisdem dispositionibus, ex solâ tamen varietate in ipsâ vnione iam constituere animal rationale, iam verò solum animal, aut certè solum viuens, non solùm quoad proximam potentiam operandi, quæ potest ex variis dispositionibus prouenire, sed etiam quoad substantialem & essentialem rationem animalis viuentis & hominis. quod est absurdissimum. Per hoc tamen non nego, quod alibi docui, posse esse magis aut minùs perfectam vnionem eiusdem formæ cum eodem etiam subiecto; at dico, eam minorem perfectionem non effecturam, vt aliquid quasi plus minúsve de formâ illâ communicetur subiecto, sed præcisè, vt quasi materialiter totum illud complexum sit aliquo modo perfectius, quatenus in eo complexo includitur ipsa materialis maior perfectio vnionis.

Vrgetur. Vnio distincta cur ponatur, & quem effectum habere possit. 8

Idem ab absurdo.

Quod de maiori radicatione è Thomistis afferebat-

ferebatur non vrget, quia vt impossibile reiectum est in Philosophiâ; concludo ergo, asseri non posse, nisi ponatur æqualitas inter omnes beatos, illos videre Deum per ipsammet visionem diuinam, quod, vt dixi, absurdum est, &
9 *Si per visionem Dei beati eum viderent, ferè illi essent in beatitudine æquales.* contra Scripturam. Imò quodammodò sequeretur inde, homines futuros eo casu Deo æquales; re enim ipsâ idem omnino & tam clarè & distinctè viderent ac ipse Deus, licet differrent in eo, quòd hominibus esset accidentalis & separabilis ea visio, Deo autem identificata; quod tamen ad rationem videndi per accidens videtur esse; sicuti non clariùs viderem ego albedinem, si hæc numero visio, quam iam habeo, esset mihi per impossibile identificata, quàm iam videam per eam distinctam.

Ratio à priori, cur per visionem Dei non possint videre, est valdè difficilis. Solùm videtur nunc desiderari, vt à priori ostendatur, cur non possit homo reddi videns Deum per ipsam scientiam seu visionem Dei. Respondeo, difficultatem esse communem ad alios effectus formales; v. g. cur non reddatur aut possit reddi humanitas Christi omnipotens ab omnipotentiâ sibi vnicâ, existens vbique & ab æterno per immensitatem & æternitatem sibi vnitam. de quâ quæstione aliquid dixi in materiâ de incarnatione, ostendens disparitatem inter effectum subsistendi ac sancti, qui prouenit à Verbo diuino respectu istorum de quibus in obiectione, qui non communicantur ab eodem Verbo. Vide quæ ibi dixi; nam quod ad præsens attinet, ratione visionis, vt beatitudo est, non habet specialem difficultatem.

SECTIO SECVNDA.

Beatitudo est quid à nobis productum.

10 NOMINALES aliquot, quos Tannerus numero 15. refert, secuti Henricum Gandauensem, videntur in Thomistico illapsu Dei
Quid de illapsu Dei. in animam beati beatitudinem constituere. De eo illapsu ad quæstionem 12. primæ partis fusè disputaui; ideò nihil hîc in eo puncto repeto. Contra illum agit Suarez hîc disp.6. per totam; vbi multas discutit occasione illapsus quæstiones, quas ego alibi explicui: agit enim, vtrùm
Prima quæstiuncula expedita. per dona gratiæ Deus sit in animâ speciali modo seu speciali illapsu, de quo egi 1. tomo disput. vltimâ, quæ est de missionibus diuinis; vbi ostendi contra ipsum Suarium, eam quæstionem solùm esse de modo loquendi, & nullum alium nouum modum essendi ex gratiâ sequi quàm affectiuum.

Secunda. Secundò disputat, an gratia aliqua infundatur in fine vitæ, ratione cuius specialiter saltem Deus dicatur esse in beatis, sed hoc ad materiam de charitate spectat; & ego nonnihil dixi in materiâ de prædestinatione, scilicet, sine vllo prorsus fundamento tale augmentum excogitari. quod & benè obseruat Suarez.

Tertia. Tertiò disputat, an gratia maneat in beatis, & consequenter, an illapsus Dei in animam, qui per eam gratiam fit, duret in patriâ: in quo punctô meritò supponit vt omnino certum, ea dona manere; quia sine dubio manet beatus perpetuò in amicitiâ Dei, & visio beata fundatur in exigentiâ eius gratiæ cui ipsa debetur.

Quarta. Quartò quærit, an infundantur beatis alia dona diuersi ordinis à gratiâ & visione, ratione quorum specialiter possit Deus dici illapsus in animam beati: circa quam dubitationem benè P. Suarius ait de possibilitate talium donorum nullam esse difficultatem, quia nulla in eis apparent contradictoria; vt verò admittantur de facto existentia, nullum esse planè fundamentum, ideò reijcienda esse: quod enim nonnulli addunt gratiæ vnam nouam perfectionem, ratione cuius eam dicunt inamissibilem, hoc, inquam, gratis fingitur: nam inamissibilitas gratiæ prouenit ab ipsâ visione beatâ, quæ, vt dicemus infrà, efficit, ne homo possit peccare, & per peccatum gratiam expellere; cessante autem peccato ipsa gratia est inamissibilis. *Possibilia in beatis dona diuersa à gratiâ & visione: an verò dentur dubium.* 11

Quintò disputat, an illapsus Dei per gratiam & visionem beatam fiat in animam beati, an in potentias: sed de hac difficultate ego non curo, quia non distinguo potentias ab animâ; qui verò eas distinxerit, videat, vbi ponat visionem & vbi gratiam, & tunc facilè intelliget, vbi debeat concedi illapsus Dei, an in animâ, an in potentiis. *Quinta. An illapsus Dei fit in animam beati, an in potentias.*

Vltimò disputat, quid sit de doctrinâ Henrici sentiendum: quia verò Henricus obscurè locutus est & ferè allegoricè, nolo in eius mente inuestigandâ hærere; ex dicendis enim infrà constabit, beatitudinem formalem non esse ipsum Deum, sed eius visionem & amorem, neque alios in patriâ esse illapsus, quidquid eâ de re dixerit Henricus & Nominales. & de illapsu satis. *Vltima.*

CONCLVSIO ergo sit. Visio beata non solùm est aliquid distinctum à Deo, sed etiam productum ab ipsismet beatis. Ita D. Thomas hîc quæst. 3. art. 2. quem omnes Thomistæ sequuntur, & ex Societate nostrâ tam in manuscriptis quàm in impressis omnes ad vnum. Eius conclusionis probatio non adeò facilis est; eam sic D. Thomas conatur persuadere: Beatitudo est vltima perfectio hominis, atqui vltima perfectio debet esse operatio; actus enim vltimus & vltima perfectio est idem, sed actus est operatio, ergo. Confirmat ex Aristotele lib. 2. de Cælo, vbi docet, vnamquamque rem esse propter suam operationem. *Conclusio. Visio beata est à Deo distincta & à beato producta.* *D. Thomas id probat, ex eo quòd sit vltima perfectio hominis. Confirmat ex Aristotele.*

Hæc tamen ratio videtur valdè multum probare; scilicet, vel Deum non esse beatum, vel beatitudinem esse ab ipso productam. vtrumque autem falsum est & hæreticum. Et eodem modo reijcitur confirmatio ex Aristotele; nam Deus non ordinatur ad suam operationem. Quòd si dicatur, illud principium solùm habere locum in creaturis, non in Deo, adhuc vrgebo contrà; quia non potest vlla assignari ratio, cur quoad hoc debeat esse diuersitas inter Deum & creaturam, nisi quatenus Deo conuenit necessariò sua perfectio, creaturæ verò non; hinc autem non infertur, eam debere esse à creaturâ productam: sufficit enim si ipsi ab alio detur, imò id videtur magis consonum conceptui creaturæ. Absolutè autem dico, ex conceptu beatitudinis non debere inferri, eam esse operationem nostram, sed priùs discutiendum, quid sit in particulari maxima creaturæ felicitas; & vlteriùs videndum, vnde illa ipsi creaturæ conuenire possit, si ab alio tunc debet negari, *12 Reiicitur ea ratio. Deus habet beatitudinem & vltimam perfectionem, non tamen productam.*

Summa perfectio hominis vt talis non petit ab eo produci.

gari, beatitudinem esse creaturæ beatæ operationem; si ab ipso beato tunc beatitudo dicatur esse operatio illius; nam perfectio subiecti non conuertitur cum operatione illius. id quod omnes tenentur fateri: etenim vnio hypostatica est maxima perfectio hominis, & quidem maior quàm visio, & tamen non est actio hominis. Ideò hæc conclusio magis debet decidi ex his quæ de visione vt visio est dici solent, quàm ex his quæ sub conceptu beatitudinis.

13 Quod autem in argumento dicitur, *Beatitudo est vltimus actus*, facilè explicatur; nam τὸ *actus* sumi potest vel prout denotat actum informantem, vel prout operationem; etiam solet pro re omnino simplici seu cõpositione carente vsurpari. Deus enim dicitur suus actus; beatitudo ergo vno ex his tribus modis debet esse actus, quia vel debet produci & recipi, vel recipi saltem vel identificari cum subiecto; at quod verè debeat esse actus productus ab ipso beato, non potest ex conceptu beatitudinis persuaderi.

Aliunde probatur conclusio.

Aliunde ergo probanda est conclusio, prout in lib. de Animâ ostendi, scilicet, etiamsi ex conceptu formali intelligentis non inferatur productio physica, à simili tamen id suaderi ex actibus voluntatis; item ex dispositionibus, quæ ex parte nostrâ prærequiruntur ad intelligendum, ex defatigatione, ex vi inferendi conclusiones aliisque capitibus, quæ ostendunt de facto, nostram intellectionem à nobis produci, idque exigi ab eâ, ob rationem particularem talis intellectionis. Hinc autem infertur, idem de visione beatâ dicendum; non enim est ratio, cur non consequenter loquamur de eâ sicut de ceteris actibus intellectus: supernaturalitas enim illius non impedit vllo modo eum influxum. Confirmatur: Non repugnat aliqua visio beata, quæ petat produci à nobis; atqui, datâ eâ possibilitate, auctoritas omnium ferè Theologorum sufficit, vt dicamus, talem esse quæ de facto datur; ergo id dicendum est, maximè cùm nihil penitus sit quod in contrarium vrgeat.

Confirmatur.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beatitudo debeat esse perpetua.

14 ALIQVID in hac quæstione de nomine misceri potest, aliquid de re. Pro quo aduertendum est, nos loqui posse vel de visione quà visio est, vel quà beatitudo: si de visione quà visio est, sine dubio perpetuitas non est illi essentialis; nam potest esse visio Dei, quæ vnico instanti duret vel mediâ horâ; sicut etiam visioni aliorum obiectorum, v.g. albedinis, non est essentialis perpetuitas. Dico *quà visio*; infrà enim docebo, si esset aliqua visio, quæ reflecteret se supra suam durationem, eo ipso eam futuram perpetuam, & à Deo nec quidem diuinitus destructibilem, eò quòd essentialiter diceret se duraturam, & essentialiter deberet esse vera, ergo essentialiter deberet durare in perpetuum; hoc autem non haberet quà visio Dei vt sic, sed quà talis visio reflexa supra se & suam perpetuam durationem. de quâ difficultate fusiùs egi tomo præcedenti disput. 13. à num. 37.

Quid rei, quid nominis. Visio quà visio non exigit perpetuitatem.

Limitatio.

Quo posito, Primò quærimus, an beatitudo nostra sit futura perpetua. Respondeo futuram; id quod ex multis Scripturæ locis probari potest. Psal. 83. *Beati, qui habitant in domo tuâ Domine: in sæcula sæculorum laudabunt te.* Sapient. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent.* Ioan. 16. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* 2. Corinth. 4. *Momentaneum hoc & leue tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Idem constat ex sextâ Synodo actione 11. ex Lateranensi sub Innocentio III. c. *Firmiter.* de summâ Trinitate. & in Tridentino sess. 6. can. 32. id definitur; estque communis doctrina etiam hæreticorum. Id quod ex conceptu beatitudinis persuadetur Primò; si enim ea esset aliquid transiens, non sufficeret ad beandum perfectè; semper enim timeretur finis & anxiaretur animus beati, & quidem eò magis, quò ea est maius bonum. Secundò, quia multa sunt accidentia longè imperfectiora, quæ habent ex se perpetuitatem; vt quantitas, potentiæ animæ, si distinguantur: ergo cùm visio beata sit longè illis perfectior, nec ratio vlla sit, quæ probet eam debere esse corruptibilem, meritò illam dicimus esse perpetuam. 15

Visio quà beatitudo an sit perpetua.

Ratio à priori.

Secunda.

Aduerto tamen, hanc rationem non esse conuincentem omnino; nam contingere potest, vt aliqua res sit simpliciter perfectior alterâ, & tamen in aliquâ particulari perfectione excedatur ab imperfectiori; & vt ex materiâ præsenti desumamus exemplum, anima equi sine dubio est longè perfectior quàm sit quantitas, si distinguatur, & tamen quantitas est incorruptibilis, forma autem equi corruptibilis; ergo ex illo capite non repugnaret vllo modo, visionem beatam, etsi longè perfectiorem quantitate, esse tamen corruptibilem. Nihilominùs dico, etsi euidenter argumentum non conuincat, sat tamen probabiliter conuincere; quia quando non habemus rationem aut experientiam in oppositum, vt eam habemus in animâ equi, non debemus negare enti nobiliori eam perfectionem, quam concedimus alteri incredibiliter inferiori.

Obseruatio circa hanc secundam.

Est probabilis.

Priùs verò quàm obiectioni, quæ in contrarium afferri potest, satisfaciam, aduerto, communiter visionis perpetuitatem inde probari, quòd visio careat contrario; & caussæ illius semper sint eodem modo sufficientes ad eam conseruandam, & applicatæ perfectè. quod argumentum sæpè à me reiectum est, dum probaui, posse dari qualitatem aliquam naturâ suâ non petentem durare nisi ad mediam horam, licet careat contrario, & caussæ sint æqualiter applicatæ. quod suprà occasione angelicæ incorruptibilitatis disp. 2. à num. 24. fusè probaui. Omissâ ergo hac ratione, videntur sufficientes, quæ paulò antè allatæ sunt. 16

Vnde communiter probetur visionis perpetuitas.

Iam ad obiectionem contrariam veniamus. ea autem sit: Nostra bona opera non merentur perpetuitatem beatitudinis, ergo beatitudo non erit perpetua. Patet antecedens; nam si opera considerentur secundùm perfectionem propriam, compensantur sufficienter per substantiam visionis; si verò considerentur secundùm durationem, quia illa breuissimo tempore durant, non possunt etiam mereri nisi breuissimam durationem beatitudinis.

Obiectio contra nos.

Aliqui

Aliquorum solutio. Scotus & Gabriel in liberalitatē solam Dei id refundunt. Duplex sensus. Merita simpliciter sunt digna gloriâ perpetuâ.

Aliqui videntur ferè dedisse argumento manus: inter quos Scotus & Gabriel apud Suarium disput. 14. sect. 1. qui dicunt, ex solâ liberalitate Dei, non ex vi meritorum beatitudinem fore perpetuam. Quam sententiam benè P. Suarius ibi examinat, & duos sensus, quos habere potest, refutat. Primus est, merita simpliciter non mereri durationem beatitudinis; & hunc iure ait esse plus quàm falsum & contrarium omnibus Theologis, Scripturæ & Conciliis: nam Paulus 2. ad Corinth. 4. ait, *Momentaneum hoc & leue tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* quæ verba apertè denotant, ipsa merita operari seu mereri eam æternitatem, non verò Deum ex solâ suâ liberalitate eam donare quasi independenter à meritis. Idem insinuat Tridentinum sess. 6.

17 *Ratio à priori.*

can. 32. definiens, nos mereri vitam æternam. Ratio verò huius desumi potest ex humanis, vbi miles v.g. insigni aliquo facinore perpetrato in bello, non solùm meretur vt fiat nobilis, aut donentur illi aliqua bona pro tantâ temporis duratione, quantam in eo facinore ipse consumpsit, sed in perpetuum per vitam, & vt etiam in filios & nepotes transeat illud præmium, & quidem in perpetuum, si perpetuò essent eius posteri duraturi; ergo idem erit in nostris meritis respectu beatitudinis, vt licet merita exiguo tempore durauerint, mereantur præmium æternum.

Secundus sensus Scoti falsus, & aliò spectat.

Secundus sensus eius doctrinæ est, quòd nostra opera solùm ex promissione Dei sint meritoria, non ex se; hic autem etiam est falsus, non tamen huc specialiter spectat; nam iuxta illum, non solùm æternitatem, sed nec primam durationem opera nostra merentur. De quo puncto fusiùs agitur contra Scotum in materiâ de merito.

Ad argumentum respondetur.

Ad argumentum ergo num. 16. positum respondeo, rem vno instanti durantem, qualis est actio meritoria, posse esse valoris tanti, vt mereatur perpetuum præmium: quod in exemplo de milite apparet, & in nobis, ob dignitatem gratiæ habitualis dignificantis opera, res est clarior. Est ergo beatitudo nostra æterna, idque ob exigentiam meritorum. quo posito,

Secunda quæstio.

Secundò quæritur, vtrùm beatitudo sit formaliter permanens, id est, eademmet numero visio semper maneat, an verò solùm æquiualenter; quatenus noua & noua priori tamen similis succedit.

18 *Eadem numero visio semper manet.*

Conclusio sit. Beatitudo nostra est formaliter permanens. Hanc conclusionem probaui sufficienter tom. 1. disp. 6. sect. 2. contra aliquos doctos recentiores, qui cùm censeant, actus nostros vitales essentialiter esse vitam physicam, in actu secundo eos non distinguunt ab actione, quâ producuntur; actionem item à duratione non separant, eò quòd *conseruari rem nunc* & *durare nunc* iudicent omnino idem esse; denique durationem faciunt successiuam, ergo & visio beata, quæ idem est cum actione & duratione, debebit esse successiua.

Probatur Primò.

Hanc doctrinam ibi reieci Primò, quia gratis & sine vllo fundamento asseritur esse de essentiâ actus intellectus ea vitalitas physica in actu secundo.

Secundò. Duratio rei non est idem cum actione conseruatiuâ.

Secundò, quia malè ex eo antecedente, *Durare nunc est idem ac conseruari nunc*; aut è contrario, *Conseruari nunc est durare nunc*; malè, inquam, inferunt, *Ergo duratio est idem cum conseruatione, seu cum actione:* eâdem enim formâ arguendi inferre potuissent, durationem non distingui ab essentiâ; fieri enim potest sic argumentum: *Existere nunc & durare nunc est idem, sed existere nunc non est distinctum, ergo*, &c. eodem modo etiam probare deberent, vbicationem esse idem cum actione, quia conseruari in hoc loco & esse in hoc loco idem sunt. Constet ergo argumentum illud nullum esse; quia quando dicunt *conseruari nunc*, iam inuoluunt duo distincta, scilicet entitatem conseruationis & durationem, quâ determinatur ea conseruatio ad hoc tempus potiùs quàm ad illud; ergo licet visio non distinguatur à productione sui, non ideò erit idem cum duratione; non est ergo necessum, vt sit formaliter successiua.

19 *Noua confirmatio.*

Imò cùm beatitudo exigat perpetuitatem saltem æquiualenter, vt hi recentiores dicunt, hoc est, vt licet non maneat eadem numero visio, loco illius succedat altera ei omnino similis; inde suadetur eam debere necessariò esse formaliter permanentem: nam si antiqua visio perit, non potest ab ipsâ peti productio alterius nouæ; nam pro antiquâ visione parum est, quòd alia veniat, aut non veniat, si ipsa perit omnino.

Euasio præcinditur.

Respondebis, Quando lapis proijcitur, motus ille localis est successiuus, & pars quæ periit perit, vt alia adueniat, ergo idem erit in visione. Respondeo, in eo motu non peti nouam partem motûs ab antiquâ, sed omnes ab impetu; qui idem manet in re motâ.

Secunda euasio reiicitur Primò.

Respondebis vlteriùs, posse refundi visionis perpetuitatem in habitum luminis gloriæ, qui semper idē manet. Sed contrà, quia cùm habitus detur propter visionem, non è contrario, Primò debemus concipere visionem esse perpetuam, ideoque dari in eâ perpetuitatem, quàm è contrario, illam esse perpetuam, eò quòd habitus sit perpetuus.

Secundò.

Secundò, quia ea perpetuitas non deberet tunc tribui ipsi visioni, sed ab extrinseco; quod tamen videtur esse contra omnes ferè Doctores, qui visioni, vt beatitudo est, eam tribuunt perpetuitatem. Hæc omnia fusiùs eo loco contra hos auctores confirmaui, sufficiat ea hîc tetigisse.

SECTIO QVARTA.

Quomodo ea perpetuitas ad beatitudinem spectet.

An perpetuitas sit pars, an conditio beatitudinis.

Quærimus, an ea perpetuitas spectet ad beatitudinem vt pars essentialis, an vt connotatum, an verò vt accidens. A puncto de connotatis facilè me expedio ex his quæ sæpè de connotatis docui; dixi enim, Omne id, quo formaliter ablato sine ablatione alterius entis phy- 20 sici distincti perit denominatio aliqua, necessariò debere esse intrinsecam partem componentem illam denominationem: si enim non esset pars, aut aliquid intrinsecè constituens eam denominationem, sine dubio, si sola destrueretur ea res, manerent omnes partes & constitutiua eius denominationis, & consequenter ipsa denominatio, quæ non distinguitur ab omnibus suis partibus & constitutiuis.

Quid iuxta cuiuslibet principia dicendum.

Vnde in præsenti quicumque dixerint, Casu quo visio Dei non esset

ſet duratura in perpetuum, non dicendam beatitudinem etiam pro eo tempore quo duraret; hi, inquam, debent dicere, eam perpetuitatem eſſe partem beatitudinis, alioquin ſine illâ manerent omnes partes & tota eſſentia beatitudinis, ac conſequenter beatitudo, quæ non diſtinguitur à ſuâ eſſentiâ; hoc autem eſt contra id quod ſupponitur, ſcilicet in eo caſu non futuram beatitudinem. Qui verò dixerint, etiam in eo caſu tamdiu futuram veram beatitudinem, quamdiu viſio duratura eſſet, etiamſi poſt aliquot annos eſſet deſtruenda, facilè etiam dicent, perpetuitatem non eſſe partem beatitudinis. Quid autem abſolutè ſit dicendum iam explico.

SVBSECTIO PRIMA.
Sententia negans reÿcitur.

21 *Quid abſolutè. Tannerus negat: probat Primò ex S.Thomâ. Secundò.* PRIMA ſententia, quam defendit Tannerus, dicit, perpetuitatem non eſſe de eſſentia beatitudinis, ſed proprietatem illius. Probat id Tannerus Primò, quia S. Thomas non docuit contrarium. Reſpondeo, Neque item docuit, quod P.Tannerus tradit, ergo pro nullo ſtabit.

Secundò, ex eodem D.Thomâ argumentatur, quia S. Doctor numquam diſtinxit viſionem vt viſio eſt, & vt eſt beatitudo; atqui de eſſentiâ viſionis non eſt perpetuitas, ergo nec de eſſentiâ beatitudinis. *Confirmat.* Confirmat, quia expreſsè hîc qu. 5. art. 4. ait beatitudinem conſiſtere in viſione diuinæ eſſentiæ, ergo perpetuitatem non ponit vt quid eſſentiale beatitudini. *Reſpondetur.* Verùm neque hoc argumentum vrget, quia D.Thomas expreſsè id diſtinguit; dum enim ait viſionem ſine perpetuitate non eſſe beatitudinem, vt in D.Paulo & Moyſe oſtendit, diſtinguit rationem viſionis à beatitudine; ibi enim data fuit viſio & non beatitudo, ergo ex mente D. Thomæ ea duo diſtinguuntur. Quòd verò D.Thomas hîc dicat, beatitudinem in ſolâ viſione conſiſtere, parum fauet Tannero: nam D.Thomas ſupponit eam viſionem futuram eſſe perpetuam; & ſolùm controuertebat, an in amore, an verò in viſione conſiſtat.

Tertium argumentum. Tertiò argumentatur: Nam de nullius creaturæ eſſentiâ eſt perpetuitas, beatitudo autem eſt creatura, ergo de eſſentiâ illius non eſt perpetuitas. 22 *Quomodo de eſſentiâ alicuius creaturæ poſſit eſſe perpetuitas.* Hoc argumentum ſi efficax eſſet, probaret multum, ſcilicet nec de eſſentiâ ipſius durationis perpetuæ eſſe perpetuitatem; nam duratio perpetua creata eſt creatura; atqui de nullius creaturæ eſſentiâ eſt perpetuitas, ergo nec erit de eſſentiâ durationis perpetuæ; hoc autem eſt in terminis repugnans. Quòd ſi reſpondeat, in ipsâ duratione perpetuâ iam includi perpetuitatem, perpetuitatem autem ſine dubio eſſe de eſſentiâ perpetuitatis, reſpondebit ſanè benè, at per hoc deſtruit ſuum argumentum; dicam enim ego eodem modo, beatitudinem includere ſeu ſignificare ſaltem implicitè perpetuitatem, & conſequenter non mirum, ſi de eſſentiâ illius ſit perpetuitas. *Quæſtio eſt ferè de nomine.* Et miror, quòd cùm P.Tannerus notaſſet, & quidem benè, paulò antè, quæſtionem hanc eſſe ferè de nomine, iam tamen vtatur argumento tam de re; quale eſt, *De nullius creaturæ eſſentiâ eſſe perpetuitatem*: habet enim vim eodem modo, etiamſi ſolùm dicamus, perpetuitatem eſſe proprietatem ſeu accidens beatitudinis, & quidem eſſentiale in eſſe beatitudinis (vt admittit P.Tannerus:) dicam enim ego, Nullius creaturæ proprietas aut conditio eſſentialis eſt perpetuitas, ſed beatitudo noſtra etiam vt beatitudo eſt creatura; ergo illi nec vt conditio neque vt proprietas erit eſſentialis perpetuitas.

Abſolutè reſpondeo Primò, de ratione alicuius viſionis etiam vt talis fortè poſſe eſſe perpetuitatem, vt probabiliter dici poteſt de eâ viſione, quæ ſe reflecteret ſupra ſuam durationem perpetuam. 23 *Abſolutè reſpondetur Primò.* Secundò reſpondeo, quando nos per vocem aliquam ſignificamus illam perpetuitatem, ſine dubio de eſſentiâ illius rei per vocem ſignificatæ eſſe perpetuitatem; id autem in præſenti contingere manifeſtè probaui ſuprà, & paulò pòſt aliquid addam. *Secundò.*

Quartò argumentatur: Eſſentia beatitudinis conſiſtit in conſecutione ſummi boni; ſed perpetuitas non eſt de eſſentiâ conſecutionis ſummi boni, ergo neque de eſſentiâ beatitudinis. *Quartum Tanneri argumentum.* Reſpondeo diſtinctâ maiori: *Beatitudo eſt conſecutio ſtabilis & perpetua ſummi boni*; concedo maiorem: *Conſecutio non ſtabilis eſt beatitudo*; nego maiorem. quod & ipſum Tannerum, nî abutamur vocibus, fateri debere ſtatim probo. *Reſponſio.*

SVBSECTIO SECVNDA.
Vera ſententia.

PRO ſolutione huius difficultatis aduerte, id quod parum notari ſolet, totam hanc difficultatem eſſe de ſolo modo loquendi; an ſcilicet, ablatâ eâ perpetuitate, viſio ſit dicenda beatitudo: qui enim affirmant, & qui negant, nihil plus aut minùs de entitate aut perfectione ponunt in eâ viſione, ſed hanc vocem *beatitudo* vnus dicit ſignificare perpetuitatem, & propterea negat viſionem non perpetuam vocari poſſe beatitudinem; alter verò ait, non ſignificare eam æternam durationem; & conſequenter admittit, poſſe in prædicto caſu viſionem eam dici beatitudinem. quod ad puram quæſtionem de nomine pertinere nemo dubitabit. *Pro verâ ſententiâ obſeruatio. Quæſtio eſt de voce.* 24

In quâ iudicarem poſſe *τὸ beatitudo* accipi & pro rigoroſâ beatitudine, & vt ſic crediderim ſignificari perpetuitatem, & conſequenter non futuram rigoroſam beatitudinem, eo caſu quo deſtruenda eſſet viſio; quia reuerà illa futura ceſſatio eſſet grauiſſimum malum, & potens hominem valdè affligere, maximè iam inſtante termino; ac quò maius eſſet illud bonum, magis affligeret timor ab illo cadendi: non ergo poſſet ille homo tunc dici ſimpliciter & in rigore beatus. *Dupliciter poſſe accipi beatitudinem.* id quod Auguſtinus docet lib. 13. de Trinitate cap. 8. & lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 11. & 13. & lib. 13. c. 20. id ipſum D. Thomas hîc, Scotus, Maior, Caietanus, Conradus, & ferè omnes Thomiſtæ, & P. Vaſquez apud eumdem Tannerum & Suarez ſuprà. *In rigoroſâ includit perpetuitatem.* Et probatur argumento ex ipsâ communi apprehenſione deſumpto; nam, datâ viſione in homine, & ſolâ ablatâ perpetuitate, non dicitur homo beatus; ergo per beatitudinem ſignificant omnes felicitatem perpetuam. *Probatur ex aduerſariis.* 25 Conſequentia eſt bona: nam ſi viſio ſola, ablatâ perpetuitate, non eſt beatitudo; ergo tota eſſentia beatitudinis non eſt viſio

sio sola, sed simul cum perpetuitate, ergo perpetuitas est pars beatitudinis. Antecedens autem ab ipso Tannero & aliis omnibus conceditur: nam si visio daretur per sola duo instantia, nullus omnino diceret, hominem eam habentem esse beatũ. Respondebis; Habuit totam essentiam, non tamen cum proprietatibus. Sed contrà, nam eo ipso quod proprietates non sint pars essentiæ, etiam ablatis illis manet essentia; ideò si maneret homo sine intellectu & voluntate distinctis, sine dubio esset verus & proprius homo simpliciter & absolutè; ergo si perpetuitas non est de essentiâ beati vt talis, sed solùm proprietas, manebit beatus verè & propriè vt talis, ablatâ etiam eâ perpetuitate. Atqui omnes fatentur, non fore tunc beatum, ergo signum est, perpetuitatem esse de essentiâ beatitudinis vt talis, & non solùm proprietatem. *Euasio reiecta.*

Respondebis Secundò, manere tunc beatitudinem radicalem non proximam. Contrà Primò, ergo saltem de ratione beatitudinis proximæ erit ea perpetuitas. Contrà Secundò, rogo, an illa, quam dicis beatitudinem radicalem, talis sit, vt homo simpliciter eâ satiari possit, & simpliciter vocari actu beatus, an non. Primum sanè non dices, quia meritò iudicas, tunc hominem futurum inquietum & anxium propter timorem amittendæ beatitudinis, ergo dicendum est secundum; tunc autem teneo intentum, scilicet de ratione propriæ beatitudinis vt talis esse perpetuitatem. Nec potest responderi, perpetuitatem esse conditionem vt visio denominetur beatitudo; hoc, inquam, dici non potest, nam rogo, quid sit *τὸ denominari*, an præcisè quòd vocetur beatitudo; ergo anteà erat re ipsâ beatus homo ille, etiamsi nos non eum talem vocassemus. quod apertè falsum est. Si verò dicas, non solùm esse conditionem vt vocetur, sed vt reuerà sit beatitudo. Contrà, ea perpetuitas non est conditio afferens aliquam entitatem à se distinctam, quâ compleatur visio in ratione beatitudinis, sed se ipsâ illam complet, ergo non propriè est conditio; nam hæc distinguitur ab eâ entitate, ad quam est conditio, ergo erit pars beatitudinis: se enim ipsâ accedens, & nihil à se distinctum tribuens, complet quod deerat pro beatitudine; quod formalissimè est esse partem. Sed de hac difficultate sæpè suprà contra eumdem Tannerum & alios, dum impugnaui eiusmodi connotata extrinseca essentialia ad denominationem, vt hi dicunt, & non ad entitatem. *Euasio Secunda.* 26 *Perpetuitas non est conditio, sed pars beatitudinis.*

Dices Primò: Non est de essentiâ beatitudinis, vt ipsa per se immediatè satiet appetitum; sufficit enim, si id præstet per suam passionem; alioquin nec Christus Dominus fuisset beatus, quia non fuit actu perfectè satiatus; habuit enim dolores & afflictiones vehementes. Respondeo primùm, hac obiectione nimiùm probari, scilicet, nec ad beatitudinem in esse denominationis requiri perpetuitatem; quod tamen est contra eos, cum quibus ago. Sequelam probo, nam in Christo fuit visio sub verâ denominatione beatitudinis, & non habuit carentiam eorum dolorum; ergo si instantia valet, etiam erit propriè beatus ille qui videt Deum solo vno instanti, aut vnâ die. quod à nemine admittitur. Respondeo Secundò: Licet de essentiâ beatitudinis non esset actu satiare, de quo statim, esse tamen de essentiâ illius vt possit satiare, non potest autem nisi includendo perpetuitatem; ergo hæc est de essentiâ beatitudinis vt talis. Tertiò respondeo, me iam non probare conclusionem, ex eò quòd beatitudo debeat satiare, sed ex eâ veritate, quam aduersarij & omnes fatentur, scilicet visionem sine perpetuitate non esse beatitudinem, vel hominem videntem Deum sine perpetuitate non esse beatum; vnde infero, Ergo ille non habet totam essentiam beatitudinis, quia tota essentia communicata homini capaci facit beatum. Ad instantiam è Christo Domino respondi suprà, dum egi, quo pacto carentia mali requiratur ad beatitudinem; dixi enim beatitudinem duo dicere, vnum positiuum & præcipuum, alterum negatiuum; illud est visio; hoc est carentia malorum, peccati, tormentorum, &c. in Christo ergo fuit beatitudo secundùm positiuum & secundùm carentiam peccati, non tamen secundùm totum negatiuum; quia fuere tunc dolores illi, quorum carentia pars est beatitudinis integræ & perfectæ. quod suo modo in præsenti dico de perpetuitate. Neque inconueniens est, aliquem effectum formalem includere & positiuam formam & negatiuam; sæpè enim id contingit, vt in effectu formali sancti idem alibi docui, ostendens, si diuinitus conseruaretur gratia cum peccato habituali aut actuali, quod possibile censeo, non futurum hominem verè & propriè sanctum, licet haberet gratiam; quæ est forma sanctificans; quod non aliter potest explicari quàm dicendo, ipsam carentiam peccati esse partem effectus formalis sancti, & consequenter sanctitatem duas formas includere, negatiuam vnam, id est carentiam culpæ; alteram positiuam, id est existentiam gratiæ. Neque id impeditur ex eo, quòd carentia peccati sequatur ex positione gratiæ; nam benè potest caussa & effectus concurrere ad constitutionem vnius alterius totius, sic materia, quæ est caussa formæ equinæ, concurrit formaliter cum eâdem formâ ad constituendum equum. *Obiectio Prima.* *Retorquetur.* 27 *Respondetur ei absolutè Secundò.* *Tertiò.* *Qua beatitudo fuit in Christo dum passus est.* *Multi effectus formales dicunt aliquid negatiuum.* 28

Eodem planè modo in præsenti dico, perpetuitatem esse passionem visionis vt talis & secundùm se consideratæ; nihilominùs tamen eam simul cum visione seu suâ radice constituere hunc effectum formalem beatitudinis, seu esse duas partiales beatitudinis vt talis formas, licet in eo genere multò principalior sit ipsa visio, quia est radix eius perpetuitatis; & propter bonitatem & delectationem visionis optabilis est ea perpetuitas. *Perpetuitas etsi sit passio visionis, cum eâ componit beatitudinem.*

Obiicies Secundò: Si quis putaret se futurum perpetuò beatum, etiamsi re ipsâ post vnum aut alterum diem visionem esset amissurus; esset tamen eo tempore tam lætus, ac tantum gaudium in se experiretur, ac si reuerà perpetuò esset visurus Deum; ergo esset tunc temporis beatus, sicuti dicemus de homine qui videret Deum; etiamsi re ipsâ per impossibile Deus in se non existeret; ergo beatitudo non requirit perpetuitatem in se, sed summùm certitudinem de illâ. *Secunda obiectio.*

Respondeo negando consequentiam: Vt enim Augustinus suprà citatus ait, ad beatitudinem non sufficit hominem reputare se beatum, sed opor- *Soluitur obiectio. Non ideò quis beatus, quia se talem reputet.*

oportere vt reuerà habeat id quod satiare potest, in eo autem casu etiamsi posset actu ex falsâ cognitione gaudere, re tamen ipsâ non haberet id quod verum gaudium caussare posset, quia breuì esset futurus miser. Ad instantiam de vi-
29 sione Dei ipso in rerum naturâ non existente facilè respondetur, etiam tunc Deum verè possidendum eo modo quo de facto possidetur & ad beatitudinem requiritur, scilicet intentionaliter; atqui per repræsentationem nec de facto Deo existente datur alia possessio ad beatitudinem pertinens.

Aliter fortè huic obiectioni responderet quis negando, in vidente Deum possibilem talem errorem; verùm quia probabilius censeo, diuinitus à Deo posse infundi actum erroris, non video, cur ibi diuinitus repugnet actus naturalis erroneus de duratione visionis.

Tertia obiectio. Obiices Tertiò: Si perpetuitas est de intrinseco conceptu beatitudinis, ergo numquam homo potest esse beatus. Probo sequelam, quia numquam habet perpetuitatem: nam ea perpetuitas nihil est aliud quàm omnes durationes futuræ per totam æternitatem; atqui eas durationes numquam homo habet; dum enim habet hodiernam, non habet crastinam; & dum habebit crastinam, carebit hodiernâ & alterâ futurâ perendie; numquam ergo beatus erit. Respondeo in eâ sententiâ, rationem beatitudinis vltimò quasi compleri ex denominatione quadam extrinsecâ à futuritione perpetuitatis; sicut propositio hodie affirmans Petrum cras peccaturum, completur in ratione verâ per futuritionem crastinam eius peccati, ideoque hodie dicitur simpliciter & absolutè ea propositio vera; ita hodie dicitur Petrus beatus, quia licet non habeat hodie durationem crastinam, habet tamen aliam illi omnino æqualem seu tam bonam; & cùm amiserit hanc, succedet illi crastina, hodieque est verum, eam successionem crastinam ab illo habendam; & consequenter hodie est verum dicere, eum habere inamissibiliter
30 eam visionem. Sic passim dicimus, Petrus habet Episcopatum pro totâ suâ vitâ, non quia ideò significare velimus, ipsum hodie habere eum Episcopatum cras, sed quia eo ipso quòd non possit ab illo auferri, censetur moraliter etiam hodie possidere illum pro crastinâ die: id quod magis declaratur, quando per ipsum actum intellectus cognosco, seu certus sum de eâ perpetuitate; possideo enim illam hodie totam per illam cognitionem. Sicut enim Deus licet physicè non vniatur mihi, quia tamen per visionem percipio & possideo totam eius bonitatem, est verè mea beatitudo, ita similiter dico de perpetuitate visionis, licet mihi non inhæreat physicè; quia tamen hodie illam per cognitionem certam possideo, hodie ab illâ reddor beatus, quasi obiectiuè & formaliter à cognitione. Dico *quasi obiectiuè*; nam etiam actualis perpetuitas est beatitudo formalis propriè, vt dictum est.

Beatitudo quasi vltimò completur ex denominatione extrinsecâ.

Minùs rigorosa beatitudo non petit perpetuitatem. Addo tamen, posse vocem hanc *beatitudo* vsurpari minùs rigorosè pro magno aliquo bono valdè honesto ac voluptuoso, siue perpetuum illud sit, siue non: quo sensu solemus homines sæpè ob bona etiam temporalia vocare felices, beatos; quantò ergo potiori titulo clara Dei visio honestissima ac voluptuosissima dici potest felicitas & beatitudo, esto non sit æternùm duratura, & consequenter in summo rigore non mereatur nomen beatitudinis, vt paulò antè dictum est.

SECTIO QVINTA.

An cognitio ipsa perpetuitatis sit pars beatitudinis.

QVÆRIMVS, an beatitudo non solùm requirat re ipsâ perpetuitatem, sed etiam, vt 31
ea noscatur ab ipso vidente Deum. Pro quo aduerto duo hæc valdè separabilia esse: potest enim quis ignorare visionem futuram perpetuam, etiamsi re ipsâ sit in æternum duratura; potest item è contrario ex errore iudicare futuram perpetuam eam rem, quæ tamen perpetua non erit; & licet de facto beati sine vllo errore de facto sciant se perpetuò visuros Deum, nihilominùs possunt ex se id ignorare; quia non necessariò beati omnia futura sciunt. Quærimus ergo, an, casu quo non scirent se perpetuò futuros beatos, possent re ipsâ esse beati. Communiter dici solet, requiri ex parte beatorum eam certitudinem; addunt tamen multi, non proptereà fieri, vt illud iudicium de eâ certitudine sit pars beatitudinis; sufficit enim si sit conditio sine quâ non.

Perpetuitas non est idem cum scientiâ de illâ.

Ablatâ certitudine de perpetuitate visionis, Sancti non essent simpliciter beati.

Ego in primis iudico, si, manente visione & illius perpetuitate, ex solâ ablatione reflexæ eius scientiæ homo desinit esse beatus, necessariò inde inferri, eam scientiam esse constitutiuum intrinsecum seu partem beatitudinis: nam si eâ scientiâ ablatâ manet tota essentia beatitudinis, debet necessariò manere & beatitudo: repugnat enim in terminis, vt, manente totâ essentiâ, nihilominùs desit aliqua conditio, vt ea essentia dicatur essentia seu beatitudo. quo argumento paulò antè & alibi sæpè reieci connotata extrinseca.

Scientia de perpetuitate beatitudinis est pars ipsius beatitudinis. Secundò censeo, probabilius esse, eam certitudinem omnino esse necessariam ad perfectam beatitudinem, & consequenter esse partem illius: nam quæ pòst dicemus de duratione perpetuâ in ipsâ beatitudine maximè locum habent in cognitione eius perpetuitatis; si enim ego non sum certus de eâ, quid me iuuabit, quòd in se 32
visio sit futura, vt proptereà ego sim sine solicitudine? sanè quamdiu id mihi non innotescit, semper ero anxius, ne visionem amittam.

An ea certitudo debeat esse supernaturalis. Priùs autem quàm obiectiones soluam, expediendum dubium circa hoc, vtrùm ea certitudo debeat esse in se supernaturalis, an sufficiat naturalis; ex vnâ enim parte videtur sufficere naturalis: dummodò enim beatus sit certus de beatitudinis perpetuitate, parum interest, siue id fiat per actum supernaturalem, siue per naturalem. Ea enim certitudo solùm requiritur ad deponendum timorem; ad id autem supernaturalitas eius actus per accidens se habet, è contrario verò si id admittatur; ergo poterit beatitudo supernaturalis consistere in aliquo actu naturali, saltem partialiter; quod videtur absurdum; ergo ea certitudo debet esse supernaturalis.

Actus certitudinis naturalis videtur sufficere.

Prima conclusio. Respondeo Primò, nullum esse absurdum, si concedatur, eam certitudinem posse esse naturalem,

lem, ac inde aliquem actum naturalem includi partialiter in beatitudine supernaturali: cùm enim principalior actus sit visio quæ est supernaturalis, ab eâ fit denominatio, non autem ab altero actu naturali reflexo supra eam visionem, quique minùs principaliter requiritur. Et hæc solutio mihi videtur probabilior; non enim facilè ostendi poterit, cur ad intentum illud hominem sedandi, aut tollendi ab eo anxietatem, non sufficiat ea naturalis certitudo, maximè cùm possit esse metaphysicè summa.

Probabilius esse supernaturalem. Respondeo Secundo, Si tamen reputetur absurdum, quòd in beatitudine supernaturali includatur aliquis actus naturalis, dici posse eum debere esse supernaturalem; non quia ad punctum tollendi anxietatem requiratur supernaturalitas; id enim manifestè apparet non esse necessarium; sed vt ea beatitudo compleatur per actum proportionatum ipsi præcipuæ formæ. Hoc supposito, ad substantiam quæstionis redeamus.

33 *P. Suarez negat securitatem esse de essentiâ beatitudinis.* P. Suarez disp. 24. sect. vlt. n. vlt. contrarium sentit, non esse de ratione beatitudinis eam securitatem: fundamentum illius est, quia ea securitas est cognitio reflexa de creaturâ, nempe de duratione eius visionis; atqui nulla cognitio creaturæ vt talis est de essentiâ beatitudinis: nam licet per visionem aliquam beatam in Deo videri possint creaturæ, non tamen id est necessarium ad rationem beatitudinis: si enim ea visio terminetur ad solum Deum, sufficiens est ad beandum. Ait ergo, eam cognitionem seu certitudinem esse solùm conditionem necessariam ex parte beati, vt satiari possit; differentiam autem inter cognitionem eius perpetuitatis & inter ipsam perpetuitatem assignat: nam perpetuitas tenet se ex parte visionis, & sine illa ipsa visio non est potens hominem satiare; at verò cognitio perpetuitatis solùm ex parte subiecti est necessaria; nam visio, hoc ipso quòd perpetua est, de se sufficit ad satiandum, oportet tamen quod cognoscatur; quia appetitus satiari non potest nisi præuiâ cognitione. Hæc ibi Suarez. quod etiam videtur docuisse Vasquez disp. 21. cap. 3.

Vasquez consensit Suario. Contrarium probabilius. Reiicitur Vasquez ex propriis principiis. Nihilominùs tamen probabilius puto, ipsam cognitionem perpetuitatis ad beatitudinem pertinere, vt & suprà probaui; & quidem contra Vasquez faciliùs id ostendo; nam ipse beatitudinem debere esse perpetuam sic probat: *Visio vt sic non tollit anxietatem, ergo debet esse perpetua*; vnde etiam ego sic argumentor: *Visio, etiamsi in se sit perpetua, si id ignoretur, non tollit anxietatem; ergo scientia perpetuitatis necessaria est ad beatitudinem vt pars illius.*

Absolutè ea sententia probatur. 34 Secundo absolutè probo meam sententiam argumento simili ei quo vsus sum paulò antè contra Tannerum, in præsenti autem contra Suarium & Vasquez habet maiorem vim; quia ipsi illud reputant bonum ibi, hîc autem, vt ostendo, eodem modo formatur; illud autem erat: *Si daretur alicui visio ad mediam horam tantùm, non esset beatus; ergo perpetuitas est de essentiâ beatitudinis.* Inde sic argumentor: Si aliquis Deum perpetuò esset visurus, si tamen ipse id ignoraret, & semper esset dubius, an esset paulo pòst amissurus beatitudinem, nullus, nec Pater Suarius nec Vasquez, hunc dicerent simpliciter esse beatum; ergo aliquid huic deest quod compleat beatitudinem; non perpetuitas, quia ipsam verè habebit, ergo sola cognitio illius; ergo hæc cognitio est pars beatitudinis, alioquin ex solâ ablatione illius formaliter non auferretur beatitudo.

Quòd si Patres Vasquez & Suarius velint dicere, eum tunc verè esse vocandum beatum, iam quæstio est reducenda ad voces. Sanè Augustinus quandocumque de hac perpetuitate loquitur, maximam vim facit in securitate & in carentiâ timoris de amittendâ beatitudine, præcipuè autem libro 12. de Ciuitate Dei cap. 20. semper enim ad cognitionem recurrit. Atqui carentia timoris non excluditur formaliter nisi per cognitionem illam, non per ipsam perpetuitatem in se; ergo Augustinus non vocat beatum eum, qui non est de perpetuitate securus; si autem ille non est beatus, inde rectè infertur, Ergo cognitio eius perpetuitatis est pars beatitudinis. *Augustinus dissentit Suario.*

Hinc facilè erit respondere ad rationes Patris Suarij; & quidem ad primam dico, etiamsi cognitio aliarum creaturarum ab ipsâ visione & perpetuitate distinctarum non sit necessaria ad beandum, quia non est necessaria ad satiandum, cognitionem tamen ipsius perpetuitatis esse necessariam; sicut homo poterit esse beatus, etiamsi nulla alia creatura præter ipsum & quæ ad visionem Dei ipsius spectant de facto existant, pendet tamen ab existentiâ futurâ eius durationis: sicut ergo à futuritione pendet, potest pendere à cognitione futuritionis. Ad secundum argumentum de differentiâ inter perpetuitatem & cognitionem dico, eam nullam omnino esse; nam ad beatitudinem non sufficit potentia quasi remota ad satiandum, sed requiritur proxima; hîc enim agimus de beatitudine formali, non de obiectiuâ. Vnde sicut Deus licet ex se habeat infinitam vim ad satiandum, quia tamen in actu secundo non satiat nisi per cognitionem eius bonitatis, dicimus illum non esse nostram beatitudinem formalem, sed obiectiuam; ipsam verò visionem, quâ eam bonitatem percipimus, quia per illam etiam formaliter satiamur, dicimus esse beatitudinem formalem: ita dico, licet beatitudinis perpetuitas possit ex se quasi per modum obiecti satiare, quia tamen, quamdiu non cognoscitur, nec applicatur proximè, non satiat formaliter, ideò illa sola non est nostra adæquata formalis beatitudo, sed hæc completur formaliter in ratione satiantis per cognitionem; ergo hæc est pars beatitudinis formalis. *Respondetur obiectionibus Suarij.* 35 *Secundum argumentum soluitur. Beatitudo habet potentiam proximam ad satiandum.*

Dices fortè, Ergo etiam ipse appetitus securus eam scientiam erit pars beatitudinis, quia per illum formaliter homo satiatur, & non per scientiam. Respondeo negando sequelam; ad probationem illius, nego etiam assumptum; dico enim, ipsam scientiam de perpetuitate per seipsam formaliter sine vllo actu voluntatis secuto reddere hominem securum, & tollere anxietatem, & consequenter satiare, sicut diximus suprà ostendentes, visionem Dei esse formalem voluptatem & recreationem; quæ suo modo hîc habent locum in ordine ad cognitionem perpetuitatis, & quidem clariùs, quia anxietas de amittendâ re non potest tolli formaliter nisi per certitudinem de permanentiâ. Constet ergo eum maiori claritate & consequentiâ discurri, si tam ipsa perpetuitas quàm certitudo de illâ dicantur *Replica.* *Responsio.* *Scientia ipsa perpetuitatis reddit hominem securum.* 36

dicantur esse quid intrinsecum & essentiale beatitudini vt tali.

SECTIO SEXTA.

Quomodo Deus, quatenus obiectum visionis, simul pertineat ad beatitudinem formalem.

An Deus sit pars beatitudinis formalis. *Ratio dubitandi.*

QVÆRIMVS, vtrùm Deus non solùm sit obiectum beatitudinis, seu (vt aliis terminis dicitur) beatitudo obiectiua, sed etiam pars ipsius beatitudinis formalis. Ratio dubitandi ea est, quòd si per impossibile maneret visio, Deo non manente, non videtur futura formalis beatitudo, quià non esset possessio Dei; nihil enim non existens possideri potest. Atqui etiam tunc Deus esset obiectum visionis, ergo non solùm vt obiectum, sed etiam vt pars ipsius beatitudinis formalis censendus est Deus ad illam concurrere.

Suarez putat, per impossibile Deo non existente, si maneret eius visio, non fore beatitudinem. *Vasquez contrarium probabilius docet.*

Nonnulli, quos Tannerus sequitur suprà num. 15. censent, dato illo impossibili, visionem non futuram beatitudinem; quia vel Deum non repræsentaret tunc ea visio, vel certè falsè, ergo non esset beatitudo. In eamdem sententiam Suarius consentit, contra quem paulò pòst. Magis tamen arridet sententia Vasquez, qui disp. 8. num. 7. ait, in eo casu visionem illam futuram veram beatitudinem: & ne faciam quæstionem de nomine circa vocem *beatitudo*, dico illud videri omnino certum, eo casu quo ad recreandum ac satiandum hominem, eodem

37 *Dato eo casu impossibili, visio esset vera beatitudo.*

omnino modo se habituram visionem beatam, quo de facto & consequenter ex eo capite futuram perfectam beatitudinem; perinde ac si, dum aspectu amœnissimi ac iucundissimi horti quis recrearetur, Deus tunc diuinitus eâdem visione manente auferret hortum, certè eodem modo ille homo recrearetur absente horto ac præsente, maximè ipso nil de eâ ablatione sciente: cuius ratio à priori est manifesta, nam obiecta pulchra non recreant per se, sed mediâ sui visione; vnde si eadem visio maneat obiecto absente, quæ fuerat præsente, eadem manebit recreatio. Hæc de re ipsâ omnino videntur certa.

Probatur.

Quid hic de nomine.

Illud autem posset ad quæstionem de nomine pertinere, vtrùm, non obstante voluptate & recreatione, quæ ex ipsâ visione proueniret; quia tamen re ipsâ Deus non existeret, & homo ille quodammodò falleretur; posset dici tunc beatus necne: hoc haud dubiè pertinet ad puram quæstionem de nomine, & sanè parui momenti. In eâ tamen mihi magis placet, vt dixi, modus loquendi Patris Vasquez; quia Deus non aliter constituit beatitudinem, quàm vt possessus per visionem; ea autem possessio cùm non sit nisi per modum obiecti; & eo ipso, quòd Deus videretur, licet non existeret, verè tamen Deus esset visionis obiectum; non minùs quàm nunc de facto existens, eo etiam ipso tunc temporis possideretur per eum actum, ergo & bearet; quia immediatè per se ipsum non beat, vt dixi.

Magis placet doctrina Vasquez.

Ad obiectionem respondetur.

Quod obiiciebatur de errore illo, non multùm vrget. Primò enim posset dici, visionem beatam esse instar nostræ visionis de albedine v. g. quæ cùm repræsentet clarè albedinem, non videtur esse iudicatiua, & consequenter etiam absente albedine non est propriè falsa. Secundò, quia 38

dato ibi errore, non tamen ideò minueretur vis repræsentatiua illius actus ad satiandum & recreandum hominem, ergo verè esset beatitudo; nam ea denominatio extrinseca erroris parum illi noceret; sicut parum noceret homini, cui intuenti amœnissimum hortum Deus eo inscio & relictâ eâ visione hortum auferret.

Præcipuum Suarij fundamentum reiicitur.

Hanc Patris Vasquez & nostram doctrinam reputat Pater Suarius disput. 5. sect. 3. valdè falsam: fundamentum illius est, quia Deus est obiectum beatitudinis nostræ, quatenus est primum ens, ac purissimum & perfectissimum; ergo necessum est, vt in eius ratione, etiam quà obiectum est beatitudinis, sit ens necessarium per essentiam; ergo non potest manere ea visio sine Deo; non solùm quia Deus non potest non existere, sed quia visio non potest non repræsentare Deum vt existentem. Hoc argumentum non sufficit ad tantam eius doctrinæ censuram; imò absolutè non vrget; in eo enim destruit omnino P. Suarius quod suppositum erat: nam in eâ conditionali impossibili supponebamus, non solùm visionem vtcumque mansuram, sed eamdem quæ de facto est; vnde sine dubio deberet tunc Deum repræsentare vt actu existentem, & vt ens purissimum, licet esset falsa illa visio; sicut visio imaginis non existentis eam repræsentat vt de facto existentem, & quidem in hoc loco, vbi reuerà non est. Quærimus ergo, an si per impossibile, sicut aliæ visiones possunt de facto decipi, ita etiam absente Deo deciperetur visio beata Deum non existentem repræsentans, perinde ac si necessariò existeret; an, inquam, tunc esset ea beatitudo. In hoc sensu argumentum Suarij non vrget, imò videtur nobis fauere, ideò crediderim, si proposuisset in his terminis quæstionem, illum nobiscum sensurum.

39 *Explicatio sententiæ iuxta aliorum principia.*

Vltimò addo circa hanc quæstionem, qui dicit etiam manente visione, solo Deo ablato, non mansuram beatitudinem etiam formalem, eum consequenter ad doctrinam sæpè à nobis traditam teneri dicere, Deum ipsum esse partem formalis beatitudinis; non quia ipse per se sit forma intrinseca hominis, sed quia formalis beatitudo dicit aliquid homini intrinsecum, qualis est ipsa visio, & aliquid etiam extrinsecum, nempe ipsam existentiam Dei: nam in eâ sententiâ visio illa quatenus vera constituit beatitudinem formalem; atqui vt vera dicit tamquam formam extrinsecam ipsam existentiam sui obiecti, vt suo loco docui de omnibus propositionibus veris, ergo ea visio tunc temporis etiam includeret existentiam Dei vt compartem sui in ratione veræ & consequenter in ratione beatitudinis. Et per hoc declaratum est sufficienter quid de re, quid de nomine in hac difficultate sit, & quid videatur probabilius.

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

Quomodo carentia dolorum, delectationes sensuum & cognitio aliarum creaturarum ad beatitudinem formalem spectent.

Vtrùm ad beatitudinem supernaturalem requiratur carentia dolorum. Ratio dubitandi.

QVÆRIMVS, vtrùm ad rationem essentialis beatitudinis requiratur carentia dolorum; ex vnâ enim parte videtur non requiri, quia Christus Dominus inter maximos dolores retinuit beatitudinē; nec potest dici retinuisse solam beatitudinem animæ, non corporis: hoc, inquam, dici nōn potest, nam etiam ipsa anima sentiebat illos dolores, imò anima sola; nam, vt ex Philosophiâ suppono, corpus numquam sentit nec percipit vllum obiectum, est enim ex se quid mortuum, sed anima per corporis organa; ergo non repugnant simul in eodem subiecto & beatitudo & dolores grauissimi. E con-
40 trario autem videtur valdè durum admittere, animam, quæ simul & semel cum visione beatâ torqueretur igne inferni, ita vt verè sentiret illum dolorem, nihilominùs futuram beatam.

Perfecta beatitudo requirit carentiam dolorum.

Respondeo ex definitione beatitudinis, quæ communiter tradi solet, omnino constare, carentiam dolorum ad eam requiri; dici enim solet status omnium bonorum aggregatione & malorum carentiâ perfectus; & sanè perfecta & rigorosa beatitudo sine dubio debet excludere tantam miseriam, qualis esset ea tolerantia propè infinitorum eorum dolorum, vt benè in ratione dubitandi dicitur. Ad instantiam in contrarium ex exemplo Christi dico, pro eo tempore non fuisse in toto rigore beatum, non quia Dei visio aut gaudium de illâ fuerit ei imminutum; manserunt enim omnia in suâ perfectione; sed quia non habuit eam carentiam dolorum & tristitiæ, &c. quando autem solet dici communiter etiam tunc perfectè beatum, sermo est de beatitudine secundùm positiuos actus visionis & gaudij, quos includit, qui (vt dictum est) manserunt omnino intacti; per hoc autem non negatur, defuisse illi aliquid ex parte carentiæ modo iam explicato.

Respondetur instantiæ de Christo patiente.

Vtrùm beatitudo essentialis requirat delectationes sensuum. Respondetur negatiuè.

Secundo quærimus, vtrùm beatitudo essentialis requirat etiam delectationes sensuum. Huic vno verbo respondetur, eas non esse necessarias; vnde & animæ separatæ eis delectationibus carentes verè beatæ sunt, & consequenter etiamsi essent vnitæ corporibus, & in eis carerent omni delectatione corporali, sola ea quæ esset in animâ ex visione Dei, sufficeret omnino vt essentialiter essent beatæ. Si verò loquamur
41 de beatitudine quasi accidentali, seu de integritate perfectâ illius, dicimus, omnino ad eam pertinere speciales & proprias sensuum delectationes; quales autem illæ sint infrà dicetur, cùm de beatitudinis dotibus, aureolis & fructibus agetur.

Spectant tamen ad accidentalem.

Obiectio desumpta ex definitione beatitudinis à Boëtio tradita.

Replicari potest contra primam partem resolutionis: Beatitudinis definitio, quæ communiter traditur ex Boëtio 5. de Consolatione prof. 2. ea est, vt sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; at, quamdiu sensus non habent suam delectationem, non est aggregatio omnium bonorum, ergo illæ delectationes debent pertinere ad beatitudinem etiam essentialem. Respondet S. Thomas quæst. 3. art. 2. ad 2. à Boëtio solùm consideratam ipsam communem beatitudinis rationem: est enim communis beatitudinis ratio; quòd sit bonum commune perfectum; & hoc significatur, cùm dicitur esse statum omnium bonorum, &c. per quod, inquit Sanctus Doctor, nihil aliud significatur, quàm quòd beatus sit in statu boni perfecti. Hæc tamen solutio difficilis apparet; nam siue Boëtius rationem communem beatitudinis seu beatitudinem vt sic definierit, siue beatitudinem in particulari, necessum est, vt de eius essentiâ sint omnia quæ ille posuit, & consequenter illa aggregatio omnium bonorum erit beatitudo, & non sola visio, quod verò dicit S. Thomas, beatitudinem debere esse bonum commune perfectum, potest intelligi, vt sit bonum omnibus hominibus seu multis commune, & hoc necessarium non est; nam etiamsi solus vnus homo esset possibilis, videns Deum ille esset beatus. Si verò dicat S. Thomas, bonum commune illud est, quod est absolutè perfectum, haud videtur esse è mente Boëtij; quid enim verba illa præ se ferunt, *omnium bonorum aggregatione*? sanè ibi plusquam vnicum bonum aut vnicum perfectum denotatur; aggregatio enim necessariò denotat multa bona.

S. Thomæ solutio.

Solutio eius difficilis.

Tannerus num. 19. respondet, à Boëtio non 42
beatitudinem, sed statum beatitudinis definitum; postea verò ponit etiam solutionem Diui Thomæ: verùm prima illa pars de statu facilè reiicitur; nam definire beatitudinem, & definire statum beatitudinis quà talem, idem omnino est. Meliùs ipsemet Tannerus statim respondet, à Boëtio esse definitam non solùm beatitudinem essentialem, sed cum omnibus accidentibus, quę secum habet adiuncta; nam dixi paulò antè, ad beatitudinem accidentalem pertinere eas sensuum delectationes; vel potest etiam responderi cum eodem, beatitudinem esse æquiualenter aggregationem omnium bonorum, quatenus omnia quæ homo posset optare in solâ Dei visione eminenter continentur.

Tanneri solutio.

Alia eiusdem melior.

Tertiò quæritur, vtrùm præter Dei visionem requiratur etiam aliarum creaturarum cognitio. Ratio dubitandi ea est, quòd licet Deus infinitè excedat creaturas, non tamen continet formaliter earum perfectiones, ergo ad satiandum perfectè appetitum hominis, necessum erit vt ipsas in se videat. Aduerto, duplicem esse posse quæstionem: vnam, vtrùm creaturæ debeant videri in ipso Deo per visionem beatam. & de hac inferius agemus, dum, qualis debeat esse ea visio, explicandum erit. Alteram, an debeant creaturæ videri per cognitionem distinctam à visione beatâ: vtroque enim modo eas posse cognosci, suppono ex dictis in materiâ de visione Dei. Respondeo ergo, visionem creaturarum, & non in Deo, nullo modo esse necessariam ad beatitudinem; tum quia si beatus deberet etiam intueri creaturas (vt ratio dubitandi contendit) sufficeret eas videre in Deo: esset enim ea cognitio longè perfectior etiam respectu ipsarum creaturarum, quàm si in se extra Deum viderentur, tum quia nec in Deo necessariò debent videri: nam licet Deus non sit formaliter ipsa creatu-

An ad beatitudinem requiratur aliarum creaturarum cognitio.

Respondetur negatiuè.

creatura, quidquid tamen pulchritudinis in creaturâ reperitur, reperitur etiã in Deo eminentiori & altiori modo; vnde non relinquit visio Dei anxium cor beati & solicitum, vt cupiat videre etiam creaturas. & hinc responsum est ad rationem dubitandi in contrarium positam. de quo nonnulla inferiùs, dum declarabitur, an visio sola satiet omnem appetitum.

DISPVTATIO QVADRAGESIMANONA.

Vtrùm beatitudo essentialis consistat in amore, an in visione Dei.

1 *Vtrùm beatitudo consistat in amore, an in visione Dei, multùm habet de voce. Euasio præcluditur.*



HÆc est celeberrima in materiâ de beatitudine disputatio; ni fallor, tamen tota de solo nomine: nam nec qui eam ponit in amore aliquid de realitate suâ visioni negat; neque qui è contrario eam ponit in visione, aliquid adimit amori, sed quilibet discurrit consequenter ad significationem quam tribuit beatitudini vt sic. Neque extrahitur ea differentia ad quæstionem de re per hoc, quòd vnus dicat, visionem esse possessionem Dei, alter verò id præcisè tribuat amori; nam in hoc ipso est pura quæstio de nomine, an repræsentatio obiecti, an amor illius dicenda sit possessio obiecti. Vnde non est cur tamdiu in hac quæstione hæreamus ac hærent nonnulli, eò quòd arbitrentur difficultatem esse de re, & magni momenti. De eâ agit P. Suarius disp. 7. sect. 1. per totam fusè valdè, nec minùs doctè ac eruditè expendit argumenta pro omnibus opinionibus quæ in hac materiâ possunt excogitari. videatur ibi.

Duplex Dei amor, concupiscentiæ & amicitiæ.

Duplex potest circa Deum amor esse: vnus concupiscentiæ & amicitiæ alter: ille quo Deum mihi amo, seu quo possessionem mihi opto; hic quo Deum amo propter se. & de vtroque potest esse quæstio, tum vnum cum altero comparando, tum vtrumque cum visione.

SECTIO PRIMA.

Sententia Scoti de amore amicitiæ.

2 *Scotus in amore amicitiæ beatitudinem constituit. Huic fauent Hugo Victorinus, Bonauentura, Albertus, Henricus, & alij.*

IN quo vtpote nobiliori constituit adæquatè essentiam beatitudinis Scotus: cui fauent Hugo Victorinus, Bonauentura, Albertus, Henricus & alij apud Suarium suprà num. 1. Probari id potest Primùm ex Augustino Epistolâ 52. vbi ait, in patriâ eumdem amorem futurum mercedem & meritum, ac adhærere Deo esse vitã æternam. Item primo de doctrinâ Christianâ c. 25. totam mercedem dicit esse frui Deo. Definierat autem fruitionem, adhærere amore alicui rei propter ipsam. Huic testimonio opponi possunt alia, in quibus idẽ Augustinus totam beatitudinem in solâ visione constituit, maximè Serm. 2. in Psalm. 90. ait enim, *Visio est tota merces*, & lib. 1. Retract. cap. 14. vnde Pater Suarius confirmat suam sententiam mediam; quòd scilicet in vtroque actu beatitudo consistat; aitque ideò Patres iam in amore iam in visione eam constituere. quod ad Augustinum maximè applicari potest. Verùm non videtur satisfacere hæc responsio, quia cùm Augustinus in prioribus dicat totam mercedem esse amorem, in secundis totam esse visionem, potiùs dicendum esset sibi contradicere, quàm eam in vtroque actu ponere: ista enim vox *tota* exclusiua est, quæ aliam compartem non admittit. Posset fortè aliquis dicere, Augustinum anteà sensisse, amorem vel solum vel saltem cum visione esse beatitudinem, id verò retractasse eo cap. 14. ponens beatitudinem in solâ visione, vnde pro amore simpliciter non esse citandum. Sed neque hæc placet, quia eo loco Retractationum solùm examinat Augustinus, quo pacto in hac vitâ non sit beatitudo perfecta, sed ea tantùm futura sit in cælo, quando homo possidebit quod hîc per fidem credebat; per quod nec decidit, quæ sit formalis beatitudo, multò minùs retractat, quæ in aliis locis de amore dixerat. Responderi ergo potest, Augustinum, eò quòd dicat amorem futurum mercedem, non negare aliquid aliud futurum esse mercedem. Quod verò in altero loco docet, frui esse præmium, & frui ad amorem amicitiæ referri, non vrget, quia eo cap. 1. solùm volebat ostendere, nos in hac vitâ non debere vti Deo, sed amare illum amore amicitiæ, & creaturis vti propter Deum; posteà autem capite 52. non accepit eo sensu τὸ *frui*, sed pro possessione Dei, non declarando ibi, an in amore an in visione ea fruitio consistat, imò 8. de Ciuitate Dei cap. 9. expresè videtur distinguere fruitionem ab amore; ait enim illum solum beatum esse qui fruitur eo quod amat; vbi duo ponit distincta & separabilia, frui & amare; ergo ex Augustino nihil solidi pro Scoto adfertur. A ratione pro eo arguitur, quia amor est nobilior visione, ergo in eo debet consistere beatitudo. Antecedens probari potest diuersimodè. Primò, quia à Paulo 1. ad Corinth. 3. charitas ceteris aliis præfertur. Secundò, quia magis eligibilis est amor Dei quàm visio. Tertiò, quia contrarium amoris, scilicet odium, est peius quàm contrarium visionis, scilicet hæresis. Quartò, quia cùm Patres communiter dicant, Seraphinos ab amore denominari, Cherubinos à scientiâ, præferuntur tamen Seraphini; ergo amor præfertur visioni.

De mente S. Augustini disceptatur. 3 *Quid in secundo loco docent.* *Ratio pro Scoto.* *Tertium Scoti fundamentum.*

Secundum argumentum est, quia solus amor est consecutio summi boni; non enim consequimur summum bonum aliquod illud cognoscendo, alioquin auarus cognoscens diuitias, illas possideret. quod est absurdum. Per amorem verò, quia transformamur in rem amatam, illam possidemus. Confirmatur: Beatitudo est noster vltimus finis, sed finis vt talis pertinet ad voluntatem, ergo per illam consequimur beatitudi- 4

Confirmatio.

titudinem; ergo hæc consistit in actu amoris.

Quartum argumentum, quia in patriâ amor non ordinatur ad visionem, sed è contrario visio ad amorem; non enim amamus vt videamus, sed videmus vt amemus; ergo amor est vltimus finis & beatitudo.

Soluuntur argumenta Scoti. Hęc tamen argumenta leuia sunt; & quidem ab hoc vltimo vt faciliori incipiendo, negat Tannerus quæst. 2. dubio 3. antecedens: nam amor ordinatur ad visionem, quatenus sine amore visio non esset perfecta beatitudo. *Solutio Tanneri non placet.* Quæ solutio displicet Primò, quia per eam non ostenditur ordinatio amoris ad visionem, sed ad beatitudinem, quæ est totum resultans ex visione & amore, vt infrà ostendam doceri re ipsâ à Tannero. Secundò, quia etiam eodem modo dicam, visionem ordinari ad amorem, quatenus sine visione amor Dei non esset beatitudo perfecta. *Secunda eiusdem.* Secundò respondet, visionem non ordinari ad amorem, vt medium ad finem, sed tamquam caussam ad effectum. *Etiam reiicitur.* Verùm hæc solutio etiam displicet, quia omne medium quà tale est caussa respectu effectus, ergo ea distinctio medij & caussæ inutilis est.

Melior solutio. Faciliùs ergo respondetur, visionē non intendi propter amorem, etiamsi hic pullulet ex visione; sicut essentia non intenditur propter passiones, licet hæ pullulent ex essentiâ; vnde optimè cohæret, vt visio sit essentia tota beatitudinis, amor autem inde secutus solùm sit proprietas illius: & quia visio vt essentia præcedit, amor subsequitur, inde fit, vt propriè non amemus vt videamus, sed quia videmus amemus; sicut passiones non sunt vt sit essentia, sed quia est; ergo hoc argumentum ex solo modo loquendi nullum est.

5

Ad primum argumentum. Visio nobilior est amore. Primum autem argumentum, quòd scilicet amor sit nobilior visione, falsum videtur supponere. Nam licet voluntas quoad punctum libertatis excedat intellectum, hic tamen simpliciter est nobilior; quia & est primum directiuum voluntatis, seu prima passio hominis, à quâ prouenit voluntas, ergo hæc radicatur vt in radice in intellectu, ergo ille est magis accedens ad substantiam, &c. *Idem Secundò probatur.* Secundò, in Deo intelligere est quasi essentia, se autem amare est per modum passionis: nihil enim volitum quin præcognitum; vnde alibi ostendi, diuinitus repugnare potentiam volitiuam, quæ non supponat intellectiuam, aut non sit intellectiua; è contrario verò intellectiuam ex se esse independentem à volitiuâ, ac posse esse vnam cognoscitiuam, non volitiuam, ergo ratione independentiæ excedit cognoscitiua. Secundò, excedit in vniuersalitate sui obiecti; nam extenditur ad bonum, malum, indifferens, ad chimæras, negationes, &c. at voluntas chimæram & entia rationis non potest amare propriè, nec odio habere.

Confirmationibus probatur. Neque hanc rationem debilitant allatæ confirmationes pro Scoto. Non prima è S. Paulo, quia licet fides sit imperfectior charitate, non tamen propterea visio beata, quæ summè excedit fidem, erit imperfectior. *Ad Paulū.* Secundò, quia fortè Paulus solùm loquitur de perfectione in ordine ad meritum, non de physicâ.

6 Ad secundam confirmationem dico Primò, non sequi, *Hoc est eligibilius præ alio, ergo hoc est beatitudo:* certum enim est, vnionem hypostaticam, etiam cum carentiâ visionis Dei, esse magis eligibilem, quàm è contrario ipsam visionem sine vnione; nullus tamen beatitudinem posuit in vnione hypostaticâ. *Etiam Deo gloriosius est clarè & distinctè videri quam amari.* Secundò respondeo, magis eligibilem esse visionem Dei quàm eius amorem, siue attendamus vtilitatem ipsius hominis, siue extrinsecum bonum Dei; nam & homo per visionē, vt infrà ostendam, habet summam voluptatem, non per amorem. Item Deo gloriosius est, quòd creaturæ clarè & distinctè videant omnes eius infinitas actiones, &c. quàm quòd præcisè illum ament. quod benè Suarius deducit suprà num. 52.

Ad tertiam eiusdem antecedentis probationem. Tertia eiusdem antecedentis probatio desumitur ex eo, quòd contrarium amoris, scilicet odium, peius sit contrario visionis, scilicet hæresi. Respondet benè idem Suarius num. 58. in genere moris peius esse odium, quia est magis liberum quàm hæresis, non tamen in genere physico. Imò ego adderem, si per impossibile error circa Dei naturam esset æquè voluntarius ac odium, peiorem etiam fore in genere moris errorem, quo quis Deum iudicaret v. g. esse capacem mendacij, malitiæ moralis, &c. quàm actus quo ipsum odio haberet: nam magis directè esset contra gloriam extrinsecam Dei, ipsum reputare imperfectum & malum in se, quàm cognitum vt in se bonum, odio præcisè habere, quia me punit, &c. Et certè in humanis Princeps aliquis v. g. omnibus numeris absolutus sentiret magis, si iudicaretur & crederetur ab aliis stultus, crudelis, impius, &c. quàm si perfectè nosceretur qualis esset, odio tamen haberetur, eò quòd vitia non permitteret impunita, &c. Quòd si Deus magis optaret carentiam eius erroris quàm carentiam odij, ergo etiam in genere moris peior esset ille error quàm odium.

Non omnis hæresis opponitur visioni Dei. Vt verò rem melius intelligas, aduerte, non quamcumque hæresim opponi visioni Dei; nam hæc vt talis non respicit Deum vt exteriùs loquentem; vnde hæreticus qui negat Deum reuelasse hoc aut illud, non opponitur visioni Dei, sed visioni reuelationis. 7 Ideò si de eiusmodi hæresi loquamur, facilè admittam, illam minùs malam esse in genere physico & etiam morali quàm odium Dei: nam ea hæresis non tangit quasi directè Deum, sed eius creaturam, scilicet reuelationem, quam negat, odium autem immediatè versatur contra Deum; *Ordinariè hæresis opponitur visioni reuelationis.* & hinc fateor, ordinariè hæresim vt talem non esse tantum malum quantum odium: nam ordinariè non solet hæresis alia esse quàm prædicta, quæ, vt dixi, non est opposita visioni Dei. Alia ergo excogitari potest hæresis seu error, qui immediatè esset contra Deum: vt si negaret quis illum esse sanctum, æternum, creatorem, &c. Et hic error propriè opponitur visioni, loquendo tamen formaliter, non quatenus in eo includitur hoc, quod est, non credere Deum contrarium reuelasse, quo pacto habet rationem hæresis; sed quatenus quodammodo addit rationem blasphemiæ in Deum; & hanc dixerim physicè esse peiorem odio Dei: quòd si iudicium illud esset in se tam liberum quàm odium, putarem, ob rationem suprà datam, etiam moraliter esse detestabilius ipso odio; quia peius est, hominem sanctum à me reputari impium, quàm ob alia motiua odio haberi.

Alia responsio. Non semper ex excessu contrariorum rectè infertur excessus formarum

Secundò eidem probationi responderi potest cum Suario, non semper inferri benè, *Contrarium huius formæ est peius contrario illius, ergo hæc forma est nobilior illâ:* nam licet albedo sit nobilior qualitas quàm calor, non propterea nigredo, quæ est contraria albedini, est peior frigiditate, quæ est contraria calori. Hoc tamen exemplum ego non approbo, quia non video cur, propriè loquendo, nigredo sit contraria albedini, fateor esse inter se valdè distantes in conceptu eos duos colores; at non ideò sunt contrarij propriè. Cur enim non rubedo dicetur contraria nigredini, aut albedini, sicut hæ inter se?

Melior pro eâ responsione instantia.

8 Melius ergo desumi potest instantia ex aliis contrariis, quæ vt talia ab omnibus agnoscuntur: etenim voluntas mentiendi leuiter est contraria voluntati dicendi verum in eâdem materiâ leui; sicut voluntas habendi copulam cum vxore est contraria voluntati seruandi virginitatem. Et certè peior est longè voluntas mentiendi quàm voluntas ducendi vxorem; nec tamen propterea voluntas dicendi verum in aliquâ re leui melior est voluntate seruandi virginitatem. Idem est in omnibus operibus supererogationis; nam hæc possunt sine peccato omitti. Voluntas enim non intrandi religionem non est mala, & consequenter peius est illâ quodlibet peccatum veniale; non tamen propterea actus virtutum, eis venialibus oppositi meliores sunt voluntate intrandi religionem; ergo mala est ea consequentia: *Contrarium amoris est peius contrario visionis, ergo amor melior est visione.*

Ratio à priori P. Suarez discutitur.

Rationem quasi à priori insinuat Suarius suprà, quia scilicet possunt duo contraria esse in aliquo ordine & genere, ad quod non attingant alia duo contraria. Hæc tamen ratio non satisfacit, quia Scotus non vult vt contraria sint in eodem ordine, sed vt id quod est contrarium peiori sit melius contrario minus mali; quod non videtur labefactari per eam diuersitatem ordinis & generis. Dico ergo, rationem inde desumendam; nam id quod est contrarium rei ignobiliori, potest habere aliunde aliquod caput, vnde reddatur peius quàm sit alterum contrarium rei nobilioris; vt in exemplis positis constat: nam
9 contrarium voluntatis dicendi verum habet rationem peccati, quam non habet voluntas virginitati contraria, etiamsi virginitas nobilior sit voluntate dicendi verum; cuius ea vlterior ratio esse potest, quòd ea quæ sunt perfectiora sæpè non sunt sub præcepto, sub quo sunt alia minùs perfecta; vnde sequitur, vt contrarium perfectioris, quia non prohibitum, non sit tam malum quàm imperfectioris contrarium, quia hoc est prohibitum. Et licet hæc ratio non videatur applicari posse hæresi & odio Dei, cùm vtrumque sit prohibitum, habet tamen suum locum quatenus visio Dei etsi nobilior; non est tamen ita sub præcepto quàm amor Dei. Deinde hæc ratio saltem ostendit, posse ex aliquo capite contrarium nobilioris esse minus malum contrario ignobilioris; sicut in mendacio inuenitur ea ratio de prohibitione, potest in odio Dei pro hæresi alia inueniri.

Respondetur quartæ confirmationi.

Ad quartam confirmationem eiusdem antecedentis dixi in materiâ de Angelis, Seraphinos ideò denominari ab amore, quia in viâ per amorem maiorem meruerunt maiorem visionem Dei: nec enim ipse Scotus potest dicere, Seraphinos esse in visione beatâ minores Cherubinis, maiores tamen in amore; siue in hoc consistat beatitudo, siue non; cùm amor, quò maior est, debeat habere maiorem visionem; ergo etiam in visione maiores sunt Seraphini; ergo hinc nihil deducitur de maiori amoris nobilitate, aut quòd sit beatitudo.

Principaliter argumento Scoti respondetur. Esto amor esset nobilior visione, non ideò esset beatitudo. 10

Secundò principaliter respondeo toti argumento, Dato quòd amor esset in se quid nobilius, non tamen inde sequi, in eo consistere beatitudinem: etenim vnio hypostatica sola simpliciter est quid perfectius quàm visio beata, & quàm amor Dei, in omnium sententiâ; & tamen non consistit beatitudo in eâ visione, ergo non benè infertur, Amor Dei est perfectior visione beatâ, ergo in illo consistit beatitudo. A priori id inde ostenditur, quia beatitudo seu felicitas debet esse possessio vitalis maximi boni; potest autem contingere, vt aliqua res in genere physico minùs perfecta sit consecutio talis boni; quod non habet res alioquin perfectior.

Confirmatur.

Quòd verò visioni Dei, non autem amori (quâ viâ soluitur secundum argumentum Scoti) conueniat esse consecutio summi boni, fusiùs infrà ostendam; iam verò retorqueo probationem Scoti in eo argumento positam: nam sicut ille dicit, *Non possidet auarus diuitias eas cognoscendo*; ita ego dico, *Multò minùs eas possidet per hoc præcisè, quòd eas amet*; ergo ex hoc capite non magis infertur, amorem esse possessionem boni quàm illius visionem. Imò ex humanis exemplis contrarium ostendam; nam videndo rem pulchram fruitur quis illâ, non autem præcisè illam optando. Ad instantiam ergo de diuitiis respondeo, aliqua esse bona, quæ non veniunt sub vsum nostrum, nisi quatenus sunt sub dominio & physicâ tentione; quales sunt diuitiæ; eiusmodi autem bona nec per amorem nec per visionem solam quis consequitur. Alia sunt quæ solùm per actus cognitionis possidentur, vt dicam infrà fusiùs. Hæc dicta sint, ad ostendendam debilitatem argumentorum quæ afferri solent pro hac sententiâ; quid autem sentiendum sit, absolutè dicam sectione sextâ.

SECTIO SECVNDA.

Opinio ponens beatitudinem adæquatè in amore concupiscentiæ & gaudio de Deo viso.

Sententia ponens beatitudinem in gaudio de Deo viso.

AVREOLO tribuitur opinio docens, gaudium de visione Dei seu de Deo viso esse beatitudinem. Quæ doctrina videtur ex communi hominum apprehensione sumpsisse occasionem; nam beatitudo consideratur per modum summæ felicitatis ac gaudij. Imò non aliter Christus Dominus Matthæi 25. & Ioannis 15. 16. quàm gaudij nomine beatitudinem designat. *Intra in gaudium domini tui. Vt gaudium vestrum impleatur. Et gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Confirmari potest ex Anselmo lib. de Casu diaboli cap. 4. vbi ait, beatitudinem ex commodis constare; ergo gaudium & delectatio de visione Dei constituet beatitudinem. 11

Confirmatur ex Anselmo.

dinem. Eandem opinionem videtur insinuare Augustinus, qui sæpe fruitionem dicit esse beatitudinem; quod & D. Thomas quæst. 11. articulo 3. ad 3. & alibi insinuat. *Ratio.* Ratione verò suaderi potest, quia in humanis si quis habeat diuitias v. g. & non fruatur illis, non potest ex eis habere beatitudinem nec apparentem; at eo ipso quòd fruatur, iam illam habet; ergo gaudium illud constituit diuitias in ratione beatitudinis; ergo similiter in Dei visione contingет: nisi enim quis de eâ visione gaudeat, seu fruatur eâ, non poterit esse beatus; ergo gaudium illud constituit beatitudinem. Vrgetur ampliùs: Si quis non amat aut optat videre Deum, non potest ea visio eius esse beatitudo. Quomodo enim potest esse mea felicitas id, quod ego habere nec opto, nec curo? ergo amor concupiscentiæ de visione possessâ facit hominem beatum.

12 *Sententia hæc constituens beatitudinem in gaudio de visione possessâ est reiicienda. Improbabilis ea sententia. Totalis beatitudo in gaudio esse non potest, cùm gaudium beatitudinem nominatam partialem præsupponat.*

Hæc tamen sententia absolutè reiicienda est; & Primò supponendum duobus modis illam posse intelligi; vel vt totam beatitudinis essentiam in eo gaudio constituat; vel vt partialiter solùm dicat illud pertinere ad beatitudinem. In primo sensu discutienda est in hac sectione secundâ; de secundo in tertiâ agetur. Crediderim ergo, in hoc sensu sententiam hanc omnino esse improbabilem. Primò, quia si gaudium est de possessione seu acquisitione beatitudinis, ergo iam partialiter saltem supponit beatitudinem obtentam; ergo ipsum gaudium non potest esse beatitudo totalis. in quo puncto valdè differunt amor charitatis Dei, seu gaudium de bonis Dei, ab hoc gaudio concupiscentiæ; nam illud non supponit ex parte hominis bonum aliquod obtentum, sed in Deum immediatè fertur; vnde nec supponit etiam ex eo capite beatitudinem formalem, sed obiectiuam; ideò posset ex hoc capite amor Dei esse prima & totalis beatitudo formalis, de qua hîc agimus, si aliunde non repugnaret: gaudium autem hoc cùm iam supponat ex parte ipsius hominis consecutionem summi boni seu Dei, iam videtur eo ipso supponere saltem inadæquatè beatitudinem formalem; quæ est consecutio obiectiuæ; ergo non consistit tota & adæquata beatitudo in eo gaudio.

Euasio quadam.
13 Huic argumento responderi potest ex quorumdam recentiorum doctrinâ; qui dicunt, visionem Dei esse quidem beatitudinem, non tamen formalem sed obiectiuam. quod explicant exemplo actus boni, qui in suo obiecto supponit bonitatem, quam ab illo participat; cum quo benè stat, vt ipse actus formaliter solus sit bonus & meritorius, & obiectum dicatur bonum formaliter ab ipso actu: pari ratione visio Dei non est formalis beatitudo, sed obiectiua, gaudium verò de illâ est formalis beatitudo, & visio vt denominata ab eo gaudio dicetur formalis beatitudo. *Confirmatio eorumdem.* Confirmant: Beatitudo vt talis est bonum, ergo non potest vt talis possideri nisi à potentiâ quæ recipit bonum quâ tale, qualis sola est voluntas; ergo solum gaudium de visione Dei debet dici beatitudo formalis.

Obseruatio. Fit quæstio de nomine.
In primis aduerto, hîc fieri iam puram quæstionem de nomine: quod enim communiter alij vocant beatitudinem formalem, nempe visionem, id vocant hi auctores beatitudinem obiectiuam proximam, vt sic, posteà videantur aliquid singulare de re dicere. *In eo aduersantur hi recentiores cæteris aliis.* In quo sanè modo loquendi aduersantur omnibus: nam beatitudinem formalem vocamus non gaudium de eo, quòd sim beatus, sed illud ipsum de quo gaudeo, v. g. in auaro possessionem ipsam diuitiarum, in superbo honores, &c. neque in beatitudine distinguimus obiectiuam proximam & remotam, sed proximam dicimus formalem, remotam verò solùm dicimus obiectiuam seu obiectum beatitudinis. *Confirmatio.* Vrgeo id clarè: Omnes dicunt spem habere pro obiecto quod amat beatitudinem; explicantes autem quomodo sit virtus Theologica, dicunt illam habere pro obiecto 14 formali & Deum ipsum & possessionem illius, siue ea possessio sit visio, siue amor Dei; de quo iam non curo; inde sic argumentor: Si Deus non esset obiectum proximum beatitudinis formalis, spes non esset virtus Theologica, quia non haberet pro obiecto formali & proximo nisi beatitudinem formalem & obiectiuam proximam, ex quâ vnâ beatitudo fit, Deum autem solùm remotè tunc respiceret: atqui habere Deum pro obiecto remoto & mediato non facit virtutem Theologicam, vt omnes fatentur, ergo per eumdem modum loquendi recentiores se valdè intricant, etiam circa quæstiones de re. Confirmo: Nullus interrogatus, dum amat & sperat beatitudinem suam formalem, dicet, Spero gaudium de eo, quòd visurus sim & amaturus Deum; sed dicet, Spero me Deum visurum, & amaturum; ergo nullus intellexit nomine solius gaudij de visione Dei totam essentiam beatitudinis: *Omnes sperant visionem Dei, non verò immediatè gaudium de illâ.* sicut rogatus auarus, quid reputet suam beatitudinem, quam sperat se consecuturum, non dicet, Spero me consecuturum gaudium de possessione diuitiarum, & illud gaudium reputo meam beatitudinem; sed dicet, Diuitiarum possessionem spero, & eam possessionem meam credo beatitudinem, & gaudium erit de eo, quòd sim beatus. Vrgeo id Secundò, Gaudium illud de beatitudine non est possessio vllo modo nec Dei, nec visionis, ergo non est beatitudo formalis, quia hæc debet esse possessio obiectiuæ beatitudinis. Probo antecedens, quia in primis Deus ipse possidetur per visionem, visio autem possidetur per seipsam, quia per se vnitur animæ, & eam reddit videntem clarè Deum; *Visio per seipsam possidetur.* me autem gaudere, quòd habeam visionem, non est eam possidere, nisi velimus abuti significatione communi; 15 sicut me gaudere, quòd sim beatus, sanus, aut quòd obtinuerim victoriam, non est possidere sanitatem & victoriam, sed gaudium de possessione. Quòd si his auctoribus licitum est ipsam visionem Dei non vocare possessionem Dei, sed id nomen tribuunt gaudio de eâ visione, ego item dicam, neque illud gaudium esse beatitudinem formalem, sed obiectiuam, & debere aliud reflexum gaudium poni; tam enim sine fundamento ipsi discurrunt quàm ego. *Gaudium de re quæ me facit beatum ineptè vocatur beatitudo.*

Confirmatur nostra resolutio. Disparitas inter actiones externas meritorias & visionem quæ beatitudo est.
Ampliùs reiicio eamdem doctrinam ex ipsorum instantiâ de actu meritorio; de quo dico, non illos iuuare vllo modo; disparitas enim est manifesta; nam obiecta illa seu actiones externæ non habent à se libertatem, quam ad meritum requiri ratio ipsa manifestè demonstrat; quid ergo mirum, si eis non tribuamus laudabilitatem, honestatem formalem seu meritum? At in visione beatâ nihil hi possunt probare illi deesse, quo

quo minùs sit possessio Dei summi boni, & consequenter formalis beatitudo; ergo gratis id confingunt. Imò iam ostendi, illud gaudium reflexum non esse propriè possessionem nec Dei nec ipsius visionis, vnde non potest illud solum esse formalis beatitudo. Ratio verò, quam vltimo loco adducunt, quòd cùm beatitudo sit bonum, debeat eius possessio ad voluntatem pertinere, nulla est. Primò, quia malè dicunt, absolutè bonum esse obiectum materiale intellectus: bonum enim vel consideratur vt amabile, & vt sic fateor illud non pertinere ad intellectum, sed ad voluntatem; vel consideratur vt cognoscibile, & vt sic formalissimè pertinet ad intellectum; vel denique consideratur vt possideri potest, & vt sic non pertinet determinatè ad hanc potiùs potentiam quàm ad illam, sed videndum priùs est, quâ potentia obtineri queat; nam variè obtineri potest: quædam bona obtinentur per physicam vnionem independenter ab intellectu & voluntate, vt sanitas, pulchritudo, gratia, vita, &c. Et miror, quòd in his etiam non dixerint hi non esse formaliter, sed solùm obiectiuè sanum & album illum, qui non gaudet se esse sanum: nam sanitas est bonum quod non potest possideri nisi per voluntatem; quæ est forma argumentandi horum auctorum: alia bona possidentur per sensus, suauitas cibi per gustum, odor floris per olfactum, &c. vnde non ex eo, quòd beatitudo sit summum bonum, potest eius possessio ad voluntatem reduci, sed aliunde decidendum, in quo ea possessio consistat; solùm autem possunt hi inferre, illius beatitudinis amorem ad voluntatem pertinere. Constet ergo, nullum esse vllius momenti fundamentum, vt beatitudo formalis adæquata constituatur in eo reflexo gaudio de visione Dei vt possessâ; & eam distinctionem beatitudinis obiectiuæ proximæ & remotæ esse iniquam acceptionem vocis contra omnem communem loquendi modum.

Bonum quo sensu sit formalissimum obiectum intellectus.

Bonum quà possideri potest ad varias potentias spectat.

16

Ex quòd beatitudo sit summum bonum, non necessariò reducitur ad voluntatem.

Iam verò retorquendo instantiam horum auctorum de actibus meritoriis, reiicio eorum sententiam vltimò, simul quæstionem de nomine ad id quod de re potest hîc reperiri reducendo. Arguo enim sic: Eo ipso quòd obiectum externum non est formaliter meritum, sed id habet præcisè denominatiuè ab actu interiori, fatentur hi, cum quibus ego omnesque benè sentientes, etiamsi non sequatur actus externus ob impedimentum aliquod, tantum tamen omnino de merito reperiri in solo interno quantum in illo & externo simul sumpto; & quando externus est, nihil penitus per illum de merito augeri.

Vlterius reiiciuntur ponentes beatitudinem in amore concupiscentiæ.

17 Hinc argumentor ergo pari ratione, Si solum gaudium reflexum est formalis beatitudo, & visio solum est obiectiua, dicendum erit, si per possibile vel impossibile maneret solum illud gaudium, non manente visione, mansurum hominem æquè beatum formaliter, ac si actu etiam videret Deum; consequens autem est absurdissimum, vt statim ostendam, ergo. Respondebis, repugnare omnino eam suppositionem. Sed contra, quia esto id ita sit; ad indagandam tamen veritatem sæpè admittitur suppositio impossibilis, & quæritur, quid eâ datâ vlterius sequeretur; quod ipsum in præsenti sine dubio debet admitti: sicut in hac materiâ inquirimus, si per impossibile maneret visio Dei, sine Deo essétne tunc beatitudo? Et sanè hæc suppositio magis repugnat quàm illa; nam Deus nullatenus potest abesse; gaudium autem fortè diuinitus potest esse sine visione; sed quidquid de hoc sit, quia Deus non est beatitudo formalis, sed obiectiua, dicunt benè sentientes, in eo casu hominem futurum tam beatum ac iam, ergo idem deberent hi dicere, si maneret gaudium sine visione, casu quo visio non sit beatitudo proxima; aut certè debebunt dicere, visionem nihil addere de beatitudine formali.

Argumentum efficax

Euasio præciditur

Iam verò id esse absurdum euidenter probatur, quia tunc non maneret recreatio illa formalis, quæ consistit in visione diuinæ pulchritudinis, quæ maximè animam beat. Vide quæ infrà dico, dum explico clarè, quomodo visio beata sit præcipua recreatio & voluptas beati; & ostendo, quomodo ad potentiam cognoscitiuam pertineat formalis voluptas, sicut è contrario ad ipsam pertinet formalis tortura; & hinc intelliges, visionem beatam non esse obiectum, de quo præcisè gaudeo, sed esse ipsam formalem voluptatem, ac consequenter beatitudinem & felicitatem.

Si maneret gaudium sine visione, non foret beatitudinem sundetur.

Hinc vno verbo ad ea quæ primo loco allata sunt, ad probandum solum gaudium esse beatitudinem, dico Primò, si quidquam eis probatur, illud præcisè, inadæquatè pertinere tale gaudium ad beatitudinem; illud verò solum esse beatitudinem nullatenus ex his inferri; tum quia Anselmus, Augustinus & D. Thomas de beatitudine adequatâ nihil dixerunt; tum quia nec locuti sunt expresè de gaudio concupiscentiæ, ideò possem illos pro Scoto probabilius explicare. Exemplum de auaro etiam est pro nobis, nam licet compleatur beatitudo per gaudium, debet iam priùs intelligi possessio diuitiarum, in quâ est saltem inadæquata beatitudo; imò illam censet auarus totalem. Secundò respondeo, eis obiectionibus nec quidem probari inadæquatam beatitudinem in eo gaudio consistere, vt ampliùs constabit ex iam dicendis circa secundum sensum eius sententiæ. 18

Respondetur ad argumenta contraria.

SECTIO TERTIA.

An illud gaudium sit partialis beatitudo.

PATER Suarius eâ disp. 7. sect. 1. §. 35. ait sibi olim probabile visum fuisse, gaudium concupiscentiæ ad beatitudinem pertinere, propter rationem in secundâ confirmatione suprà positam. Ego verò arbitror, nisi abutendo vocibus, in eo gaudio neque inadæquatam beatitudinem collocari posse; rationem paulò antè tetigi: nam illud gaudium non est vllo modo possessio Dei, nec item ipsius visionis, ergo non est nec partialis beatitudo. Patet consequentia; nam beatitudo formalis, de quâ hic agimus, debet esse possessio summi boni. Antecedens autem probaui paulò antè; nam immediatè illud gaudium non versatur circa Deum, ergo non est immediata possessio Dei; neque etiam per illud possidetur visio Dei, aut amor charitatis erga Deum: nam Dei visio per vnionem physicam sui 19

Gaudium de Deo viso vel amato nec esse potest partialis beatitudo.

Ratio huius.

sui & communicationem sui effectus formalis in subiecto perfectissimè possidetur, vt dixi paulò antè de sanitate; quæ possidetur perfectissimè, etiamsi per impossibile displicerem in illâ, gaudium autem non auget possessionem eius, licet afferat reflexam aliquam recreationem seu voluptatem.

Obiectio soluitur. Dices ergo: Si quis videret Deum, & non gauderet se videre, adhuc esset beatus. quod videtur planè absurdum. Hoc argumentum mouit recentiores suprà ad eam distinctionem beatitudinis obiectiuæ proximæ & remotæ ibidem satis impugnatæ: vt summùm tamen probat, inadæquatè in hoc gaudio consistere beatitudinem. Mouit item hæc ratio Patrem Tannerum quæst. 2. dub. 3. vt diceret, etiamsi tota essentia beatitudinis sit in solâ visione Dei, hoc tamen gaudium esse conditionem, vt ea visio constituat hominem beatum; quod vt explicet, ait, aliud esse formam aliquam accidentalem esse in subiecto, aliud verò illud denominare. Ad primum, inquit, sufficit realis existentia in subiecto; ad secundum requiritur & quantitas aliqua formæ, & carentia oppositæ. Sic licet Æthiops habeat albedinem in dentibus, non tamen simpliciter denominatur albus; nec aqua habens vnum gradum caloris & octo frigoris, dicitur absolutè calida; ita homo habens visionem beatam, si non habeat gaudium reflexum de illâ, non dicitur simplicitur beatus. Porrò hominem non futurum beatum inde probat, quia qui patitur ingens malum aut miseriam non potest dici beatus, etiamsi habeat essentiam beatitudinis; vt ex terminis videtur notum: atqui magna miseria est, vt ille qui Deum videt intuitiuè cogatur non amare Deum, & non frui suâ visione, ergo si non haberet tunc tale gaudium, non esset simpliciter beatus: sicut ob similem miseriam iam non diceretur beatus ille, qui videns Deum, esset tamen in peccato mortali. Adducit insuper ibi aliqua loca Augustini, qui videtur in vtroque actu voluntatis & intellectus beatitudinem constituisse, & Bernardi Epistolâ 25. aientis, *Sicut initiat in hac vitâ fides & desiderium, sic etiam in aliâ consummat visio & amor*; & Extrauagantem Benedicti XII. vbi definitur, ex visione & fruitione animas esse beatas: item Catechismum Romanum ad illa verba Symboli, *Credo vitam æternam.* ait enim: *Beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, vt Deum videamus, eius pulchritudine fruamur, qui est*, &c. Affert etiam pro eâdem sententiâ ibi S. Thomam, qui in 3. dist. 27. quæst. 2. art. 3. ait beatitudinem petere amicitiam Dei: & primâ parte quæst. 43. art. 5. ad 2. & alibi docet, perfectionem charitatis esse beatitudinem essentialem.

Tannerus putat hoc gaudium esse conditionem ad beatitudinem.

10 *Argumentum Tanneri.*

Ex Augustino idem probat. Bernardo, Benedicto XII. Catechismo Romano, & D. Thomâ.

Quid de his testimoniis. Hæc tamen testimonia plus videntur probare quàm Tannerus intendat: ita enim in eis requiritur fruitio, vt ea dicatur esse pars beatitudinis.

21 Respondet Tannerus in eis locis, amorem solùm requiri vt conditionem ad hoc, vt visio denominet beatum: hæc tamen solutio violenta est, quia cùm Bernardus, Benedictus XII. Catechismus & D. Thomas expressè videantur dicere, beatitudinem essentialem ex vtreque constari; vel certè æqualiter loquantur de amore ac de cognitione, quomodo possunt fauere singulari opinioni ipsius, quòd tota essentia beatitudinis sit in visione, non tamen denominet sine amore vt conditione? Absolutè eis locis respondetur Primò, Bernardum solùm intendere futurum in cælo amorem & visionem, quid autem ex illis sit beatitudo essentialis, quid accidentalis, non determinat. Benedictus verò, quia solùm voluit decidere ibi, animas iustorum etiam ante diem iudicij esse beatas, noluit de constitutiuo beatitudinis loqui; sed vt omnes sententias controuersas in scholis complecteretur, posuit amorem & visionem. Quod ipsum de Catechismo Romano dicitur, cui fortè meliorem ex meis principiis infrà tradendis expositionem applico; solùm enim dicit, *Fruamur Dei pulchritudine:* ostendam autem infrà clarè, ni abutamur terminis, solam Dei visionem esse fruitionem pulchritudinis illius; sicut solus olfactus est fruitio odoris, & solus gustus fruitio saporis boni. Ad Diuum Thomam eodem modo respondeo: quoad Bernardum, maximè cùm constet illum locis infrà citandis, in solâ visione constituisse beatitudinem essentialem, ergo amorem tantùm vt illius complementum accidentale ponit.

Absolutè eis respondetur.

Quoad substantiam verò doctrinæ, minùs mihi placet ea opinio P. Tanneri, quia videtur in eâ relabi in connotata extrinseca sæpè à me refutata, & specialiter in hac materiâ suprà, dum egi de carentiâ dolorum, probans eam carentiam esse partem essentialem effectus formalis beati; vel certè debere concedi, etiam stantibus illis doloribus, stare beatitudinem & denominationem beati: nam denominatio beati re ipsâ nihil aliud est quàm totus effectus formalis beati; nisi fortè τὸ *denominatio* sumatur pro voce nostrâ, quâ nos illum dicimus beatum; hoc autem est omnino impertinens pro puncto præsenti: siue enim nos vocemus illum beatum, siue non, ipse in se habet beatitudinem, & est beatus; vnde malè dicit, illum effectum formalem pendere à conditionibus: illæ enim non conditiones, sed partes essentiales sunt, siue dicantur in obliquo siue in recto, de quo haud sum solicitus; quia sæpè dixi, etiam in hac voce *album* albedinem dici in obliquo; declaratur enim album sic *habens albedinem*, & tamen certissimum, est albedinem esse partem illius concreti seu totius. 22

Reiicitur Tanneri opinio.

Ratio quasi à priori allata in contrarium non vrget; nam quo sensu forma totalis est vnita subiecto capaci, eo etiam sensu effectus formalis communicatur illi subiecto. Consulto dixi *forma totalis*, quia non semper vna sola entitas est totalis forma alicuius effectus, sed hic includit varias res pro formâ, aliquas negatiuas, alias positiuas; sic me esse Deo gratum, non solùm dicit gratiam ipsam, sed etiam carentiam peccati mortalis; ideoque dicimus hoc modo, Forma sanctificans duo dicit, carentiam mortalis & gratiam. 23 Quòd si ipsam carentiam nolis vocare formam, erit quæstio de nomine, dum mihi concedes, esse aliquid essentiale constituens illum effectum grati. At hæc disparitas, quæ fortè desumitur ex eo, quòd carentia non sit propriè quid positiuum, non habet locum etiam quoad modum loquendi in præsenti: nam cùm gaudium, de quo agimus, non minùs in se sit forma positiua quàm ipsa visio, non video, cur, si eâ

Ratio à priori pro Tannero non vrget.

Omnia, sine quibus non est effectus formalis, sunt illius constitutiua.

si eâ non datâ non datur effectus formalis beati, non sit dicenda non solùm quid essentiale & intrinsecum ei effectui, sed etiam forma inadæquata illius, seu beatitudo inadæquata, eodem modo quo ipsa visio.

Ad instantias oppositas respondetur.

Instantiæ in confirmationem adductæ non magis vrgent; nam Æthiops quo sensu habet adæquatam formam albi, eo est verè albus; habet enim in solis dentibus; & hi verè & propriè habent effectum formalem albi, & sunt albi: quia verò nos, vt cum vocemus album, attendimus ad præcipuas partes corporis, in quibus nullam habet albedinem; clarè inde constat, eo sensu quo à nobis non vocatur albus, eodem etiam non habere formam albedinis & vnionem illius cum subiecto, à quo nos denominationem sumimus; & non solùm ei deesse conditionem requisitam, sed formam, non aliter ac chartæ bipalmari, vt dici possit trium vlnarum, non deest conditio, sed maximè pars essentialis eius longitudinis: quia quando nomen significat certam magnitudinem, v. g. palmum, vlnam, &c. ipsa pars, quæ respectu chartæ est integralis, respectu huius totius vlna v. g. est essentialis: cùm ergo nos, dum vocamus hominem album, significare velimus albedinem notabilem, certè albedo dentium non est tota forma illius concreti quod significamus, sed pars illius tantùm; & eodem modo dico ad alteram instantiam de aquâ solùm habente vnum gradum caloris, quam nos non

Eo sensu, quo quis non dicitur albus v. g. eodem non habet omnia album constituentia.

24 dicimus calidam, quia hoc nomine denotamus calorem sensibilem & notabilem; hic autem ibi non est, ergo deest pars essentialis significata per illam vocem ex communi modo loquendi ad id applicatam. Nullum ergo adducitur exemplum, in quo, stantibus omnibus partibus essentialibus alicuius totius, non maneat totum, de quo hîc agimus; ergo quo sensu dicitur, hominem cum visione Dei, ablato præcisè eo gaudio, non fore verè beatum; eodem planè modo dicendum erit, gaudium illud esse partem huius concreti *beatus*; & cùm aliunde gaudium sit in se nobilissima forma, debet illud vocare partialem beatitudinem formalem.

Ablato gaudio de beatitudine, manet homo beatus, si maneat visio Dei.

Hæc dicta sint quoad consequentiam doctrinæ; absolutè autem dico, etiam ablato gaudio illo reflexo stare beatitudinem, ideoque illud neque conditionem neque partem beatitudinis esse. Quod enim in contrarium dicitur, esse magnam miseriam, violenter impediri ab eo gaudio, & consequenter non esse beatitudinem in tantâ miseriâ, non suadet intentum: ea enim non est propriè miseria, sed tantùm carentia noui actus, vel, si vis, perfectionis alicuius naturaliter consequentis beatitudinem: sicut si homini negarentur passiones distinctæ, non proptereà desineret esse homo simpliciter, licet non esset cum omni perfectione sibi debitâ; & sicut de facto animæ separatæ, etiamsi careant magnâ parte beatitudinis accidentalis, dum carent vnione ad corpus, & consequenter omnibus operationibus sensuum, quæ sine dubio valdè augebunt voluptatem, non tamen proptereà desinunt substantialiter esse beatæ: idem dico de eo qui careret prædicto gaudio reflexo. quod ampliùs constabit ex dicendis, cùm nostram sententiam probauerimus.

25 Aliter respondet Pater Suarius, qui ad beatitudinem saltem partialiter requirit amorem charitatis erga Deum; ait igitur hunc amorem esse reflexum supra se & supra visionem, quia omnis amor est amor sui ipsius; dum autem se amat, amat etiam visionem, vel quia ea est necessaria ad illum amorem, vel quatenus visio est perfecta vnio cum amico; amor autem amicitiæ eam vnionem necessariò amat, ergo non est necessum ponere alterum actum distinctum proprij gaudij reflexi supra visionem.

Suarij ad argumentum aduersariorum responsio non probatur.

An omnis amor sit supra se reflexus.

Ego tamen arbitror, per hanc reflexionem non sufficienter responderi quæstioni; & in primis ea generalis reflexio, quam Suarez tribuit omnibus actibus amoris, alibi est à me reiecta; est enim planè contra experientiam, & sæpè impossibilis, quia sæpè non cognoscitur reflexè ipse actus voluntatis; nihil autem esse potest volitum quin præcognitum, ergo non potest generaliter loquendo admitti talis reflexio.

Quid propriè in præsenti discutiatur.

Secundò dico, in quæstione præsenti non tam inquiri, an gaudium illud de visione Dei debeat esse actus distinctus à primo, quàm, vtrùm reuerà ad beatitudinem illud pertineat, siue distinctum siue identificatum cum amore amicitiæ; cui quæstioni absolutè dixi non esse necessarium, ideò addo, maioris claritatis gratiâ, etiamsi nullo modo daretur talis reflexio nec explicita nec virtualis, prout eam Suarius agnoscit in quolibet actu amoris, adhuc sola visio, aut certè etiam amor charitatis, sufficerent ad beatitudinem. quod videtur sufficienter hucusque probatum.

SECTIO QVARTA.

Satisfit argumentis oppositis.

IAM restat respondere argumentis suprà factis; videntur enim ostendere neminem esse beatum nisi per gaudium, aut saltem nisi amet eam bonitatem quam possidet. Pro quo aduerto, vocem *gaudium* esse posse æquiuocam; significat enim sæpè idem quod voluptatem, recreationem, &c. sæpè idem quod voluntatis complacentiam in aliquâ re. Quo posito dico, in primo sensu gaudium non pertinere ad voluntatem, quia voluntas non percipit propriè delectabilitatem obiecti; insinuaui enim in materiâ de Angelis, cruciatum & dolorem propriè esse actum intellectus & sensuum, qui dum experiuntur res aduersas, formalissimè torquentur; vnde è contrario dixi ibidem, voluptatem seu delectationem propriè ad intellectum pertinere. Res fiet exemplis manifesta: Pulchritudo caussat voluptatem, recreationem; item cibus gratus, suauis musica, odor fragrans; in tactu res blanda; voluntas non percipit vllo modo ex his obiectis voluptatem vllam immediatè, quia eas non percipit, sed visus rei pulchræ, olfactus odoriferæ, tactus rei mollis, & sic de ceteris, sunt quæ formaliter recreant, licet posteà voluntas quasi reflexè complaceat sibi in illâ delectatione, quam aliæ potentiæ & per illas anima experitur; vnde liceat hîc ad maiorem claritatem exemplum desumere ex his quæ Casistæ dicunt in materiâ pollutionis inuoluntariæ; nam licet hæc à voluntate odio habea- 26

Vox gaudium est æquiuoca.

Argumenta partialiter vel totaliter beatitudinem in gaudio ponentium soluuntur.

Gaudium prout sumitur pro voluptate, non pertinet ad actũ voluntatis, sed est actus intellectus.

habeatur, & animo ei resistatur, quando naturaliter excitatur, nihilominùs delectationem & voluptatem, quæ prouenit seu consistit formaliter in ipsâ sensatione, non potest voluntas impedire, neque ex eo debet quis iudicare se consensisse illi, & peccasse, quòd senserit voluptatem.
27 Idem est, si quis inuitus cogeretur comedere die Veneris cibos alioquin sibi gratissimos; non enim, quia deesset consensus voluntatis, deesset voluptas, quam illi cibi secum afferunt; & sic de musicâ & aliis omnibus obiectis delectantibus dicendum est; licet simul fatear, voluntatis actum, quo quis sibi complacet in eâ delectatione per intellectum perceptâ, aut per alterum sensum, etiam posse dici gaudium in secundo sensu; quia per se illa complacentia etiam recreat animam formaliter aliquo modo.

Declaratur, quomodo Deus per visionem possideatur.

Hinc dico, Deum vt obiectum pulcherrimum, suauissimum, dulcissimum, ac continens infinitè nobiliori modo omnem bonitatem obiectorum sensus, & aliarum creaturarum, non caussare homini voluptatem & recreationem ac gaudium, nisi formaliter mediâ cognitione intuitiuâ ipsius, quam liceat vocare & visionem, & auditionem, & tactum, & gustum, & olfactum Dei; quatenus eminentiori incomparabiliter modo, quàm nostri sensus percipiant hæc obiecta delectabilia, illa percipit quidquid pulchrum, honestum, delectabile, amœnum, dulce, &c. in Deo cum infinitis perfectionibus & sine vllâ imperfectione reperitur. Hæc perceptio est recreatio, est gaudium, est voluptas, est felicitas, est denique æterna beatitudo, etiam antequam voluntas per complacentiam reflexam libenter habeat eam possessionem, recreationem, voluptatem, &c.

Quo sensu beatitudo à Christo vocetur gaudium.

Hinc dico, meritò homines ex communi apprehensione beatitudinem semper nomine gaudij significare, non quia ea consistat in actu voluptatis, sed ob rationem proximè datam: inde etiam meritissimè Christus Dominus in eam nos vt in gaudium inuitat, sicut qui alterùm inuitaret ad conuiuium, ad spectacula, ad musicam, meritò ad gaudium inuitaret; cùm tamen,
28 vt ostendi manifestè, nec cibus, nec spectacula, nec musica aliter percipiantur, aut recreent formaliter, quàm dum gustantur, videntur, audiuntur.

Etiam in auaro ista qualisqualis beatitudo ad intellectum pertinet.

Ad instantiam ex auaro facilè respondeo, etiam in illo totam fictam beatitudinem qualemqualem ferè in intellectu consistere; apprehendit enim, ex læsione haud dubiè cerebri, possessionem diuitiarum esse summum bonum; quo supposito, ipsum cognoscere, se habere eas summas diuitias, est formalissima eius beatitudo; & ea cognitio est quæ ipsum recreat, & quæ, suppositâ falsâ apprehensione, de summâ bonitate in eis repertâ reddit lætum, beatum, &c.

Id declaratur.

Vbi non ipsa possessio diuitiarum potest dici formaliter beatitudo; nam etiamsi diuitias nullo modo possideret, si tamen inuincibiliter crederet illas se habere, eodem modo esset lætus, & eâ fictâ beatitudine beatus, ac si re ipsâ eas possideret; ergo possessio præcisè concurrit vt obiectum & non vt forma; delectatio autem voluntatis sicut non est formalis perceptio eius obiecti, ita neque est quod recreet illum, sed id quo placet auaro ea possessio & recreatio: & hinc reieci suprà eos recentiores, qui visionem beatam dixerunt tantùm esse obiectum proximum beatitudinis, gaudium verò esse formalem beatitudinem; reieci, inquam, nam si id ita esset, casu quo gaudium sine visione maneret, deberet manere tota beatitudo formalis, tota voluptas, recreatio, &c. quod haud dubiè omnino repugnat, cùm saltem maxima pars (vt immediatè antè ostensum est) formalis recreationis in eâ visione consistat, sicut auditio musicæ, & gustus ac tactus ipse non est obiectum delectans, sed delectatio ipsa formalis.

Quomodo quis possit esse beatus ex possessione eius quod non amat.

Denique, quod dicitur, neminem posse esse beatum ex possessione eius quod non amat, non multum vrget: nam quando res illa, quæ possidetur, per seipsam independenter ab amore vllo reflexo recreat formaliter, tunc non est necessarius reflexus amor illius; vt in ipso gaudio reflexo, in quo hi ponunt beatitudinem, manifestè constat: quia enim illud per se affert formaliter voluptatem, illud eo ipso beatificat sine reflexo gaudio de illo, alioquin daretur processus in infinitum gaudiorum reflexorum; qui omnino repugnat. Fateor eo ipso quo quis displicet in re quam possidet, non posse habere ex illâ formaliter integram beatitudinem, quia tunc eam apprehendit vt sibi malam, & inde fit vt tristetur possessione illius, & conetur eam à se excutere. At displicere in eâ re, & conari eam non habere, non est idem ac non habere gaudium reflexum de illâ; potest enim non gaudere, quia non habet vllam reflexam cognitionem, non tamen ideò conatur eam à se abijcere, aut in illâ sibi displicet. Vnde summùm inde infertur (quod haud inuitus fatebor) carentiam displicentiæ in visione esse partem beatitudinis, sicut diximus superiùs de carentiâ aliorum malorum, peccati v. g. & tormentorum inferni, ac similium. 29

SECTIO QVINTA.

Sententia ponens beatitudinem in visione & amore amicitiæ erga Deum.

Beatitudinem in visione & in amore amicitiæ erga Deum ponunt Albertus, Argent. Richardus, &c.

In hanc sententiam conueniunt Albertus, Argent. Richardus, Gabriel, Paludanus, Marsilius, Hugo Victorinus, Vega & Corduba apud Suarium sect. 2. num. 24. quibus ipse subscribit num. 51. Fundamenta pro hac sententiâ esse possunt ea, quæ afferuntur, ad probandum visionem pertinere ad beatitudinem, insuper quæ pro Scoto, ad probandum eam consistere in amore; nam saltem videntur euincere, inadæquatè in quolibet ex illis consistere beatitudinem: additur etiam in confirmationem illa Bulla Benedicti XII. de quâ suprà, multa etiam loca Patrum, maximè Augustini lib. 1. de Moribus Ecclesiæ; vbi expresè docet, *Nec qui non habet quod amat, nec qui habet quod non amat, beatum esse*; vnde ibi concludit esse vitam beatam, cùm id quod est hominis optimum & amatur & habetur: quod etiam Bernardus Epistolâ 9. tradidit. Rationem adducit Pater Suarius; quia, vt ait D. Thomas, æterna felicitas requirit coniunctionem amicitiæ cum Deo; quia cùm ea felicitas non sit ho- 30

Ratio Suarij.

mini connaturalis, debet fieri connaturalis per charitatem. Confirmatur Primò: Sine charitate non perfectè quis coniungitur cum Deo, qui est obiectiua beatitudo; ergo sine charitate non est perfecta Dei possessio. Secundò confirmatur: Amor amicitiæ est in suo genere valdè perfectus & immediatè coniungens cum Deo, vltimoque appetibilis; & nihil est quo probetur, cum non esse partem beatitudinis; non ergo est, cur id debeat negari.

Confirmatio Prima eiusdem.

Secundò.

Porrò nihil esse, quo id impugnetur, ostenditur respondendo obiectionibus in contrarium: quarum Prima est, quòd hic amor possit etiam in viâ reperiri, respondetur eâ probari, illum solum non constituere beatitudinem; at eum non esse partem beatitudinis simul cum visione non ostendi vllo modo.
31 Imò inde probat Suarius, illum pertinere ad beatitudinem, quia tam in viâ quàm in patriâ ille requiritur ad debitum statum hominis cum Deo; & id potest vrgeri ex illis quæ diximus nos suprà, scilicet illum, qui esset inimicus Dei, non fore beatum, etiamsi simul Deum videret; ergo beatitudo postulat amicitiam cum Deo. Secunda est, hic amor resultat ex visione, ergo supponit beatitudinem; verùm hæc nihil etiam obest: rectè enim potest vna pars alicuius totius oriri ab alterâ comparte. Sic enim forma simul cum materiâ constituit compositum; & tamen forma materialis producitur à materiâ. Tertia, visio præcontinet in actu primo amorem, ergo visio est tota essentia beatitudinis. Respondetur negando consequentiam, quia beatitudo requirit ipsum actum secundum amoris. Contra hanc sententiam solùm videntur posse militare, quæ adducuntur pro sententiâ constituente beatitudinem in solâ visione, quæ sectione sequenti examino; vbi de hac sententiâ iudicium fero, & totam quæstionem decido.

Obiectiones contra constitutiuum beatitudinis per charitatem soluuntur. Prima.

Secunda.

Tertia.

SECTIO SEXTA.

Prima pars nostræ sententiæ.

Dixi & ostendi disputationis huius initio, totam hanc quæstionem ferè esse de solo nomine: vt autem quæ sunt de re separemus à vocibus, & quis modus loquendi sit probabilior appareat, Conclusio sit, Deus possidetur præcipuè per visionem. Proquo, ne fiat quæstio de voce *possessio*, aduerto, beatitudinem esse speciem delectationis & voluptatis; id enim omnes homines intelligunt beatitudinis nomine, licet ea voluptas seu delectatio debeat esse honestissima. Hinc infero, ad beatitudinem non attendi quæ sit perfectissima Dei possessio siuè physicè siue moraliter; quod manifestè inde constat, nam vnio hypostatica in omnium sententiâ est longè & quodammodò infinities perfectior possessio physica & moralis Dei quam visio & amor;
32 nam per eam vnionem intrinsecè constituitur humanitas Deo vnita & suppositata physicè per diuinam personalitatem; item in genere amoris redditur infinitè etiam sancta, Deo placens, amabilis: & Christus vt homo est Filius naturalis Dei, & tamen nullus dixit, hanc vnionem esse essentialem beatitudinem, imò nec partem illius; cuius rationem ego aliam non video quàm, quòd ea vnio secum formaliter nullam voluptatem, recreationem nullam afferat, imò possit produci de nouo in subiecto eo planè inscio, beatitudo autem debet esse aliquid formaliter recreans exhilarans personam. Quòd enim Pater Vasquez disput. 8. cap. 3. ait, ideò vnionem hypostaticam non esse beatitudinem, quia non est operatio nostra, non placet: nam licet humanitas efficienter eam vnionem produceret, non esset ideò vllo modo beatitudo; sicuti è contrario, si per possibile, vt ego omnino censeo, vel per impossibile, vt alij putant, visio beata non producta ab homine, illum tamen redderet clarè Deum videntem, non minùs ad beatitudinem pertineret quàm iam; ergo quòd vnio hypostatica sit vel non sit operatio nostra per accidens omnino se habet ad punctum beatitudinis: ratio ergo reducenda est ad id quod insinuaui, scilicet, quòd beatitudo debeat esse quædam quasi fruitio summi boni, quod non habet vllo modo ea vnio. id autem præcipuè conuenire visioni beatæ, num. 27. manifestè ostensum est, vbi declaraui, quomodo voluptas propriè in solâ potentiâ cognoscitiuâ consistat; 33
vbi etiam explicui, quomodo visio sit fruitio totius bonitatis diuinæ, sicut tactus est fruitio rei blandæ & gratæ, auditus est fruitio musicæ, &c. seu, ne dicant mihi, fruitionem ad voluntatem pertinere, illæ sensationes sunt perceptiones formales delectabilitatis, quæ est in obiecto; & consequenter illæ solæ sunt formales recreationes & delectationes; ergo in hoc sensu negari nequit, quin visio beata sit præcipua & maxima Dei possessio, prout debet per beatitudinem possideri.

Beatitudo supernaturalis præcipuè consistit in visione. Ratio est, quia beatitudo est species delectationis, quæ obtinetur maximè per cognitionem.

Ad beatitudinem non requiritur perfectissima possessio, sed maximè delectabilis.

Cur vnio hypostatica non sit beatitudo.

Hinc infero Primò, rationes, quibus vtuntur Thomistæ & alij communiter, qui beatitudinem in solâ visione constituunt, non esse vllo modo efficaces, quia non tangunt punctum difficultatis; sed ex alijs capitibus disparatis id videntur velle probare, vt breuiter ostendo.

Illatio ex dictis.

SECTIO SEPTIMA.

Discutiuntur varia aliorum argumenta.

Primum est: Visio est longè nobilior quàm amor, ergo illa sola est beatitudo. Certè consequentia hæc dupliciter est mala; & quia iam dixi in puncto beatitudinis non attendi ad eam maiorem physicam perfectionem, alioquin vnio hypostatica, quæ est longè perfectior possessio Dei, physicè loquendo, deberet esse tota beatitudo, cùm tamen nec quidem partialis sit; vnde ego, etiamsi physicè amor esset melior visione, non ideò eum dicerem beatitudinem. Secundò, ea consequentia est mala, quia posset beatitudo coalescere ex visione perfectiori & amore imperfectiori; ita homo coalescit ex animâ nobiliori & materiâ primâ ignobiliori quàm sit anima, ergo ex maiori visionis perfectione non potest inferri, eam solam esse beatitudinem. 34

Thomistarum & aliorum nobiscum in visione beatitudinem ponentium rationes ostenduntur inefficaces.

Secundum argumentum est: Solus intellectus trahit res ad se, vel, iuxta alteram rationem, solus intellectus facit res præsentes, & solius intellectus actus fit per assimilationem; ergo solus

Quomodo intelligendum, quòd solus intellectus trahat res ad se.

lus ille habet, quòd sit possessio Dei, & consequenter beatitudo. Hanc rationem virtute triplicem Pater Suarius dicit optimè probare, visionem esse partialem beatitudinem, non tamen quòd sit totalis: ego dico nec primum probare, nam vnio hypostatica facit longè nobiliori modo rem præsentem, & trahit magis ad se Deum, quia physicè illum trahit; & tamen non ideò vnio est, nec quidem partialis beatitudo. Quod de assimilatione dicitur non vrget; & quia est metaphoricus modus loquendi, quo re ipsâ nihil aliud denotatur, quàm per cognitionem declarari ea omnia quæ habet obiectum; per hoc autem, nisi ad meam rationem veniatur, non dicitur vllo modo, cur ea visio debeat esse beatitudo.

Vasquez argumentum.

Tertium aliorum argumentum est (quo & Vasquez vtitur disput. 10. cap. 6.) Primum obiectum voluntatis non potest esse ipsemet actus voluntatis; non enim habet se reflexè pro obiecto; ergo debet esse aliquid aliud; ergo vltimus finis, quod est primum obiectum, non potest esse actus voluntatis. Hanc rationem discutit fusè Suarez. Breuiter dico eâ non probari, beatitudinem formalem non esse actum voluntatis, sed obiectiuam, id est Deum ipsum. quod libenter fatebitur Scotus. Secundò, non probatur illum non esse inadæquatam beatitudinem, quia ex visione, quæ esset vltimum obiectum amatum, & ex ipso amore, posset vna beatitudo totalis conflari. Tertiò, patitur instantiam, vt benè ibi Suarius. Sicut enim Caietanus dicit, primum obiectum amabile non est actus vo-
35 luntatis; ita dicit Scotus, primum obiectum cognoscibile non est actus intellectus, sed primum obiectum cognoscibile est beatitudo, &c. ergo æqualiter retorquetur in Vasquez & Thomistas.

Durandi.

Quartum argumentum Durandi apud Suarium suprà, quia appetitus non est propter se; nemo enim appetit propter appetendum; ergo est propter aliud, ergo aliud ab appetitu debet esse vltimus finis. Benè ostendit Suarez, hoc argumentum summùm probare, appetitum concupiscentiæ debere esse circa aliquod bonum proprium; at de appetitu seu amore amicitiæ nihil probat: cur enim non potero Deum vt in se bonum amare, & per illum amorem formaliter reddi beatus? quod verò negat Durandus, talem amorem esse possibilem, parum habet probabilitatis. de quo alibi. Quòd item vlteriùs dicat, illum, quia Deo debitum, potiùs esse meritum quàm beatitudinem & præmium, non vrget; quia per hoc vt summum probatur, illud non esse adæquatam beatitudinem. Omitto solutionem Suarij ad hoc vltimum; quòd scilicet in patriâ ille amor sit necessarius, & consequenter possit habere rationem præmij; hanc, inquam, omitto, quia difficulter intelligitur, quòd idem amor sit præmium adæquatum sui, per hoc solum quòd fiat necessariò; nam ea necessitas non facit amorem meliorem aut delectabiliorem homini, ergo nec constituit illum in ratione præmij: quale enim esset præmium pro obsequio, cogere ad durandum perpetuò in eo obsequio? Denique, quod tertiò replicat Durandus, beatitudinem esse commodum nostrum, ideoque non posse consistere in amore amicitiæ;

Solutio P. Suarij.

Tertia replica Durandi reiicitur.

quam obiectionem etiam Vasquez tangit suprà cap.6. non vrget, quia ipsemet amor, qui Deum 36
respicit propter se, est formalissimè nobis valdè commodus, sicut ipsa visio beata; quæ sine dubio non respicit nostrum commodum, sed Deum propter se, est tamen formalis nostra commoditas in sententiâ Durandi, ergo quoad hoc nulla est specialis difficultas in amore amicitiæ præ visione.

D. Thomæ & commune argumentum ex necessariâ prioritate visionis ante amorem.

Quintum argumentum D. Thomæ & commune est, quia omnis actus voluntatis vel antecedit consecutionem boni per modum desiderij, vel sequitur consecutionem per modum gaudij, ergo numquam potest esse consecutio boni. Quòd si dicas, Amor, qui est medius inter desiderium & gaudium, potest esse consecutio obiecti; contrà vrgetur, nam amor est de se indifferens, vt obiectum sit præsens vel absens, ergo non potest esse consecutio illius: si vlteriùs respondeas, Saltem in patriâ, quatenus est durabilis, erit consecutio Dei; contrà adhuc, quia vt sit durabilis iam debet supponere visionem Dei, per quam Deum cõsequimur; ergo amor non est consecutio, ergo nec beatitudo. Huic argumento concedit Suarius, benè probari beatitudinem non consistere in solo amore, quia iam supponit eam qualemqualem consecutionem; negat tamen probare, solam visionem esse beatitudinem, quia illa prima possessio per visionem potest esse inadæquata beatitudo, altera item posterior inadæquata: non enim repugnat, vt dixi suprà, ex duabus rebus vnâ alterâ priore constitui aliquod totum; forma enim equi posterior quàm materia constituit cum illâ equum. Sufficiens & bona solutio; ego verò adhuc dixerim, nec probari visionem esse inadæquatam beatitudinem, quia posset dici, ideò eam requiri ad amorem, non quia sit propriè possessio Dei, sed quia nihil est volitum quin præcognitum: sicut vt cum amico coniungar affectu amicitiæ requiritur cognitio amici, quæ tamen propriè loquendo non est possessio illius; ergo ex necessitate 37
visionis ad amandum Deum non potest sufficienter ostendi, eam visionem esse nec quidem inadæquatam beatitudinem.

Amor est indifferens ad obiectum absens & præsens.

Benè à Suario hoc argumentum soluitur.

Hæc sunt omnia argumenta quæ fieri solent communiter ad probandum, visionem solam esse beatitudinem, quæ inefficacia esse manifestè ex dictis constat; & apparet, nisi recurrendo ad nostram rationem suprà fusè traditam, non posse ostendi, præcipuam possessionem Dei, prout ad beatitudinem requiritur, esse visionem.

SECTIO OCTAVA.

Vltima pars nostræ sententiæ.

Quid de amore amicitiæ.

IAM nunc dico Secundò, Amor amicitiæ licet sit possessio Dei quasi moralis in ordine ad affectum, non tamen ideò pertinet propriè ad eam delectabilitatem ac voluptatem quam beatitudo formaliter dicit, quia is non est fruitio vllo modo bonitatis & pulchritudinis Dei, vt ex dictis suprà sufficienter videtur probatum; ideò probabile est, illum non pertinere ad beatitudinem propriè, sicut vnio hypostatica, non obstante, quòd in genere physico (vt ostendi suprà) nobilissimè coniungat cum Deo, sanctificet, constituatque

Amor Dei, qui non pertinet ad delectabilitatem, non est propriè beatitudo.

stituatque amicum Dei, non tamen ideò beatitudo nec inadæquata dicitur; ergo ex eo, quòd amor amicitiæ in eo genere constituat hominem perfectum, & Deo coniunctum, non sequitur debere esse inadæquatam beatitudinem; aliud autem caput ego non video, ratione cuius possit dici beatitudo, ergo non est dicenda. & hæc sententia est in scholis maximè celebris. Ita enim cum D. Thomâ sentiunt omnes Thomistæ apud
38 Suarium suprà num. 6. & ad illa Christi Domini verba, *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum*, Ioan. 17. id etiam videntur sentire Origenes, Augustinus, Innocentius III. Laurentius Iustinianus, Ambrosius & Rupertus: quos duos vltimos putat Suarius posse aliter explicari. Ego quidem cito hos auctores, non quia putem ex eorum explicatione suaderi sufficienter, cum locum Ioan. 17. pro nostrâ sententiâ stare; nam valdè probabile est, ibi Christum de beatitudine huius vitæ locutum, vt ex his quæ addit, *& quem misisti*, &c. colligitur: nam ad beatitudinem essentialem non requiritur per se visio mysterij incarnationis. Ideo ergo cito eos Patres, vt saltem colligatur, ipsos sensisse, solam visionem esse beatitudinem; quo haud leuiter confirmatur nostra ea conclusio, etiamsi locus Scripturæ, quem illi citant, non stet pro nobis.

Amor amicitiæ minùs propriè potest dici complere beatitudinem.

Dico tamen Tertiò & vltimò, probabile esse, etiam amorem amicitiæ, licet minùs principaliter, complere beatitudinem; in quo Patri Suario, & his quos sectione 5. citaui, acquiesco. Fit autem hæc conclusio maximè probabilis, propter multorum Patrum, qui apud Suarium videri possunt, auctoritatem; & satis insinuatur id in eâ Extrauaganti Benedicti XII. & in Catechismo suprà citatis. Denique huius rei rationem ex dictis suprà sic formo: Quia licet præcipua fruitio Dei consistat in ipsâ visione, vt explicuimus, negari nequit, in nobis etiam non solùm præsentiam rei amatæ, sed ipsummet illius amorem aliquam formaliter afferre voluptatem: & sanè tunc verè fruitur quis amico, cùm simul illum amat, & præsentem habet, vt eius bonis frui possit. Idem clarè cernitur inter sponsos, qui tunc se beatos reputant, dum se amant, & mutuâ præsentiâ fruuntur: illa enim bonitas, seu ea pulchritudo non amata, licet esset præsens, non caussaret tantam voluptatem. Neque id reiicitur per ea, quæ 39
hucusque in fauorem visionis dicta sunt; nam solùm eis probatur, magis principaliter in visione consistere possessionem Dei; non autem ostenditur, ipsum amorem amicitiæ non complere eam beatitudinem.

Ipse amor aliquam voluptatem formaliter affert.

Tanneri obiectio soluitur.

Obiicies cum Tannero: Amor amicitiæ transfert amantem in amatum, ergo non tam est possessio Dei quàm amissio sui & translatio in Deum; ergo non potest esse nec partialis beatitudo. Suprà insinuaui, P. Tannerum haud ita consequenter docere, totam essentiam beatitudinis constitui in solâ visione, & postea requirere amorem tanquam conditionem, vt ea visio reddat beatum. quod in aliis auctoribus etiam reprehendit P. Vasquez suprà cap. 10. & Suarius sect. suprà sæpè citatâ. Iam autem miror, quòd per eam metaphoricam locutionem velit excludere amorem à conceptu possessionis Dei, cùm etiam eodem modo videatur excludendus à ratione conditionis requisitæ, vt visio constituat beatum: quomodo enim amissio sui seu traditio sui erit conditio, vt homo sit beatus? vel si potest esse conditio, cur non poterit esse partialis beatitudo? Respondeo, etsi amor sit translatio sui, nihilominùs esse coniunctionem cum re amatâ, aut possessionem illius: dupliciter enim cum amico absente possum coniungi, vel vocando illum siue trahendo ad me; vel si ego ipse ad illum veniam. Primum fit per cognitionem, secundum per amorem; ad coniunctionem autem vtriusque seu possessionem mutuam, quod idem est, apparet idem etiam esse, me ad illum ire, ac eum ad me venire; ergo etiam ad metaphoricas locutiones recurrendo, nihil efficit in puncto præsenti magis pro visione quàm pro amore; debet ergo ad explicationem & fundamenta nostra suprà posita res tota deuolui.

Amor si excluditur à ratione beatitudinis, excludendus à ratione conditionis essentialis beatitudinis.

Amor est coniunctio cum re amatâ. 40

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA.

Qualis debeat esse Dei visio quæ beatitudinem constituat.

1

Qualis sit visio beatifica.

Quæ sub hac quæstione continentur.



MVLTA sub hoc titulo continentur à nobis tractata præcedenti tomo: quæcumque enim spectant ad qualitatem visionis beatæ fusè explicata sunt à disputat. 4. specialiter autem, dubium illud, quod huc maximè videtur pertinere, an visio solius essentiæ, an relationum, an attributorum, &c. sit sufficiens ad beatificandum, ibi discussum est: nunc breuiter, ne huic materiæ propriissima desit controuersia, illud explico.

SECTIO PRIMA.

Quid de visione personarum & attributorum.

Quæstio hæc maiori ex parte est de voce.

IGITVR eo loco dixi, quæstionem hanc magnâ ex parte esse de nomine; nam re ipsâ circa varietatem earum visionum possibilium concordant ferè omnes inter se, quæ autem ex illis dicenda sit beatitudo, ad vocem pertinet. Ibidem autem ostendi, etiamsi visio beata non possit obiectiuè præscindere inter attributa diuina, nihilominùs posse aliquando tam imperfectam esse, vt non possit dicere, an Deus sit trinus, an sit omnipotens, an intelligens, &c. quod ibi

Visio beata potest esse tam imperfecta, vt non possit dicere, an Deus sit trinus, &c.

ostendi

ostendi ex nostris visionibus, quæ licet non sint præcisiuæ, tamen ita possunt esse imperfectæ, vt vna non distinguat, an res visa sit albedo, an sit nigredo; licet re ipsâ & immediatè æquè attingat rationem albedinis, ac rationem coloris vt sic. Idem contingit in auditione soni, in olfactu, &c. sæpè enim ita imperfectæ sunt prædictæ sensationes, vt non distinguant sua obiecta; ergo sine præcisione obiectiuâ potest dari visio Dei ita confusa, vt personarum trinitatem non distinguat.

2 *Ex defectu huius obseruationis multi grauiter allucinantur. Quoad punctum præsens idē est, siue sit præcisio formalis, siue obiectiua.*

Hanc doctrinam non notarunt multi, qui, ex eo quòd visio non sit præcisiua, dixerunt, non posse Deum videri sine relationibus; & putarunt impertinenter hîc quæri, an visio solius essentiæ beatificet, cùm necessariò omnis visio essentiæ sit etiam visio personarum; dico eos non considerasse hanc doctrinam: nam quoad punctum præsens, si videns Deum non potest reddere rationem personarum, etiamsi eas immediatè attingat, tam eas ignorat, ac si obiectiuè non tangeret; sicùt in sententiâ admittente præcisiones in cognitione abstractiuâ creatâ, eas verò negante in intuitiuâ (quæ est ferè communis doctrina) certè qui videns eminus albedinem, non potest dicere qualis sit color, tam dici potest ignorans rationem albedinis, licet non præscindat obiectiuè, sed solùm formaliter, quàm qui noscens animalitatem sine rationalitate, dicitur ignorare eam rationalitatem, à quâ præscindit obiectiuè; ergo, vt inquiramus, vtrùm visio solius essentiæ beatificet, sufficit, quòd ex confusione, vel, si hanc vocem formidas in visione, ex exiguâ valdè claritate illius, non possit reddere rationem de Deo vt trino, licet ex parte obiecti attingat Trinitatem; nam quoad hoc idem est, ac si ex parte obiecti ea visio esset præcisiua: præterquam, quòd eodem loco ostendi, inter ea prædicata diuina, quæ habent distinctionem virtualem magnam in ordine ad prædicata contradictoria, optimè cohærere, imò necessariò sæpè debere concedi eas præcisiones obiectiuas; inter relationem autem & essentiam talem distinctionem dari fusè eo tomo ostendi, maximè disputatione præuiâ ad mysterium Trinitatis. Constet ergo, siue ob præcisiones obiectiuas siue ob formales, locum habere disputationem præsentem, an scilicet sola visio essentiæ beatificet.

Inter quæ prædicata diuina possit esse præcisio.

3 *Difficultas hæc omnibus communis.*

Quorumdam obscura conclusiones.

Nonnulli graues auctores minùs clarè in hac re locuti duas ponunt conclusiones: in primâ, Deum trinum & vnum esse primarium & adæquatum obiectum nostræ beatitudinis docent; conclusione verò secundâ addunt, essentiam solam esse sufficientem ad nostram beatitudinem, relationes verò etiam concurrere ad substantialem & personalem constitutionem illius obiecti. quod sic declarant: Deus est obiectum beatitudinis, ergo eodem modo aliquid pertinebit ad constitutionem obiecti beatifici, quo pertinet ad constitutionem Dei; sed relationes non sunt de conceptu essentiali Dei, licet constituant obiectum quasi personale; vnde concludunt, relationes licet non sint de conceptu essentiali obiecti beatifici vt talis, includi tamen in illo intrinsecè & substantialiter.

Non cohærent inter se.

Ego sanè haud facilè possum intelligere, quomodo istæ duæ conclusiones cohæreant, imò in solâ ipsâ secundâ aliqua videtur esse repugnantia: nam licet ex parte Dei sit constitutio essentialis & personalis, & meritò possit dici, relationes esse de constitutiuo personæ, non verò Deitatis, vnde rectè inferatur, visâ solâ essentiâ videri Deum in esse Dei, non verò in esse personæ; in ordine tamen ad beatitudinem tota hæc distinctio videtur impertinens: non enim vertimus in dubium, an visâ essentiâ videantur etiam personæ; sed, an illa sola visio essentiæ sufficiat ad satiandum hominem, & consequenter sola ea sit beatitudo. Huic autem difficultati non respondetur per hoc, quòd relationes constituant obiectum beatificum in esse personæ, &c. debet ergo directè vnum è duobus dici; vel cum Scoto, *Sola essentia sufficit*; vel cum Caietano & Thomistis, *Non sufficit.* nec video medium, quod inter has duas sententias putant hi auctores se tenuisse. Fortasse voluêre docere de facto, per omnem visionem beatam videri omnes relationes, non tamen id esse necessarium ad substantialem beatitudinem, sed ad augmentum quoddam illius; at hoc ipsum docet de facto Scotus; & consequenter iam non defendunt sententiam mediam: præterquàm quòd, cùm dicant ad substantiale & intrinsecum constitutiuum obiecti vt talis pertinere relationes, iam eo ipso insinuant requiri essentialiter. Quid enim magis essentiale est alicui, quàm id quod est de intrinseco & substantiali illius vt talis constitutiuo? vnde videntur hi apertè sententiam solam Caietani defendere; cùm tamen in responsione ad vltimum argumentum illius expresse dicant, si per impossibile quis videret Deum sine relationibus, illum debere quietum & contentum esse, ac proinde futurum beatum, solamque futuram in eo differentiam ab altero qui videret relationes; qualis est inter magis & minùs beatum. hæc illi. Hæc autem differentia prouenit etiam formaliter ex visione plurium & pauciorum creaturarum in Deo; quas tamen ipse nullo modo ad obiectum beatificum pertinere censet. ex quibus omnibus apparet difficulter horum sententiam explicari.

4

Scotus solam essentiam visam beatum reddere dicit.

Caietanus docet, relationes diuinas debere etiam videri à beato,

5

Difficilis decisio huius quæstionis; & cur.

Quidquid verò de illâ sit, dico, haud facilè in hoc puncto quidquam pro vllâ parte decidi posse: cùm enim beatitudo simpliciter habeat magis & minùs, & qui videt solum Deum ita imperfectè, vt nullam videat in eo creaturam, satiatur perinde, ac qui eumdem ferè infinities clariùs videret, comparando illum cum omnibus creaturis possibilibus, infertur manifestè, de ratione beatitudinis vt sic non esse, omnia in Deo clarè cognoscere; quis ergo iam poterit determinare, vtrùm qui essentialia prædicata videret, & Deum in ordine ad creaturas multas distinctè cognosceret, etiamsi ex alio capite ignoraret Trinitatem personarum, esset dicendus simpliciter beatus, & satiaretur eius appetitus, an non? sæpè dixi, in rebus, quarum essentiæ non consistunt in aliquo certo numero aut specie nobis cognitâ, non posse nos nisi diuinando determinare, quantum è tali re sufficiat ad illud totum, quantum verò non sufficiat; quod hîc maximè locum habet in beatitudine; vt adhuc ex dicendis circa alia attributa Dei constabit ampliùs. Hoc posito,

De ratione beatitudinis non est, omnia in Deo clarè cognoscere. Vtrùm quis non visâ Trinitate personarum esset simpliciter beatus, non facilè decidi potest.

Dixi eâ disputatione de visione, videre Deum 6

ita

Videre Deum ita confusè, vt non eum distinguat à creaturis, non sufficit ad beatitudinem.

ita confusè, vt non eum distinguat à creaturis, omnino non sufficere ad beatitudinē: id quod ex terminis videtur notum, quia tunc perinde esset ac solam creaturam videre; creatura autem vt talis non est sufficiens obiectū beatitudinis; ergo Deus cognitus secundùm eam rationem conuenientiæ non beatificabit. Secundò, nec beatificaret ea visio, etiamsi Deum paululùm clariùs videret, & distingueret à creaturâ, formando conceptum, quòd esset ens à se æternum & immensum; quia ea præcisè cognoscere, parum differt à cognitione, quam nos habemus de Deo etiam in hac vitâ, quæ tamen nullo modo est beatitudo. Pono exemplum, si per impossibile beatitudo consisteret in visione vnius perfectissimæ imaginis, Cæsaris v. g. qui illam imaginem eminus ita subobscurè videret, vt non distingueret qualis esset, nec posset dicere, an bona, an mala, sine dubio non bearetur tali visione; item qui vicinior adhuc, distingueret ita eam, vt dicere posset esse imaginem Cæsaris; si tamen artificium singulare & colorum pulchritudinem non benè distingueret, absque dubio adhuc non bearetur, etiamsi, vt

Ratio huius.

Nec cognitio Dei vt entis à se æterni, immensi, ad beatitudinem sufficit

Simile.

7 dixi, distingueret eam imaginem ab aliis: minùs enim requiritur ad eam distinctionem, quàm ad percipiendam voluptatem ex clarâ illius repræsentatione, maximè si, licet ipsa signa distinctionis videret, non tamen satis distinctè; ergo Deum perfectissimam imaginem (sic eum voco iam claritatis gratiâ) ita obscurè videre, vt licet clarè videatur vt à creaturis distincta, eò quòd agnoscitur vt ens à se, si tamen eius præcipua attributa & perfectiones satis clarè & distinctè non appareant, non sufficiet vllo modo ad beandum hominem; quando verò vltra duas istas cognitiones accederet alia visio maioris claritatis, distinctè pulchritudinem vel vnius etiam attributi proponens, quia ea pulchritudo est infinita, & habet voluptatem obiectiuam infinitam, an sufficeret ad gaudium perfectum, quod hominem satiaret, dicique posset beatitudo, vix possum decidere. Dices, Non sufficeret, quia videns illam esset anxius vt videret ceteras perfectiones. Respondeo, hoc de anxietate nihil penitus vrgere. Sicut enim infans de facto infinitè propè minorem visionem habens quàm Christus satiatur, & non est anxius vt habeat illam maiorem; videt enim satis multum, licet non tantum quantum Christus; ita etiam in eo casu fortè contingeret.

Vtrùm clara visio vnius attributi diuini, vtpote in se infiniti, sufficiat ad perfectè satiandum, non potest decidi.

Ratio à priori.

Ratio à priori clara est, quia cùm tunc appetitus illius videntis esset ordinatissimus, & nosceret se liberaliter accepisse eam visionem, non anxiaretur, nec appeteret maiorem; ergo ex hoc capite non deficeret ea visio à ratione beatitudinis. Quid ergo dicendum? Crediderim posse nominari beatitudinem, minimam tamen quæ potest esse; vnde ascendendo vlteriùs, omnis alia, quæ plura & plura attributa videret, à fortiori esset dicenda beatitudo. Ideò denique puto valdè probabile, etiam visâ solâ essentiâ sine relationibus, futuram simpliciter beatitudinem. Quæ est sententia Scoti & aliorum apud Suarium suprà; quibus ipse apertè subscribit fine eius puncti secundi, quia reuerâ tunc videretur distinctè, licet non cum summâ distinctione possibili, infinita pulchritudo & delectabilitas, quæ in essentiâ vt vnâ reperitur; per hoc tamen non nego, vllo modo de facto ab omnibus beatis distinctè videri mysterium Trinitatis, vt dixi eo loco de visione.

Posset nominari beatitudo minima.

Probabile est, solam essentiam visam sufficere ad beandum.

De facto etiam distinctè personas videri à beatis non negamus.

SECTIO SECVNDA.

Obiectiones nonnullæ solutæ: & quid de ideis & actibus liberis.

Prima obiectio.

8 Obiicies Primò cum Tannero, ad beatitudinem quà talem requiritur, quòd sit visio Dei, vt est in se à parte rei; atqui à parte rei relationes sunt de essentiâ Dei, ergo illæ debent videri per visionem quæ sit beatitudo. Respondeo, hoc argumentum pati instantiam in virtute productiuâ leonis v. g. quæ in sententiâ ipsius Tanneri est essentialis Deo; & tamen non est necessium vt videns Deum eam clarè videat: nam licet nulla creatura in Deo videatur, & consequenter non videatur clarè, Deum esse productiuum leonis, imò fortè beatus ignoret positiuè leonem esse possibilem, adhuc verè beatus esset. iam ergo ibi argumentor: Visio beata est visio clara obiecti prout in se est, sed in se est de essentiâ Dei ea virtus etiam vt productiua leonis, ergo etiam ea vt talis debebit videri; quod tamen falsum est, & negatum ab obiiciente. Absolutè respondeo (vt dixi disputatione de visione explicans præcisiones formales quæ in visione reperiuntur) distinguendo maiorem, de ratione visionis esse, vt sit cognitio rei, prout est à parte rei, id est, *vt sit per species proprias, & nihil cognoscat quod non sit à parte rei*, concedo; *vt quæ sunt à parte rei cognoscat omni claritate & distinctione possibili*, nego; seu breuius, *vt cognoscat totum*, concedo maiorem; *vt cognoscat totaliter*, nego maiorem: potest enim, etiamsi ex parte obiecti tangat Trinitatem, ita obscurè cognoscere, vt de Trinitate non possit reddere rationem, perinde ac si eam non tetigisset obiectiuè, vt dixi ad initium huius difficultatis.

Respondetur obiectionibus probantibus, non sufficere ad perfectè satiandum solam essentiam Dei clarè visam.

Quo sensu omnis visio sit cognitio rei prout est in se.

Secunda obiectio.

Secundò obiicies: Prædicata relatiua non sunt obiectum minùs præstans quàm essentialia, ergo debent videri non minùs quàm essentialia. Hoc argumentum etiam patitur instantiam in eo prædicato continentiæ leonis, quod etiam est præstans, & tamen non necessariò debet videri. Re- 9
spondeo, Licet fortè realiter propter identitatem ea prædicata sint æqualia, ratione tamen nostrâ non esse, de quo alibi; quidquid verò de hoc sit, dico eo argumento probari, posse visionem eorum prædicatorum augere beatitudinem quasi ex æquo; at non probari, debere omnia videri per quamcumque beatitudinem etiam remissam, maximè cùm dixerimus, etiam quodlibet ex essentialibus attributis tam esse perfectum, vt, esto solùm videretur, si tamen clarè & distinctè, posset beatitudinem causare; vnde è contrario etiam dicerem, si relationes clarè possent videri sine essentiâ, eam visionem futuram beatitudinem.

Quid probet obiectio suprà facta.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicies: Visio Dei necessariò debet tangere omnia attributa & perfectiones Dei tam relatiuas quàm absolutas, ergo non potest beatificare visio essentiæ sine visione relationum. Huic tamen argumento iam est satisfactum superiùs,

Solutio.

periùs, & insinuatum, quomodo ea præcisio possit esse.

Quarta obiectio.

Quartò potest obiici ex Caietano, Ita sunt relationes de essentiâ Dei, vt non possit essentia comprehendi sine relationibus; ergo beatitudo nostra debet esse visio etiam Trinitatis. Respondeo negatâ consequentiâ; nam nostra beatitudo non est comprehensiua Dei, alioquin etiam deberet quilibet beatus videre in Deo omnes creaturas possibiles; quia respectus ad illas ita est essentialis Deo, vt non possit Deus comprehendi, nisi clarè videatur ille respectus, & consequenter ipsæ creaturæ. Certum est autem, beatitudinem stare sine visione omnium, imò & sine visione vllius creaturæ.

Ad beatitudinem non requiritur comprehensio Dei imò nec visio vllius creaturæ.

10 Quintò ex eodem Caietano, Si in Deo esset vnica persona, non esset obiectum beatificans natura illius personæ sine personalitate; nam finis & principium nostrum non est deitas, sed Deus; ergo persona vt talis tunc deberet esse obiectum beatificans; ergo etiam nunc personalitates seu relationes pertinent ad obiectum beans. Obiectioni huic respondet Suarius negando consequentiam; nam si esset vna tantùm persona, personalitas esset de constitutiuo Dei, quia esset absoluta; ideò tunc deberet ea videri. Doctrina, cui hæc solutio nititur, alibi est à me reiecta 1. tomo disput. 48. à num. 10. vbi contra eumdem Suarium probaui, eodem modo personalitatem illam in vtroque casu futuram de constitutiuo Dei. Secundò, videtur hæc solutio tacitè innuere aliam doctrinam eiusdem Suarij, quòd detur subsistentia communis, per quam nunc constituatur Deus, & ratione cuius possit de facto dici Deus caussa creaturarum & finis noster, etiam ante personalitates relatiuas, ac denique obiectum beatificum. verùm & hanc reieci fusè in materiâ de Trinitate.

Quinta obiectio.

Responsio P. Suarez.

Minùs placet.

Aliter ergo respondeo Caietano, dicoque, etiam in eo casu visionem solius naturæ futuram beatitudinem, etiamsi clarè non distingueretur tunc personalitas; minùs enim tunc ignoraret de Deo ea visio quàm nunc de facto; tunc enim solam vnam personalitatem, nunc verò tres; vnde si nunc est beatus sine harum cognitione, à fortiori esset tunc; hoc ergo argumentum probat rem dubiam per eam quæ adhuc magis est dubia.

Meliùs respondetur argumento Caietani.

Sextò & vltimò posset obiici ex recentioribus, Aliqua sunt prædicata quasi præcipua & capitalia in Deo; qualia sunt omnipotentia, iustitia, relationes, &c. quæ si non videantur, non potest satiari appetitus; quia si talia non essent in Deo, non maneret tam perfectus quàm nunc est; ergo si ea non videantur, non sufficienter videtur
11 Deus ad beatificandum, esto aliqua prædicata minora, quæque etiamsi Deo per impossibile deessent, esset tamen æquè perfectus ac nunc, ignorarentur à beatis; horum enim visio non esset necessaria ad beatitudinem. Hinc explicant hi auctores, cur non sit necessarium ad veram beatitudinem, vt creaturæ videantur in Deo, quia non est necessum videre distinctè earum continentias, quæ sunt è prædicatis illis minoris momenti.

Vltima obiectio.

Hanc doctrinam vt re ipsâ falsam & repugnantem in terminis reieci disput. 9. de visione a num. 48. ostendens euidenter, eo ipso quòd continentia Petri, licet exigua, sit tamen aliqua Dei perfectio, repugnare, vt, eâ ablatâ & nullâ aliâ succedente, habeat Deus perfectionem tantam quantam anteà; ergo ex hoc capite nulla assignatur differentia inter duas eas perfectiones. Præterea quidquid de hoc sit, cùm non minùs ablatâ continentiâ Petri desineret omnino esse hic Deus, ac ablatâ paternitate etiam desineret; & beatitudo visionis desumatur in ordine ad hunc Deum qui de facto est, non ad alium, qui in eo casu impossibili existeret, cur, quæso, non debebit beatitudo præsens tam vnam perfectionem quàm alteram repræsentare? vel certè ex eâ necessitate & dependentiâ Dei ab eis perfectionibus nulla omnino desumetur disparitas. Quòd item hi auctores distinguunt attributum omnipotentiæ à continentiâ, & productiuâ virtute creaturarum, displicet valdè: etenim à 12
parte rei attributum omnipotentiæ nihil aliud est, etiam ratione ratiocinatâ, quàm aggregatum ex omnibus continentiis creaturarum, & vi earum productiuâ illarum. Malè ergo dicunt hi, omnipotentiam esse ex primariis Dei attributis, debereque videri, continentias verò creaturarum esse ex secundariis prædicatis, & non esse propterea necessarium vt per visionem noscantur.

Si continentia Petri est de essentiâ Dei, eâ ablatâ non maneret hic Deus.

Ad obiectionem ergo dico, Etiamsi relationes quoad punctum perfectionis sint longè maiores quàm continentia Petri solitariè sumpta, quoad necessitatem tamen essendi in Deo & dependentiam Dei ab eis, esse omnino æquales; ex eâ autem maiori perfectione benè probari, maiorem etiam futuram beatitudinem eam visionem, quæ continentiam eam Petri ignoraret, notis relationibus, quàm è contrario illam, quæ cognitâ continentiâ Petri ignoraret relationes. Addo tamen quamlibet futuram beatitudinem, quia, vt dixi, clarè nosceret alias perfectiones infinitas habentes delectabilitatem & recreationem obiectiuam infinitam, vt dictum est.

Ad obiectionem respondetur.

Posset iam hîc examinari opinio eorum qui dicunt, beatitudinem solùm consistere in iudicio illo quo beatus dicit Psalm. 72. *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde*: cuius fundamentum esse potest, quòd Deus sit obiectum beatitudinis nostræ quâ bonus est; ergo sola visio eius bonitatis est quæ beatificat formaliter. Ita tribuit Med[illegible] Suarez suprà puncto primo. Hanc opinionem Suarez ibi refutat efficaciter, quia ea bonitas in Deo non est speciale attributum, sed conflatur ex perfectione essentiæ, attributorum, relationum, &c. ergo non est aliquid ab his separatum; quod vt visum faciat hominem beatum: & huc applicari potest quod paulò antè dixi contra recentiores de attributo omnipotentiæ respectu continentiarum creaturarum.

An beatitudo consistat in iudicio de bonitate Dei.

13 Circa actus liberos & ideas diuinas quæri solet, an pertineant ad obiectum beatificum. Ab hac tamen difficultate facilè me expedio; dico enim, Esto actus liberi sint formalitas aliqua intrinseca Deo, non tamen ideò necessum esse vt per omnem visioné beatam videantur. constat id à fortiori ex dictis de aliis perfectionibus essentialibus. Secundò dico, posse tamen per aliquam visioné videri, quia se tenent ex parte Dei. Si verò illi consistant in denominatione ex creaturis desumptâ

Quid circa actus Dei liberos & ideas?

Non est necessum ad beatitudinem vt videantur.

sumptâ aut connotatione aliquâ eiusdem creaturæ, tunc cùm nihil sint diuinum, dicendum omninò, non esse necessum vt videantur per visionem beatam; imò neque illos in Deo posse formaliter videri, datâ eâ opinione, ostendi disputatione de visione.

Quoad ideas verò in meâ sententiâ nulla est difficultas; dixi enim suo loco, eas esse creaturas ipsas vt obiectiuè existentes in mente diuinâ: sicut ergo creaturæ non pertinent ad obiectum necessarium beatitudinis, ita nec ideæ; si verò ideæ constituantur in ipso Deo, vel in scientiâ de creaturis, vel in continentiâ illarum, vel in aliquo alio prædicato, iam constat ex dictis, non esse necessarium omnia prædicata diuina etiam absoluta distinctè cognosci, vt simpliciter homo sit beatus. quod eodem modo de illo prædicato constituente ideas intelligendum est.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beatitudo sit practica.

14 *An beatitudo sit practica, quæstio est de voce. Duplex circa hoc sententia. Scotus putat practicam. Paludanus requirit iudicium imperans amorem Dei. Sola visio Dei sine imperio mouet ad Dei amorem.*

In hoc puncto ad quæstionem de nomine pertinente, ideoque breuiter decidendo, duæ videntur esse sententiæ: vna Scoti quæst. 4. prologi, aientis visionem beatificam esse practicam, quia ex eâ sequitur amor Dei; qui eo ipso praxis est; nam praxim Scotus dicit omnes alias operationes à voluntate. Altera sententia est Paludani apud Tannerum quæst. 2. dub. 4. qui, præter visionem Dei, ponit aliud iudicium practicum, quod dicit, *Oportet amare Deum*: in quo iudicio censet consistere beatitudinem practicam; nam ipsamet visio Dei non putatur à Paludano sufficiens ad determinandum ad amorem.

DICO PRIMÒ. Visio beata per se sine vllo alio imperio sufficit ad mouendam voluntatem ad amorem Dei; nam, vt alibi dixi, vniuersaliter loquendo, suppositâ propositione obiecti, habet voluntas ex parte intellectus quidquid necessum est vt amet illud independenter ab omni imperio: imò hoc in omnibus actibus liberis voluntatis repugnare fusè variis in locis ostendi, neque est vllum fundamentum ad dicendum illud esse necessarium; ergo ex hoc capite visio purè erit speculatiua, quandoquidem licet solum agnoscat Deum, qui praxis nullo modo est, determinat sufficienter ad eum amorem.

Si visio beata sit reflexa super amorem, meritò dicetur practica:

DICO SECVNDÒ. Si visio beata sit reflexa supra amorem Dei qui ex illâ sequitur, meritò potest dici ex illo capite practica. Patet ex his quæ in Prooemialibus Logicæ docui, ostendens, omnem cognitionem effectiuam sui obiecti esse ex illo capite practicam, quandoquidem non sistit in contemplatione præcisè illius. & in hoc sensu sustineri potest doctrina Scoti dicentis, visionem esse practicam. Dixi, *Si ea visio reflectatur supra amorem*; nam si illum non habet pro

15 *si non sit reflexa, etsi amorem efficiat, est merè speculatiua.*

obiecto, non potest dici practica, etiamsi ex illâ procedat amor: ad rationem enim cognitionis practicæ non sufficit aliquid efficere, sed debet esse sui obiecti effectiua, vt eodem loco Prooemialium ostendi; alioquin nulla omnino cognitio esset speculatiua, quia nulla omnino cognitio est, quæ non sit alicuius rei productiua vel habitus vel speciei de se, vel suæ durationis, vel amoris, vel odij.

Obiectio.

Obiicies contra præcipuam conclusionem Primò D. Thomam, qui quæst. 3. art. 5. in cor. docet, beatitudinem futuræ vitæ totam esse intellectus speculatiui. Pater Tannerus contendit non debere legi in eo articulo, *principaliter esse intellectus speculatiui*, quia τὸ *principaliter* in editione Romanâ expunctum est. Respondeo tamen Primò rem esse parui momenti, in quo non multùm interest ab eo modo loquendi D. Thomæ recedere. Secundò, satis nobis esse, si in Plantinianâ & correctâ editione, qualem ego habeo, adhuc retineatur illa particula *principaliter*, per quam egregiè declaratur nostra conclusio; nam cùm, vt dixi contra Scotum, cognitio solùm dicatur practica ab obiecti sui effectione, & præcipuum obiectum visionis sit Deus & creaturæ, quæ ab illâ non efficiuntur, amor autem sit minùs principale obiectum, meritò minùs principaliter ab effectione eius amoris practica dicitur visio, vt ea verba D. Thomæ sonant. Tertiò, forte D. Thomas putauit visionem non esse reflexam supra amorem Dei; quo casu nos diximus eam non futuram practicam.

Responsio. Retorquentur argumenta probantia, visionem nullo modo posse esse practicam.

Secunda obiectio.

Secundò obiicies: Beati non sunt liberi in amore Dei, nec possunt in eo producendo errare; ergo amor ille non est praxis, & consequenter 16 visio non erit practica etiam respectu amoris. Ostendi eâ Logicæ disputatione, ad rationem praxis non requiri actionem esse talem, vt in eâ errari possit; nam communiter & ipse etiam Tannerus, qui in præsenti hoc vtitur argumento, fatetur in Deo dari scientiam practicam, eam scilicet, quâ cognoscit creaturas vt producibiles, & tamen Deus non potest errare in productione creaturarum; ergo non requiritur ad scientiam practicam, vt qui per eam dirigitur possit errare in productione obiecti. Secundò, nec requiritur, vt actio illa sit libera: si enim positâ illâ scientiâ quis efficit illius obiectum ex vi scientiæ, certè quò magis necessitatus est ad illud obiectum faciendum, eò magis scientia eius obiecti ordinatur ad effectionem illius, in quo consistit ratio scientiæ practicæ, & eò minùs sistitur in contemplatione obiecti, prout requiritur ad rationem scientiæ speculatiuæ; ergo ex hoc capite non deficit ea cognitio à ratione scientiæ practicæ.

Responsio. Praxis non requirit capacitatem erroris.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicies: Beatitudo est optima operatio, sed hæc non ordinatur ad opus, quia habet pro obiecto Deum, qui est optimus inter obiecta, ergo. Hæc ratio potest formari breuiùs & clariùs independenter à terminis, quòd beatitudo sit optima operatio: si enim dicatur, *Visio habet Deum pro obiecto, sed Deus non est factibilis, ergo visio non est factiua sui obiecti*, clariùs concludit. Respondeo, ex parte Dei non esse practicam, sed ex parte amoris, qui fieri potest, vt dictum est.

Visio Dei quâ parte sit practica

Quarta obiectio.

Quartò: Omnis cognitio practica ordinatur 17 ad praxim velut ad finem *cuius*; sed visio beata, cùm sit vltimus finis, non ordinatur ad aliquid aliud, ergo non est practica. Respondeo, scientiam practicam non definiri per eam ordinationem in finem *cuius* vel *cui*, sed per hoc, quòd non solùm sit cognoscitiua sui obiecti, sed etiam factiua illius; seu, quòd non sistat in solâ

Responsio. Quomodo definiatur scientia practica.

solâ contemplatione illius. Certum autem est (quidquid sit de eâ ordinatione ad finem *cuius*) visionem beatam, si cognoscat amorem, esse etiam factiuam illius, & consequenter non sistere in solâ contemplatione illius; atqui in hoc, vt dixi, formalissimè consistit ratio scientiæ practicæ; ergo ex hoc capite ea visio practica erit.

Quinta obiectio. Quintò argues: In beatitudine debet homo conuenire cum perfectissimis & altissimis substantiis, nempè Deo & Angelis; atqui in contemplatione solâ cum illis conuenit, nam in actione conuenit etiam cum inferioribus animantibus; ergo beatitudo solùm consistet in contemplatione, ergo præcisè erit speculatiua.

Responsio. Facilè huic argumento respondeo; & primùm dico, frustrà ab eius auctore in præsenti quæstione recurri ad has & similes conuenientias, comparationes cum altissimis substantiis, &c cùm enim habeantur duæ definitiones satis claræ: vna scientiæ speculatiuæ, *quòd sistat in solâ contemplatione sui obiecti*; altera verò practicæ, *quod contempletur, & simul sit effectiua sui obiecti*:

Vnde deberet probari, visionem Dei non esse practicam.

18 cum ergo hæc sint omnino certa & clara, vnicum debebit esse argumentum, ad probandum visionem beatam esse speculatiuam, quòd non sit effectiua sui obiecti: quid ergo proceditur per ambages & comparationes cum altissimis substantiis & conuenientiis cum animantibus inferioribus in vitâ actiuâ?

Qui differat scientia practica à speculatiuâ. Secundò dico, in eo argumento haud satis videri perceptam differentiam scientiæ speculatiuæ à practicâ; insinuatur enim per practicam, cognosci minus perfectè obiectum quàm per speculatiuam. Cuius contrarium ostendi eâ disputatione Logicæ, vbi etiam probaui, in ratione cognoscendi eas duas scientias nullo modo differre, sed practicam posse habere perfectam obiecti cognitionem; præter illam verò habere posse suum obiectum efficere; vnde ex hoc capite, seu, ceteris paribus, perfectior est cognitio practica; nam supra vim cognoscitiuam sui obiecti, melius est habere vim efficiendi illud quàm eâ carere; iam ergo hinc constat, haud ita consideratè dici, hominem in solâ contemplatione conuenire cum altissimis spiritibus: nam scientia practica etiam est aliena à brutis, & propria eorum spirituum, & verò ipsius Dei, quia, vt dixi, ex conceptu suo omnino nobilior est speculatiuâ, & faciliùs homo ob prædicatum nobilius conueniet cum Deo & altioribus entibus, prout debet conuenire in visione beatâ, quàm ob prædicatum minùs nobile.

Limitatio. Dixi *speculatiuam esse ceteris paribus minùs perfectam*; nam si habeat nobilius obiectum, ex eo capite poterit esse, & sæpè de facto est, nobilior, id tamen est per accidens ad conceptum scientiæ speculatiuæ: si enim circa idem obiectum versentur, vt versatur scientia Dei circa Michaëlem, & scientia ipsius Michaëlis de se sine dubio perfectior est diuinâ, 19 quæ est practica & productiua ipsius Michaëlis, quàm sit ipsa propria eiusdem Michaëlis; independenter loquor à perfectione, quæ scientiæ diuinæ prouenit, ex eo quòd sit diuina, solùm ex eo capite, quòd sit effectiua. Hæc paululùm fusiùs tetigi circa hoc argumentum, vt ostenderem, & probationem in rebus claris non debere desumi ex terminis obscurioribus, & vt malam quorumdam de scientiâ practicâ opinionem disturbarem.

Responsio in formâ. Hinc in formâ respondeo, per visionem beatam, quia respectu Dei est speculatiua, hominem habere totam eam conuenientiam cum altissimis substantiis, quam arguens intendit; quia verò etiam est productiua amoris, quem cognoscit, non minui inde eius perfectionem, sed augeri. Addo etiam, in contemplatione posse esse conuenientiam cum brutis; nam notitia, quam brutum habet de homine, non ordinatur ad producendum hominem, sed suo modo sistit in contemplatione illius, & suo modo est speculatiua. Sed de his satis.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA PRIMA.

De circumstantiis beatitudinis ex parte intellectus.

1 Beatitudo essentialis à quibus passionibus possit perfici ex parte intellectus.



BEATITVDO essentialis potest habere aliqua quasi accidentia, quibus quodammodò augeatur & perficiatur, sicut essentiæ perficiuntur suis passionibus & aliis diuersis accidentibus. Inter hæc autem quædam possunt esse quasi eiusdem rationis cum ipsâ essentiâ beatitudinis, v.g. intensio; nam secundus gradus tam est beatitudo essentialis quàm primus: dicitur autem accidentalis, quia simpliciter essentia beatitudinis saluatur in solo primo gradu. Similiter, quòd videat plures creaturas in Deo, eadem ratione dicitur beatitudini accidentale in eo sensu, licet rigorosè loquendo meliùs dicamus, hæc esse multiplicationem aut augmentum eiusdem beatitudinis substantialis. De hac maiori intensione & maiori visionis erga Deum claritate, ratione cuius plura in Deo videantur, egi satis disputationibus de visione, ideò hîc nihil addam. Aliæ possunt esse magis propriæ circumstantiæ, v.g. duratio maior & minor: item, si visio sola est beatitudo, erit circumstantia illius amor Dei, gaudium de obtentâ eâ beatitudine, cognitiones aliæ diuersæ tam sensuum in hominibus quàm intellectus in eisdem & Angelis, dotes item gloriæ. quæ omnia hîc breuiter explicanda erunt.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm visionem Dei comitetur cognitio supernaturalis fidei.

An fides supernaturalis maneat cum visione. Communiter negatur.

MVLTA hîc occurrunt, de quibus alibi fusiùs; quæ tamen breuiter his sectionibus tangemus. Primò, vtrùm fides maneat cum visione beatâ. Communiter negatur, eò quòd fides

2 fides sit obscura, obscuritas autem non videtur habere locum in beatis. Contra quæ satis difficulter obijci potest ex materiâ de Angelis; ibi enim communiter docent omnes Theologi, Angelos inferiores illuminari de multis rebus per superiores; vnde sic argumentor, Ergo de facto dantur in illis multi actus fidei. Probo consequentiam; nam Angelus inferior illud mysterium reuelatum ab Angelis superioribus non videt in se,& credit illud, ob reuelationem Dei sibi etiam obscuram, quia non audiuit eam immediatè: non enim eam percepit ab ipso Deo immediatè, sed Angelus illuminans respectu illius se habet, sicut apud nos propositio Ecclesiæ; ergo ibi habet locum assensus fidei non minùs quàm apud nos.

Euasio prima. Responderet fortè quis, in eo casu euidenter cognoscere Angelum inferiotem, Deum id reuelasse, & habere saltem mediatam euidentiam; nam scit euidenter Angelum illuminantem non posse mentiri, ergo non datur tunc locus fidei. *Praecluditur.* Sed contrà, quia, esto id ita sit, non tamen ideò fides non habet locum: nam tunc propositio illius Angeli potest se habere præcisè vt motiuum extrinsecum, ita vt resolutio illius assensus non fiat in dictum Angeli, sed in reuelationem ipsam Dei: ostendi enim alibi (quod & admittit Pater Suarez) dummodò reuelatio in se non immediatè videatur posse per fidem ei assensum præbere, licet propositio illius sit euidens, ergo simpliciter datur locus fidei in patriâ;

3 quod autem dico de Angelis potest intelligi eodem modo de hominibus, nam etiam illis fieri possunt; & sine dubio de facto aliquæ fiunt reuelationes, Angelorum aut aliorum altiorum beatorum interuentu: si autem simul datur locus talibus cognitionibus, non est cur ipse habitus fidei negetur; nam ille in se perfectus est, & solùm posset repugnare, quia otiosus; at otiositas cessat eo ipso, quòd possint esse aliqui actus illius, ergo.

Euasio secunda. Respondebis Secundò, Post diem iudicij cessabunt omnino tales reuelationes,& consequenter nec erunt possibiles ampliùs vlli actus fidei; ad quid ergo maneret per totam æternitatem habitus fidei ibi otiosus? *Reijcitur Primò.* Sed contrà Primò, quia posset dici tunc eum destruendum, quia tunc primò incipiet esse otiosus, interim verò eum manere. *Secundò.* Contrà Secundò, quia saltem actus fidei esse poterunt in beatis vsque ad eum diem; in præsenti autem non solùm quærimus, an possit esse habitus ipse fidei, sed, an possint esse aliqui actus illius in cælo.& vtrumque negatur communiter propter obscuritatem. Quæ ratio infringitur in eis actibus vsque ad diem iudicij.

Euasio tertia. Respondebis Tertiò, in eo casu, positâ illuminatione Angeli superioris, Deum infundere Angelo illuminato clarum iudicium, quo videt à Deo dici illud mysterium; & fortè infunditur cognitio intuitiua eiusdem mysterij in se immediatè, vnde non erit locus fidei. *Refutatur.* Sed con-

4 trà, quia, esto ita posset res contingere, & eo casu non daretur locus fidei, non est vllum fundamentum ad dicendum de facto ita contingere; imò videtur hic modus alienus valdè à conceptu illuminationis, quia si Angelus audiens non mouetur vllo modo ad credendum ob dictum illuminantis, sed hoc se habet vt pura conditio; quâ positâ, tam clarè ipse cognoscit & tam immediatè reuelationem quàm alter, non est propria illuminatio. Nec obtinetur intentum, ob quod ponuntur tales illuminationes, vt scilicet Deus non per se immediatè administret infima, sed infima per media, & media per summa: at si ipse immediatè illuminaret eodem modo secundum Angelum quo primum, iam omnia immediatè administraret, licet vnum priùs, alterum pòst. v. g. si Imperator, postquam locutus est immediatè cum consiliario intimo, ei manifestando suam voluntatem, deberet cùm primùm consiliarius alteri idem dixisset, etiam ipse Imperator immediatè loqui cum eo secundo, & manifestare rem sicuti primo, non diceretur Imperator manifestare media per summa, sed omnia per se immediatè, licet vnum priùs, posteà aliud, in vtroque tamen immediatè; ergo debet Deus permittere, vt Angelus illuminatus credens alteri, inde cognoscat voluntatem Dei, & mysterium reuelatum, nec debet rursus cum secundo immediatè loqui per se, ergo dabitur locus fidei, vt ostensum est; quia hæc non impeditur, etiamsi propositio sit certa, dummodò in se non videatur reuelatio Dei.

Propter hæc putarem probabile, vsque ad diem iudicij in multis beatis futuros aliquos actus fidei; quod autem communiter dicitur fidem euacuandam in patriâ, vt videtur Paulus insinuasse 1. Corinth. 13. *Cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est:* hoc, inquam, facilè explicatur, vel de fide circa præcipua illius mysteria, id est circa ipsum Deum, de quibus Paulus ibi loquebatur, *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, non autem respectu aliarum *Probabile est, vsque ad diem iudicij in aliquibus beatis aliquos futuros actus fidei.*

5 rerum minoris momenti: certum enim est, non omnia omnino visurum quemlibet beatum, ergo saltem respectu illorum poterit esse fides. neque citato loco Pauli id vllo modo reijcitur. Secundò addo, ideò fidem dici non manere, quia multi sunt beati, quibus nullæ reuelationes de nouo fiunt; multi item quibus non fiunt mediantibus aliis, sed immediatè ab ipso Deo; vbi cùm sit immediata euidentia in attestante, non est locus fidei, ergo, vniuersaliter loquendo, non manet ibi fides. per quod non negatur ab auctoribus aliquis specialis actus fidei in casibus positis de mediatis reuelationibus.

Dico tamen absolutè, propter auctoritatem communem, probabilius esse non dari de facto vllos tales actus fidei. *Probabilius tamen propter auctoritatem non dari vllos actus fidei.* Ad rationem in oppositum responderi potest, etiamsi ex se in cælo locus sit pro fide modo explicato, nihilominùs inde non inferri, dari de facto; nam potest etiam ea propositio immediata Angeli superioris se habere non vt conditio extrinseca, sed vt motiuum vltimum eius assensus, vt v. g. ideò assentiatur mysterio, quia Deus, qui falli non potest, illud dicit; ideò verò assentiatur Deum illud dicere, quia id affirmat Angelus illuminans; & cùm hæc illuminatio, quæ est vltima ratio assentiendi, & ex quâ cetera noscuntur, sit immediatè per se cognita euidenter, nullus relinquitur fidei locus: nec diuinæ, quia vltima resolutio fit in dictum Angeli; nec cæteræ, quia noscitur

noscitur euidenter incapacitas erroris eius Angeli; & tunc credere ei dicenti, non dicitur propriè actus fidei etiam circa illum. Quòd verò
6 hoc modo resoluatur ille assensus, cum possit aliter (vt in argumento ostensum est) probo auctoritate communi, quæ in talibus quæstionibus sufficientem probationem efficit.

Probabilius etiam; nec habitum fidei in beatis manere.

Hinc circa habitum fidei constat longè probabilius esse, illum non manere in cælo, tum quia post diem iudicij non est ampliùs mansurus; tunc enim nullo modo erunt reuelationes nouæ; est autem connaturalius vt in ingressu beatitudinis auferatur, quàm posteà in ipso decursu beatitudinis. quòd si aliqui interim essent actus fidei, iuxta id quod probabile Primò diximus, pro illis sufficeret auxilium extrinsecum; tum quia probabilius est, nec actus vllos fidei etiam interim futuros. Quòd si tamen velis dicere, illum manere quoad ornatum beati, licet nullum sit habiturus actum, non discurres improbabiliter.

SECTIO SECVNDA.

Quid de donis intellectus, Prophetiâ & Theologiâ.

SECVNDÒ dubitari potest, an beatitudinem comitentur dona Spiritus sancti quæ se tenent ex parte intellectus, scientia, sapientia, consilium. D. Thomas hac primâ secundæ quæst. 68. art. 6. docet manere, quia non dicunt in conceptu suo obscuritatem. Hac de re nihil in præsenti definio, quia nondum explico, in quo ea dona consistant; & an sit habitus aliquis infusus intellectualis distinctus à fide; an ipsa fides cum actibus perfectioribus; item, quem effectum formalem præstent dona. Hoc solùm aduerto, haud satis consequenter videri à D. Thomâ admitti eorum donorum perseuerantiam: cùm enim ipse eâ quæst. art. 1. non

D. Thomas videtur non sat consequenter docere, in patriâ mansura dona Spiritus sancti.

7 alium effectum tribuat eis donis, quàm disponere hominem perfectè ad obediendum Spiritui sancto, planè videntur in patriâ omnino ea esse otiosa. Nam, vt dicemus infrà, per solam visionem Dei homo redditur incapax omnino peccati & resistentiæ in Spiritum sanctum; & cùm aliunde necessariò amet Deum, erit paratissimus ad obediendum illi suauissimè, ergo ad disponendum hominem vt Deo obediat nullatenus sunt necessaria; ad quid ergo ea dona in patriâ manebunt?

Si dona Spiritus sancti nil præstent nisi promptitudinem ad obediendũ Deo, non videntur ipsa esse necessaria aut vtilia in cælo.

Fortè hæc ratio etiam probat, in viâ non esse necessaria ea dona; nam cùm Spiritui sancto non obediatur nisi in materijs virtutum, v. g. dum obligat actus iustitiæ, castitatis, religionis, &c. & quælibet virtus disponat subiectum ad obediendum Spiritui sancto in actibus pertinentibus ad eam materiam, videtur homo sufficienter dispositus per omnes virtutes simul sumptas sine alijs donis, si hæc nihil aliud præstent quàm D. Thomas docet, ergo nec in viâ erunt talia dona, & consequenter meum argumentum magis videbitur esse contra explicationem eorum donorum à D. Thomâ traditam, quàm specialiter contra permanentiam eorumdem in cælo. Nihilominùs tamen etsi vbique meum argumentum habeat difficultatem, me-

Specialiter hic applicatur argumentum auctoris.

ritò tamen illud applico pro præsenti quæstione; nam in viâ dici posset, virtutes infusas, quia non facilitant ad suos actus, indigere donis aliquo modo magis determinantibus seu facilitantibus ad eos actus, seu ad obediendum in eis Spiritui sancto. At in patriâ cùm per visionem 8 voluntas sit omnino incapax peccati, & per amorem intensissimum summè benè affecta Deo seu Spiritui sancto, & ad obediendum illi promptissima, extrinsecæ autem difficultates nullæ sint, prout sunt in viâ, planè non video, ad quid ibi dona maneant, si solùm ex se præstant eam promptitudinem. Sed de hoc satis, quia, vt dixi, non decerno, ad quid illa dona constituantur, è quo puncto pendet resolutio, an maneant néc ne in cælo.

Tertium dubium. An in beatis sit Prophetia. D. Thomas negat Prophetiam in beatis. Suarius consentit D. Thomæ.

Tertiò dubitari potest, vtrùm visionem beatam comitetur Prophetia. D. Thomas 2. 2. quæst. 174. art. 5. negat, licet in responsione ad secundum concedat beatis reuelationes de futuris; quas tamen dicit non sortiri rationem Prophetiæ. Pater Suarius hîc disp. 8. sect. 1. docet, Prophetiam esse de re existente procul, existere autem procul explicat per hoc, quòd ea cognitio sit indebita homini in eo statu, in quo est Prophetia; vnde à D. Thomâ eadem visio Dei in beatis non dicitur Prophetia, in Paulo verò & Moyse dicitur, quia illorum statui non debebatur; quia ergo quidquid beati sciunt debetur eorum statui, ideò ait Suarez eos non habere propriè Prophetiam.

Ea ratio reijcitur.

Hæc tamen ratio ad quæstionem de nomine difficultatem præsentem reducens, adhuc non videtur benè subsistere; non enim omnia quæ Deus beatis reuelat debentur eis: pono exem- 9 plum in Angelis, quos illuminat immediatè per se, non quia eis debeatur ea illuminatio, sed quia Deus intendit alios fines, ad quos ea est necessaria; sicut Isaiæ secundùm se non debebatur Prophetia, propter fines autem à Deo intentos debuit illi communicari ea cognitio, ergo etiam in eo sensu potest esse in beatis aliquibus Prophetia. Vrgeo, ipse D. Thomas admittit in Christo Prophetiam, cùm tamen maximè ipsius meritis & statui vnionis cum Verbo fuerit debita ea cognitio; ergo ea ratio de debito habendi cognitionem nec adæquata nec necessaria est, nec ad mentem D. Thomæ.

Vrgetur.

Dantur in cælo reuelationes de futuris; an autem sint dicendæ Prophetia, est quæstio de nomine.

Dico ergo breuissimè, dari in beatis multas cognitiones de rebus futuris; an autem dicendæ nunc sint Prophetiæ, quæstio est de voce, & parui momenti: ego absolutè illas vocarem Prophetias.

Qui negãt habitum fidei mansurum in patriâ, consequenter de habitu Theologico debent discurrere.

Quartò dubitari potest, an Theologia, quam nos acquirimus, maneat in patriâ. Qui dixerit, manere fidem in patriâ, poterit idem docere de Theologiâ; quæ quoad præmissas ferè semper fidem includit; qui verò negauerit fidem manere, ob eamdem rationem neget de Theologiâ. Respondebis fortè Primò, Theologiæ est omnino accidentalis obscuritas, ergo, eâ ablatâ, poterit in patriâ manere; sed contrà, quia, vt suppono ex libris de Animâ, euidentia, certitudo, claritas, obscuritas nihil est superadditum substantiæ actus, vnde repugnat etiam diuinitus, manere eumdem actum, & non retinere suam claritatem aut obscuritatem. de quo benè hîc Pater Suarius sect. 1. Respondebis Secundò,

Eua sio Prima. Secunda.

dò, manebit saltem idem habitus Theologiæ in ordine ad alios actus claros; sed contrà, quia
10 iste habitus, vtpote acquisitus per solos actus obscuros, non inclinat nisi ad similes actus, ergo non poterit manere inclinando ad alios actus claros & consequenter diuersos. Respondebis Tertiò, Actus Theologici sunt naturales in se, ergo non habent obscuritatem fidei, ergo manebunt in patriâ; sicut dicemus infrà manere scientias naturales Sed contrà (quidquid sit de supernaturalitate conclusionis Theologicæ) certè obscuritatem retinet semper actus ille; non enim illi proueniebat obscuritas ex motiui supernaturalitate, sed ex reuelatione obscurâ, ob quam assentiebatur; quod clarius est in meâ sententiâ docente, idem omnino motiuum ex parte obiecti attingi posse per actum naturalem & per supernaturalem, de quo alibi fusiùs; ergo motiuum eius conclusionis idem debet poni, siue conclusio sit in se supernaturalis, siue naturalis, ergo & obscuritas.

Tertia reijcitur.

An species memoratiuæ Theologica maneant.

Quæres tamen, an, licet habitus ipse Theologiæ non maneat, maneant saltem in memoriâ species earum rerum quas cognouit Theologus in viâ per eiusmodi habitum. Affirmat Pater Suarius suprà num. 6. poterit enim beatus recordari, se hæc & illa nouisse, explicationem hanc dedisse loco huic Scripturæ, illam illi, &c. licet tunc clarè & distinctè cognoscat, quis fuerit verus sensus, quis non. Ego tamen in hoc puncto difficultatem aliquam inuenio iuxta probabiliora principia, quòd scilicet habitus intellectuales non distinguantur à speciebus impressis magis vel minùs intensis, prout fuerit intensio habitus; ergo cùm non maneat habitus Theologicus, non manebunt species, quæ idem sunt cum illo. Fortè ideò aliquis distingueret duas species in intellectu; vnas directas de ipsis
11 obiectis, & has diceret esse habitum Theologicum, qui non manet in cælo, quia naturâ suâ est obscurus; alias verò species memoratiuas reflexas, quibus homo recordatur, se hoc & illud cognouisse, hos & illos actus Theologicos elicuisse, diceretque per has species clarè cognosci obiectum: nam licet non noscam ego clarè mysterium Trinitatis, clarè tamen nosco à me hanc & illam cognitionem obscuram de eo mysterio tali tempore habitam; de his autem speciebus secundis locutum Suarium suprà, non de primis. Fateor posse eas duas species distingui, imò & debere, & sic rectè intelligi, quomodo aliquæ maneant, aliæ non. In quo non video vllam nouam difficultatem; vix tamen possum iudicare eam distinctionem à Suario intentam, nam videtur expressè loqui de speciebus ipsis circa res cognitas; alias autem reflexas non agnoscit ibi.

Mens auctoris.

Quid dici posset.

Quæ species habituum Theologicorum maneant in beatis.

Quidquid verò sit de illius mente, adhuc addo, etiamsi habitus distinguantur à speciebus, nihilominùs Suarium & alios fateri debere, eas species directas non manere in patriâ; nam habitus à specie distinctus ex se nullam habet claritatem vel obscuritatem, & tamen excluditur à cælo, ergo à fortiori excludentur species illæ obscuræ & directæ, quibus ille habitus vsus est; quia in his speciebus tota maximè reperitur obscuritas, in habitu verò, iuxta eam sententiam, solùm est inclinatio quædam ad eliciendos eos actus per tales species: & illi inclinationi quasi per accidens est, quòd eiusmodi actus sint obscuri. Dico *quasi*; nam quia habitus non inclinat nisi ad actus similes his à quibus fuit productus, & productus est ab obscuris, ideò ad illos solos inclinat; si tamen actibus, vt nonnulli iudicant, esset accidentalis claritas, tunc inclinatio habitus non curaret, clari essent, an obscuri actus; species verò necessariò videntur ex se esse claræ aut obscuræ, quia illæ sunt primum initium claritatis & obscuritatis, ergo maximè hæ debent à cælo relegari, siue detur habitus ab eis distinctus, siue non. Iam dixi de quibus speciebus id sit intelligendum.

Species directa Theologica non manent in patriâ, quia sunt obscura.

SECTIO TERTIA.

Quid de aliâ scientiâ infusâ: vbi, an ex visione possit beatus discurrere.

QVINTÒ dubitari potest, an in beatitudine infundatur beatis aliqua scientia super- 12
naturalis, quâ vel easdem vel certè alias diuersas creaturas aut mysteria diuina cognoscant. Nonnulli recentiores apud Suarium suprà negant eiusmodi scientiam; dicunt tamen ex visione beatâ ipsos beatos discurrere ad alia obiecta, & sic comparare sibi nouam scientiam.

Quintum dubium de scientiâ infusâ. Aliqui eam negant.

SVBSECTIO PRIMA.

Admittitur possibilis discursus ex visione beatâ.

HANC opinionem Pater Suarius ibi reiicit Primò, quia eiusmodi genus scientiæ videtur repugnans visioni; hæc enim simplicissima est & abstrahens ab omni discursu, ergo cognoscit vnico intuitu quidquid posset per discursum ex illâ inferri. Secundò, si talis discursus admittatur, ex eo sequetur processus in infinitum; nam rursus ex eâ conclusione elicitâ, adiunctâ aliâ præmissâ naturali, posset tertia conclusio inferri; & ex hac cum ipsâ visione beatâ, aut cum scientiâ infusâ Christi Domini, posset alia quarta; & ex hac rursus, &c. Hoc autem absurdum est, ergo dicendum est, quamlibet ex illis scientijs esse in suo genere vltimam, & non dicere ordinem ad vlteriorem illationem. Tertiò, quia, esto sit possibilis, otiosa erit in beatis; non enim potest esse supernaturalis, quia ex vnâ præmissâ de fide & alterâ naturali non potest sequi conclusio supernaturalis, quando ambæ primæ propositiones concurrunt vt veræ præmissæ, & connexæ; quando tamen vna est per modum conditionis applicantis, sicut in nostro casu, licet possit esse supernaturalis, non tamen euidens & clara. quod repugnat beatis.

Suarez non putat possibilem discursum ex visione beatâ.

Ego longè probabilius iudico, nullo modo 13
repugnare, ex visione beatâ, & aliâ cuiuscumque ordinis cognitione, beatum discurrere; imò id debere necessariò concedi, iudico manifestum, saltem in sententiâ eorum, qui dicunt creaturas in Deo posse videri. Fortè id ipsum debet fateri Vasquez, licet neget eam visionem creaturarum. quod sic probo manifestè: Vnus beatus v. g. videt Deum, & per eam visionem non videt in particulari leonem à Deo posse produ-

Non repugnat discursus ex visione beatâ.

Probatio nostra conclusionis.

produci, sed solùm videt omnipotentiam posse producere; quæ non implicant contradictionem; & licet alias creaturas in particulari noscat, non tamen nouit leonem. Sanè per eam visionem non format iudicium; *Deus potest leonem producere*; hoc est in omnium sententiâ certum: tunc vlteriùs, iste idem per cognitionem naturalem scit leonem non repugnare, quia existit de facto, & recordatur se illum vidisse in viâ, ergo ex illis duabus cognitionibus, beatâ & naturali, sic cogitur discurrere: *Deus potest producere quidquid non implicat* (hoc dicit visio beata) *sed leo non implicat*, hoc dicit naturalis; ex quibus infert, *Ergo Deus potest producere leonem*; hoc nulla cognitio ex duabus prioribus dixerat, & rectissimè infertur ex illis, Ergo ex visione beatâ potest discurri. & idem argumentum fit mutatis terminis in alijs materijs; v. g. noscit beatus in communi per visionem beatam, neminem saluari nisi à Deo prædestinatum ab æterno, Deum odio habere omnia mala moraliter, non tamen propterea ea
14 visio in particulari dicit, qui sint prædestinati & saluandi, quæ sint peccata; videt autem postea beatus fratrem suum cælum ingredientem, tunc ex propositione vniuersali & visione particulari infert, Ergo à Deo fuit meus frater prædestinatus ab æterno in beatitudinem. Nec potest dici, duas eas cognitiones tam diuersas non posse concurrere ad vnam consequentiam inferendam: hoc, inquam, dici non potest; nam cùm intellectus sit qui infert, si ille illuminatur de hac veritate, *omnis homo currit*, etiamsi solùm id cognoscat per visionem beatam, & aliunde illuminatur hac, *Petrus est homo*, quacumque scientiâ id fiat, non potest non eo ipso inferre, *Ergo Petrus currit*.

Soluuntur obiectiones Suarij.

Iam hinc facillimè ad obiectiones in contrarium respondetur: & quidem ad primam, quòd non appareat, quomodo sit possibilis talis discursus, abundè est satisfactum. Quòd verò dicebatur eam visionem esse simplicissimam, verissimum est: at inde non infertur, quòd ex ipsâ & aliâ secundâ cognitione non possit tertia oriri; nam Deum esse simplicem, non efficit ab ipso creaturas compositas prodire non posse: quod vlteriùs additur, quidquid ex eâ visione potest per discursum inferri, cognosci per eam solam, falsum est; vel potiùs hoc modo distinguendum: quidquid ex solâ visione, nullâ additâ nouâ præmissâ, inferri potest, cognoscitur per illam, transeat antecedens; quidquid ex illâ & aliâ adiunctâ potest, nego antecedens: nam iam ostendi eam visionem, quæ solùm dicit, *Nullus saluatur, nisi à Deo prædestinatus ab æterno*, non dicere vllo modo, Petrum aut
15 Ioannem in particulari esse prædestinatum, ergo id non potest vnico intuitu per eam visionem cognosci, ergo debet alia addi; & ex vtraque sequetur illatio.

Non sequitur processus infinitus ex nostrâ sententiâ.

Ad secundam probationem eius repugnantiæ nego processum in infinitum; nam cùm eiusmodi relationes non sint ad inferendas veritates iam anteà notas, sed alias nouas, & ad hoc necessaria sit distincta & noua præmissa, nec qualiscumque sufficiat, sed quæ cum præcedenti visione habeat connexionem ratione eius obiecti, inde fit, vt nec sint nouæ veritates infinitæ cognoscibiles ex illâ visione, nec nouæ infinitæ minores seu præmissæ, quæ cum eâ visione possint coniungi ad inferendum consequentiam; vel certè si sint, vt in exemplo posito, *Deus continet omnia possibilia*, potest addi, *Petrus est possibilis*, & sic de omnibus creaturis, ergo Petrus continetur à Deo, admitto libenter posse infinitas illationes similes inferri; at, hoc non est procedere in infinitum quasi necessariò & reflexè, quod reputatur communiter absurdum, sed actus ille vniuersalis habeat vim, vt si adueniat noua & noua minor, nouam & nouam inferat veritatem; quod nullatenus repugnat, sed potiùs dicit magnam vim eius visionis. & hoc ipsum de facto habet omnis cognitio vniuersalis, v. g. *Omnis homo est animal*; ea enim sola, adiunctis infinitis minoribus distinctis, *Petrus est homo, Ioannes est homo*, &c. potest dicere infinitas conclusiones, *Ergo Petrus est animal, ergo Ioannes est animal*, &c.

Illatio ex visione Dei potest esse supernaturalis.

Ad secundam rationem, quòd ea illatio non possit esse supernaturalis, Primò negatur suppositum. Aduerto tamen priùs, fortè esse errorem in impressione; cùm enim intendat Suarius inferre, *Non potest esse supernaturalis*, infert in consequenti, *Licet sit supernaturalis, non potest esse euidens*; debuit enim imprimi, *Licet sit euidens, non erit supernaturalis*. quidquid verò de hoc sit, probationem videamus, quia, inquit, vna cognitio solùm se habet vt applicans, non vt propria præmissa; verùm si dicat, cognitionem naturalem esse applicationem, & visionem beatam esse totam rationem inferendi, tunc argumentum erit contra ipsum; nam ad assensum supernaturalem non requiritur, vt cognitio applicans sit supernaturalis, vt patet in assensu nostro fidei; eius enim propositio potest esse naturalissima & fides inde illata supernaturalis; si verò dicat (non enim ibi declarat, quæ sit vt applicans) ipsam visionem beatam esse applicationem, facilè id negabitur: cùm enim ea sit magis vniuersalis & indifferens ad hanc vel illam illationem, necessum est, vt naturalis cognitio sit quæ illam applicet, non è contrario. 16

Conclusio numquam continetur nisi in vtraque præmissâ.

Denique in syllogismo, vbi vna propositio est vniuersalis, altera particularis, necessariò vtramque debere esse propriè præmissam, conclusionem verò non contineri nisi in vtraque, ac consequenter non posse illam esse certiorem quàm sit vtraque præmissa, fusè ostendi contra Patrem Tannerum in prooemialibus Theologiæ; vnde in præsenti dico repugnare, vnam ex illis cognitionibus solùm esse applicationem, ac proinde si fatetur Suarius conclusionem esse supernaturalem, quando vna ex præmissis supernaturalis est, eam illationem debebit in nostro casu necessariò dicere supernaturalem; 17 nam visio beata, à quâ procedit vt ab vnâ præmissâ, supernaturalis sine dubio est. Addo, esto ea illatio non sit supernaturalis, cur, quæso, inde inferretur, non posse eam dari in beatis? numquid non possunt esse in illis actus vlli naturales intellectus aut voluntatis? & verò probabile est, per actum naturalem eam conclusionem de facto elici: dixi enim alibi, etiamsi ex duabus præmissis supernaturalibus possit elici conclusio supernaturalis, non tamen id

esse omnino necessarium, sed posse etiam conclusionem naturalem in substantiâ elici: non enim omnia, quæ supponunt actus supernaturales, sunt etiam in se formaliter supernaturalia. Constat ergo, longè probabilius esse, dari posse in beatis talem discursum ex scientiâ beatâ, & probabilissimum esse in multis de facto dari.

Concluditur vt probabilius, beatos de facto discurrere.

SVBSECTIO SECVNDA.

Datur in beatis scientia supernaturalis per se infusa.

Datur in beatis scientia infusa supernaturalis.

IN hac quæstione dico cum Patre Suario supra (quod etiam videtur esse iuxta communem sententiam Theologorum) dari in beatis scientiam infusam, etiam eorum quæ in Verbo vident, vt de facto ponitur communiter ab omnibus in animâ Christi Domini: Secundò, de rebus, quas in Verbo non vident, sæpè siue per reuelationem, siue per infusas immediatè species & cognitiones multa de nouo supernaturaliter noscere tam præsentia quàm futura; non enim omnia quilibet videt per visionem beatam. Pro hac sententiâ citat Suarius D. Thomam in 4. dist. 45. art. 5. ad 12. vbi ait, beatos extra Verbum visuros omnia quæ Deus videt; item eos Patres, qui dicunt beatos omnia scire;
18 non enim est necessum vt omnia in Verbo videant; Athanasium item quæst. 11. ad Antiochum, Anselmum, Bernardum, & alios. Ego tamen hos Patres optimè citari credo pro secundâ parte conclusionis nostræ, hoc est pro reuelationibus extraordinarijs, quæ fiunt beatis; at pro primâ, id est pro scientiâ aliquâ fixâ & distinctâ à visione beatâ, & per quam multa videant ex illis ipsis, quæ in Deo alioquin per visionem cognoscunt, non puto meritò citari, nisi solum Augustinum, qui distinxit eas duas cognitiones earumdem creaturarum, matutinam in Verbo, & vespertinam in seipsis. de quo suo loco fusè actum est. Inducor ad id sentiendum; nam Patres non sunt soliciti, vt bis eadem obiecta à beatis noscantur, semel per visionem Dei, semel per aliam scientiam, quin potiùs ferè expressè limitant suam sententiam, vt ea eis extra Verbum manifestentur, quæ in Verbo non noscunt. & maximè id D. Thomas intendit.

Ratio conclusionis.

Omissâ ergo auctoritate Patrum, ratio conclusionis quoad secundam partem de reuelationibus satis est paulò antè insinuata; quoad priorem verò ea esse potest, quòd ille modus diuersus cognoscendi res immediatè in se ipsis & extra Verbum est valdè perfectus, & haud dubiè ornans beati intellectum, nec est ratio cur illis negetur, ergo.

Obiectiones soluuntur.

Per diuersum modum cognoscendi tollitur cognitionum distinctarum otiositas.

Dices inprimis: Ille esset planè otiosus; si enim iam ea mysteria vel creaturæ perfectissimè noscuntur per visionem beatam, quid efficit ibi noua ea cognitio? Respondeo, sæpè me alibi ostendisse, ob diuersum modum cognoscendi mediatè & immediatè omnem omnino tolli distinctarum cognitionum otiositatem, etiam circa idem omnino obiectum; vnde in ipso Deo posui cognitionem creaturarum immediatam in se ipsis, & mediatam earum in ipso Deo. Rationem à priori, cur ea multiplicatio cognitionum non sit otiosa, facilè ego reddo; nam cognitio non appetitur propter obiectum propriè, sed propter seipsam; ipsa enim immediatè perficit intellectum, in quo differt ab actione physicâ, quæ non propter se, sed propter existentiam obiecti intenditur; vnde eo iam existente non habet vllam vtilitatem noua 19
actio, ideòque meritò dicitur otiosa. At cognitio, quia per seipsam formaliter est bona & perficiens intellectum, fit vt eius multiplicatio etiam circa idem obiectum sit expetibilis; vnde non solùm quando cognitio est ob diuersum medium, sed etiam quando per idem omnino medium, perficitur tamen intellectus per additionem nouæ & nouæ intensionis eiusdem cognitionis, licet per primos gradus iam illud obiectum fuerit simpliciter propositum voluntati; si ergo nouas partes cognitionis admittir sine otiositate, à fortiori videtur posse admittere alias cognitiones diuerso modo idem obiectum tangentes.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò: Non habemus positiuum fundamentum ad ponendam eam cognitionem; nam merita omnia præmiantur adæquatè per visionem beatam: quòd si post visionem, quam iam habent, maneret aliqua dignitas ad nouum præmium in beatis, satius foret nouos illius visionis aliquot gradus addere, sic enim præmium essentiale cresceret, quàm tales cognitiones infusas diuersas adstruere.

Responsio Prima.

Respondeo Primò, hoc argumento nimium valdè probari, scilicet beatos nec in sensibus nec in corpore habituros vllam voluptatem aut speciale donum, quia omnia eorum merita insumuntur in visione beatâ; præter merita autem non est alia ratio, cur eas cognitiones aut voluptatem concedamus.

Secunda. Beatitudo essentialis exigit alia accidentia per modum complementi.

Respondeo Secundò, visionem beatam, quæ est quasi essentia beatitudinis, exigere aliqua alia accidentia per modum complementi, eiusmodi autem esse eas cognitiones infusas & sensuum voluptates, corporis integritatem & pulchritudinem: licet enim fortè beato simpliciter esset melius, vt ea alia dona permutarentur in aliquam partem intensioris visionis seu 20
beatitudinis essentialis, non tamen propterea id debet fieri, quia tunc præmium essentiale esset maius quàm merita. At de facto præmium conformatur meritis, prout recta ratio requirit; cum quo tamen optimè cohæret, vt ipsummet præmium secum trahat alia accidentia quæ ornent animam, & sint accidentalia præmia; sicuti quælibet natura exigit aliqua accidentia quibus accidentaliter perficitur: & qui mereretur productionem substantię hominis, mereretur etiam consequenter, vt producerentur passiones eiusdem hominis.

Aliter respondetur.

Aut si aliter respondere volueris magis seruando rigorem meriti, dicas eo casu, merita solùm exigere eam substantiam visionis v. g. hanc verò semel existentem petere per se eas passiones.

Quanta sit in beatis scientia infusa. Iuxta quantitatem visionis sequitur maior vel minor scientia.

Rogabis, quanta sit in beatis ea scientia infusa. Respondeo, ex dictis probabiliter inferri, eam esse maiorem aut minorem, iuxta quantitatem ipsius visionis beatæ, à quâ vt ab essentiâ promanare illam diximus; quanta autem determinatè in quolibet sit, non possumus vllo modo decidere, tum quia non constat nobis de quanti-

quantitate meritorum; tum quia, licet constaret quanta esset intensio visionis beatæ D. Petri v. g. non ideò possemus certò definire, quàm intensa inde oriatur scientia infusa; illud tamen videtur certum, eam futuram in omnibus beatis eiusdem planè rationis, saltem genericè. Dico *genericè*; non enim suppono principia Patris Suarez & multorum, aientium, visionem beatam esse eiusdem speciei physicæ in omnibus beatis; ostendi enim suo loco ex obiectorum materialium diuersitate eas visiones etiam esse diuersas, ergo ex hoc capite, iuxta specificam diuersitatem visionum, erunt etiam diuersæ in specie ipsæ scientiæ infusæ. Addo, etiamsi visiones sint eiusdem speciei, non tamen debere ideò dici scientias infusas esse etiam eiusdem rationis. Quod non videtur benè consideratum à multis, disparitas est manifesta; nam in visione beatâ ponitur vnitas specifica, eò quòd obiectum formale, in quo videntur creaturæ, sit idem, & visiones non diuersificentur nisi diuersitate obiecti formalis. Quæ ratio etsi admittatur, non habet locum in scientijs infusis; nam hæ non noscunt creaturam in aliquo eodem obiecto formali, sed immediatè in se ipsis, ideoque, si diuersæ sunt creaturæ, necessum est, vt obiectum formale eius scientiæ sit obiectum omnino diuersum, ergo & scientiæ erunt diuersæ; ergo quò beatior aliquis, videt plures specie creaturas per eam scientiam quàm alius minùs beatus, eò ipso ea scientia plura habet diuersa obiecta formalia ab alterâ scientiâ, & ab eâ differet specie.

Probabile, futuram eiusdem rationis in omnibus.
Limitatio.

21

Esto, visiones sint eiusdem speciei, scientiæ tamen infusæ possunt differre.

Scientia infusa in beatis differt specie.

A quo habitu ea procedat.

Sed hinc rogabis, quale sit lumen pro hac scientiâ Respondeo, esse habitum quemdam naturâ suâ productiuum talium actuum, sicut lumen gloriæ est productiuum visionis beatæ. Fortè etiam haud improbabiliter diceret quis, nullum alium habitum esse pro talibus actibus quàm species supernaturales de illis obiectis; ostendi enim contra nonnullos alibi, ad actum cognitionis supernaturalem sufficere, si species supernaturales sint, nec requiri vt sint duo principia supernaturalia, vnum ex parte potentiæ, alterum ex parte specierum; licet sæpè contingat, vt vtrumque sit supernaturale; vt in visione beatâ. Hoc tamen videtur certum, etiamsi detur in eo casu habitus aliquis seu lumen confortans ex parte intellectus in ordine ad eam scientiam infusam, nihilominùs dandas species nouas infusas, claras valdè; nam per eas, quas homo in vitâ habebat, non est possibile efficere tam distinctam cognitionem, qualis efficitur per eum habitum: nam, vt dixi, claritas & distinctio cognitionis à speciebus prouenit propriè, non ab habitu; ergo, quidquid sit de habitu tenente se ex parte potentiæ, necessum est nouas infundi species pro illis actibus, maximè cùm multa noscant per eam scientiam beati, quorum nullas habuêre in hac vitâ species.

22
Pro eâ scientiâ erunt nouæ species longè clariores nostris.

Vtrùm autem illæ sint futuræ in substantiâ supernaturales, an verò naturales, dubium; vtrumque enim absolutè non repugnat; dixi enim, ad supernaturalitatem cognitionis sufficere, vnum principium esse supernaturale, siue se teneat ex parte potentiæ, siue obiecti, siue sit species concurrens loco obiecti; iam autem ibi ponimus habitum supernaturalem ex parte potentiæ, ergo non sunt necessariæ species supernaturales: nam quoad claritatem & distinctionem fortasse species naturalis potest esse tam distincta quàm sit supernaturalis; vel certè cùm nobis non constet de magnitudine eius claritatis, non possumus inde decidere, an eam nequeat habere species aliqua naturalis, an verò sit necessaria alia supernaturalis clarior. Aliunde autem potest contingere, vt vtrumque principium tam ex parte potentiæ quàm ex parte obiecti sit supernaturale, vt respectu visionis beatæ, quia etiam hoc non repugnat. Quomodo ergo iam decidemus, quales de facto sint illæ species, cùm possent esse & naturales & supernaturales, nihil autem sit, quod ostendat, quales Deus de facto concesserit?

An illæ sint futuræ supernaturales.
Ratio dubitandi in vtramque partem.

Dices, Obiecta per eam scientiam cognita sunt supernaturalia, ergo debent habere species supernaturales; repugnat enim, vt duæ species, vna naturalis, altera supernaturalis, habeant idem omnino obiectum. Respondeo, à me alibi contrarium probatum, scilicet, actus naturales (quod eodem modo de speciebus dico) non differre necessariò in obiectis, sed habere posse idem omnino tam materiale quàm formale cum actibus supernaturalibus, ergo de possibilitate ego in præsenti non dubito. Quoad factum autem, licet, vt dixi, res sit dubia, probabilius tamen est id fieri per supernaturales; quando enim aliunde nobis de contrario non constat, debemus vtrumque principium in eodem ordine constituere, vt sic magis inter se sint proportionata. 23

Obiectio soluta.

Quid probabilius.

Rogabis, an scientia Theologica, quam homo habuit in hac vitâ, iuuet in futurâ magis quàm si non fuisset; diximus enim, habitum & species de illis obiectis omnino perire; addidimus autem in præsenti, scientiam infusam solùm esse iuxta qualitatem visionis, ergo Theologia hîc acquisita erit ibi inutilis; in quo quodammodò videretur esse peioris naturæ quàm scientiæ naturales, de quibus paulò pòst dicemus manere in cælis. Respondeo, eam Theologiam non manere, nisi fortè quatenus indirectè in hac vitâ iuuit, vt homo maiora haberet merita; vel quatenus etiam manent species reflexæ de actibus, quos in hac vitâ elicuimus circa ea obiecta; quæ species non sunt in alijs qui tali scientiâ caruerunt; quod verò de solâ naturali obijcitur statim expedio.

An Theologia sit mansura in beatis.

Theologica scientia naturalis non manebit in beatis.

SECTIO QVARTA.

Quid de scientiâ naturali: vbi, an pugnet cum errore & ignorantiâ.

SEXTÒ dubitatur, quomodo scientiæ naturales maneant in patriâ. Quoad species non dubitat Pater Suarius, quia illæ sunt independentes à phantasmatibus in conseruari, licet in fieri penderint, ergo manent in animâ separatâ, ergo à fortiori in beatis; cur enim à beatis ea qualisqualis perfectio auferetur? quod argumentum probat debere manere habitus ipsos, quia etiam illi sunt independentes à corpore, & sunt perfectio animæ, nec repugnant 24

Species & habitus scientiarum naturalium manent in beatis.

statui

statui beatifico, ergo. Addit autem, omnibus etiam infantibus infundi omnes scientias naturales, his verò qui aliquas habuerunt reliquas addi, & illas easdem perfici; quæ autem

Opinatiuæ & dubiæ non manent.

solùm erant opinatiuæ & dubiæ non manere; id enim magis videtur repugnare quàm si maneret fides, quam suprà negauimus beatis. Fundamentum Suarij bonum est, ideò & sententiam approbo, quia debet in eo statu, vbi aggregatio est omnium bonorum, esse etiam perfectio naturalis maximè homini propria, qualis tribuitur formaliter per scientias naturales.

Confirmatio.

Confirmo: Communiter docetur, & meritò, omnium beatorum corpora futura perfectissima & pulcherrima intra ordinem naturalem, ergo etiam intellectus habebit naturalem eam perfectionem quæ in scientiâ consistit; hæc enim longè optabilior est quàm pulchritudo corporis. Confirmo Secundò: Adamus in paradiso habuit omnes eas scientias; certum autem est multò magis eas deberi, aut congruentius esse, eas dari beatis, qui in maiori sunt & naturæ & gratiæ integritate quàm Adamus.

25

Explicatur tertia obiectio.

Hinc ad obiectionem tertiam fine sectionis præcedentis insinuatam respondetur, in hac scientiâ non futurum doctiorem eum qui plura in hoc mundo sciuit, ideò ex hoc capite non esse feliciores Philosophos Theologis, quasi Theologis non prosit in cælo sua Theologia, sic verò Philosophis Philosophia, vt ibi obijciebatur; vtrisque enim non prodest; nam doctior Philosophus minus accipiet quàm minùs doctus; minus enim ei deerat ad complementum eius scientiæ, ideò non plus habebit ex maiori doctrinâ.

Duo obseruantur circa eam conclusionem.

Circa quam conclusionem duo obseruanda occurrunt. Primum est, cùm etiam in doctissimis hominibus scientiæ valdè sint plenæ opinionibus & dubijs resolutionibus, & species pro talibus assensibus non maneant in cælo, vt dictum est, consequenter valdè multas species deperdi in ingressu beatitudinis, quorum loco aliæ adduntur de eisdem obiectis claræ & euidentes, vnde quæ remanent ex præcedente doctrinâ non sunt multæ. In quo punctο idem obseruandum est quod circa Theologiam dixi; scilicet, etiamsi non maneant species obscuræ, manere tamen species reflexas & memoratiuas de omnibus actibus etiam obscuris, quos habuimus de argumentis & rationibus probabilibus; vnde beatus poterit iudicare, *in hoc puncto benè discurri, in illo non; hoc argumentum fuit probabilius illo*, &c. nam in similibus actibus reflexis nulla est obscuritas aut indecentia; & valdè optabile est, posse scire, quomodo in viâ discurrerit; non est ergo, cur negentur beatis tales actus. quod benè obseruauit Suarius suprà.

26

Secunda obseruatio. Suarius putat iuxta capacitatem intellectus infundi scientias naturales beatis.

Secundò obseruandum, ab eodem Suario doceri, infundi cuilibet has omnes scientias iuxta capacitatem naturalis intellectus illius: ex quo dubium oritur; cùm enim probabilior sententia doceat, intellectus omnes esse omnino æquales, tunc omnes erunt in hoc puncto æquales, quantumuis in meritis valdè inæquales, hoc autem videtur absurdum; si verò admittamus inæqualitatem substantialem indiuidualem, adhuc res apparet durior: sæpè enim contingit, vt aliquis in hac vitâ habeat nobiliorem indiuidualiter naturam, & melius multo ingenium altero; & tamen quia non studuit, minus sciat, & sit etiam in meritis inferior; ergo si in patriâ secundùm naturalem perfectionem recipit scientias naturales, recipiet eas in nobiliori longè gradu, quàm alter sanctior & doctior in hac vitâ. quod sine dubio graue absurdum est.

Omnibus dantur omnes illæ scientiæ. Probabilius, spectatis solùm meritis.

Ideò ego in hoc puncto iudicarem non attendendam capacitatem naturalem intellectus, sed sola merita, dicerem que omnibus dari omnes eas scientias, & quidem in gradu satis intenso, vt possint efficere actus claros; vnde circa ea obiecta inconueniens nullum esse, si dicamus, eos esse in hoc puncto æquales quoad numerum scientiarum; nihilominùs, vt etiam in his scientijs habeatur aliqua ratio meritorum, eas dari magis aut minùs intensas, iuxta maiorem vel minorem intensionem meritorum; & sic vitatur inconueniens, si quod erat, in eo quòd minùs sanctus esset tam doctus posteà quàm alter sanctior.

Circa errorem & ignorantiam potest etiam inquiri, an habeat locum in beatis. Respondeo, errorem positiuum nullo modo habere locum; est enim in se graue malum & planè alienum ab eo felicissimo statu. In quam doctrinam omnes videntur conspirasse, vno excepto Holcot apud Suarium sect. 3. num. 3. vbi illum benignè explicat, in ordine solùm ad potentiam absolutam; quo sensu meritò dicit eam sententiam esse probabiliorem, quia nulla planè contradictoria sequuntur ex tali errore. Quoad factum autem posset pro Holcot obijci 1 De facto non noscunt beati omnia, ergo circa illa possunt de facto errare. Respondeo, eos, quando discurrunt circa ea quæ non vident, si habent præmissas claras & certas, sine periculo erroris progredi; si verò habent præmissas probabiles tantùm, tunc dico eos non se determinare ad dandum simpliciter assensum ei consequenti, sed inferre consequentiam de modo, id est, *Ergo probabile est hoc ita esse aut futurum esse.* quod iudicium certissimum & verissimum est, quidquid posteà sit, an re ipsâ ita existat illud obiectum, an non, vt in simili dixi de Angelis beatis & de ipso Deo in cognitione obiecti in medio probabili. Ratio autem quare beatus se ita determinet ea est, quia cùm in talibus iudicijs probabilibus intellectus pendeat à determinatione voluntatis, & beati voluntas sit rectissima, non vult se determinare nisi ad illationem de modo; quia sola illa continetur in eis præmissis; nec item vult se exponere periculo erroris.

27

An error & ignorantia habeant locum in beatis. Error positiuus non datur.

Cur beati discurrendo non se exponant periculo erroris.

Quoad ignorantiam verò, distinguenda est duplex: vna, quæ est quasi pura nescientia (sic liceat dicere) id est, quòd non sciat omnia quæ sunt scibilia; & hæc sine dubio conuenit beatis vel omnibus vel ferè omnibus, imò & Christi Domini humanitati in communi sententiâ, negante ei scientiam multorum ex possibilibus. Altera ignorantia est quasi priuatiua, & consistit in carentiâ cognitionis debitæ ei personæ; in quo sensu nullam habent ignorantiam; omnia enim quæ ad eorum statum pertinent, & eis debentur, Deus illis manifestat, multa etiam libera-

An ignorantia habeat locum in beatis.

28

liberaliter ex superetogatione, ergo nullam habent priuatiuam ignorantiam.

SECTIO QVINTA.

Quid de comprehensione.

VLTIMÒ dubitari potest, quomodo comprehensio reperiatur in beatis, & quid ea sit. Hac de re benè Suarez sect. 4. quia verò facilis est, breuissimè eam expedio. Duplex potest esse comprehensio: vna, quæ significat cognitionem adæquatam Dei, de quâ egimus in materiâ de visione, nunc verò nihil occurrit addendum amplius; ibi enim dixi, nullam creaturam posse eo sensu nec diuinitus Deum comprehendere. Alia comprehensio est idem ac assecutio aut possessio rei quæsitæ aut amatæ; de quâ Paulus ad Philip. 3. *Sequor autem, si quo modo comprehendam:* & hæc propriè spectat ad hunc locum; est autem difficultas in quo ea consistat. Si aliqui auctores nodum non quærerent in scyrpo, & nollent res claras terminis confundere, nulla esset hac de re difficultas: nam possidere seu comprehendere est assequi quod optabam, si optabam Deum v. g. quandoquidem eum per visionem ipsam beatam possideo, vel, vt alij volunt, per amorem, tunc amor vel visio ipsa deberet dici comprehensio Dei; si verò ipsam visionem consideremus tamquam finem vltimum intentum, tunc vnio physica illius visionis erit comprehensio, quia per vnionem eam visionem possideo; quòd si

Comprehensio duplex.

Quid sit comprehendere.

29 adhuc aliquid de certitudine durationis addere velimus, vt perfectiùs saluemus comprehensionem, posset fortè addi ad eam rationem comprehensionis iudicium de duratione futurâ eius visionis. Hæc quæ sunt clara & ex se nota inuoluerunt aliqui haud leuiter.

Paludanus dicit, solam durationem perpetuam esse comprehensionem.

Primò igitur Paludanus dist. 49. quæst. 8. art. 3. dixit, ipsam durationem perpetuam solam esse comprehensionem. Verùm licet requiratur ea perpetuitas, non tamen ea sola dici potest comprehensio; sumus enim nunc in quæstione de voce, & in eâ attendenda est communis acceptio; nemo autem comprehensionem rei, quam optabat, dicit solùm esse ipsam perpetuitatem, sed assecutionem seu possessionem eius rei; & perpetuitas solùm exigitur vt complementum eius comprehensionis: qui enim sequitur alium, vt eum apprehendat, tunc dicitur comprehendere, quando illum manibus capit & tenet.

Caietanus vult comprehensionē esse relationem resultantem ex præsentiâ obiecti.

Secunda sententia est Caietani, qui art. 3. quæst. 4. nescio quam finxit relationem resultantem ex præsentiâ obiecti beatifici: fundamentum eius est, quod D. Thomas ibi in solutione ad 3. dixerit, comprehensionem esse habitudinem quamdam; atqui habitudo & relatio idem est, ergo. Verùm D. Thomas expressè docet, comprehensionem esse ipsam tentionem; ponit enim exemplum in eo qui currit post aliquem, & dum eum capit, seu tenet, illum formaliter comprehendit; quòd verò eam vocet habitudinem, non propterea innuit esse quid distinctum ab ipsâ visione; nam hæc etiam est habitudo seu relatio essentialis ad obiectum; omnis enim cognitio & amor sunt tales relationes ad obiectum; aliam verò fingere distinctam à cognitione & amore, chimæricum est, 30
cùm (vt ostendi fusè in Logicâ) etiam relationes distinctæ similitudinis, paternitatis, &c. quæ tamen magis notæ omnibus videntur, omni tamen careant probabilitate; quia solùm consistunt in denominatione quadam partim intrinsecâ partim extrinsecâ, vt fusiùs eo loco declaraui.

S. Bonauentura dicit comprehensionem esse actum voluntatis.

Bonauentura apud Patrem Suarium suprà dicit comprehensionem esse actum quemdam voluntatis, vt habet rationem irascibilis; distinguit autem hunc actum ab amore & gaudio, & per illum dicit Deum continuè à beato teneri. Verùm quis primò non videat, hunc actum non esse necessarium; nam si de Deo loquâmur, tenetur, vt dixi paulò antè, per visionem quâ possidetur, vel in aliorum sententiâ per amorem amicitiæ; actus autem voluntatis alius nec tenet Deum ne fugiat localiter, aut ne se abscondat; id enim omnino repugnat Deo: si autem Deus posset fugere, certè per eum actum non teneretur, sed per liberam suam voluntatem. Neque item ille actus tenet Deum, ne neget concursum ad visionem; nam solâ libera voluntas ipsius id præstat; lumen autem gloriæ & visio, quæ naturâ suâ sunt perpetua, petunt ne Deus cesset. Secundò, quis non videat, haud ita benè dici, eum actum esse irascibilem; contra quem enim irascitur beatus per illum actum, 31
vt possit habere rationem irascibilis? ibi enim omnia sunt bona, & quæ amorem potiùs exigunt quàm irascibilem.

Ipsa formalis beatitudo est comprehensio.

Non est ergo quærenda difficultas, vbi nulla est, sed dicendum, quod paulò antè notaui, ipsam formalem beatitudinem esse comprehensionem, fortè etiam gaudium & fruitionem de illâ posse dici aliquo modo comprehensionem eiusdem visionis, quatenus complacentia de bono acquisito est quædam intentionalis possessio ipsius boni. quod ad quæstionem de nomine pertinet, & res est parui momenti, dummodò non addatur aliquis actus, aut fingatur aliqua relatio cum Caietano; id enim ad rem pertinet, & videtur improbabile propter dicta.

DISPV-

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASECVNDA.

De primâ circumstantiâ beatitudinis ex parte voluntatis, id est, de necessitate ad carentiam odij & ad amorem Dei.

1 Egimvs de his quæ spectant ad intellectum, iam de his quæ in voluntate beatorum reperiuntur agendum erit. In hac verò disputatione duo nobis explicanda sunt, & impossibilitas ad peccandum, & necessitas ad amandum Deum. Supponendum tamen est, etiamsi Ægidius & Henricus apud Suarium disp. 9. sect. 1. opinentur, visionem & amorem ita intimè vniri in eodem subiecto, vt separari nullo modo nec diuinitus possint: supponendum, inquam, cum ceteris ferè omnibus, diuinitus posse eum amorem à Deo impediri, quia non possunt vllâ probabilitate duo afferri contradictoria, quæ ex eâ separatione sequantur; dicere autem, ita eos actus esse connexos, vt non possint separari, huius verò connexionis seu inseparabilitatis nullam rationem adducere, non est ad rem: sic enim in quibuslibet rebus possemus sine alio fundamento tales connexiones afferre; hac ergo omissâ sententiâ, ad eas, quæ probabiliores apparent, veniendum est.

In beato potest impediri amor Dei.

SECTIO PRIMA.

Visio beata excludit etiam diuinitus odium Dei: & qui id à multis probetur.

Holcot & Gabriel putant, à beato Deum posse odio haberi diuinitus. Fundamentum.

Ideò sit secunda extrema opposita sententia, quæ ita negat coniunctionem eam essentialem amoris cum visione, vt addat, de potentiâ absolutâ in aliquo casu posse videntem Deum etiam illum odio habere. Pro hac citantur suprà Holcot & Gabriel. Fundamentum huius doctrinæ est, quia potest beatus, seu videns Deum, cognoscere se à Deo priuandum eâ visione, ac damnandum in æternum; quo casu posset Deum odio habere, vt futurum sibi malum. Quòd si respondeas, beatum videre tunc illam ablationem beatitudinis & damnationem futuram esse iustissimam & æquissimam, ergo non poterit ob illam odio Deum habere. Contrà obiici efficaciter potest pro his auctoribus, quod benè Suarez notauit, quia etiamsi iudex æquissimè condemnet reum, potest tamen hic illum odio habere: illa enim pœna, etiamsi iustè imposita, est tamen valdè reo dissona; ergo ex eo capite haberet etiam beatus sufficiens motiuum ad odium, etiamsi sciret se iustissimè damnandum; & sanè nunc idem noscunt omnes damnati, & tamen Deum odio summo & perpetuo prosequuntur. Secundò, eamdem solutionem reijcit Suarez; nam posset casus contingere, in quo pœna ea non videretur infligenda ob peccata futura, sed titulo supremi dominij; tunc autem, etiamsi ea actio non esset inhonesta, esset tamen contra voluptatem seu commodum proprium beati, ergo tunc posset odio habere Deum. Verùm hæc ratio nullo modo differt à præcedenti, quia solùm nititur in eo, quòd actio illa esset contra voluptatem, sicut & prima; aliunde autem, siue ea sit titulo iustitiæ, siue dominij, siue titulo punitionis, semper est iusta. Addo, quod & probo tomo sequenti, disputatione vltimâ, in fine, fortè non posse Deum solo titulo dominij hominem innocentem æternis cruciatibus torquere.

Suasio præcluditur.

2

Visio beata nec diuinitus cum odio Dei stare potest.

Hoc tamen argumento non obstante, oppositam sententiam, docentem, non posse simul cum visione beatificâ cohærere odium Dei etiam diuinitus, veram omnino puto: eam defendit Suarius sect. 1. & videtur supponi communiter ab omnibus Doctoribus, licet non omnes ita solidè illam confirment. Pater Suarius inde eam probat, quòd visio beata constituat rectam voluntatem beati, ergo non relinquit locum pro odio Dei; hoc enim iudicatur à beato vt contrarium rationi & inhonestum moraliter; Deus item apparet vt omnino indignus eo odio. Denique, beatus noscit tale odium non esse sibi vtile; nam per illud nihil efficere aut vitare posset; ad quid ergo illud haberet? Confirmari potest, quia, vt supponit communis sententia, obiectum illud, id est Deus clarè visus, necessitat physicè ad amorem, ergo maior est efficacia illius obiecti ad cogendum, ne odio habeat, quàm propositio pœnarum, vt odio habeatur; nam pœnæ non necessitant ad illud odium. 3

Confirmatio.

Hæc tamen probatio adhuc non videtur omnino sufficiens, nì magis roboretur; & in primis, quod dicitur, videntem Deum agnoscere actum odij tunc sibi non prodesse, parum iuuat in præsenti: nam etiam reus scit se non euasurum pœnas per hoc, quòd odio habeat tortorem aut iudicem, & tamen illum odio habet: est enim naturale, odio habere illum à quo affligimur, etiamsi per ipsum odium nec euadamus, nec leuamen vllum acquiramus. Idem etiam est in hac vitâ; scimus enim per odium Dei nihil nos profuturos nobis, & tamen illud sæpè multi eliciunt, ergo.

Reijcitur probatio Suarij.

Quod autem dicitur, visionem facere rectam eam voluntatem, dupliciter potest intelligi; vel de rectitudine actuali, & hoc totum est in quæstione, negaturque ab Holcot saltem de potentiâ absolutâ; vel de rectitudine habituali, vt scilicet ipsa visio beata independenter à gratiâ habituali reddat hominem formaliter sanctum, &c, præterquam quod non videtur id intendi à Suario, qui disput. sequenti, vbi de eâ agit, id negat, adhuc tamen non esset sufficiens ratio, vt de potentiâ absolutâ non possit cum visione cohærere peccatum: vt enim alibi docui cum eodem Suario, & multis alijs, gratia ipsa diuinitus cohærere potest cum peccato saltē habituali.

Dices:

4 *Obiectio.* Dices: Si visio non potest naturaliter esse cum peccato actuali, ergo nec diuinitus poterit, quia deberet Deus in eo casu specialiter confortare voluntatem; quod est omnino impossibile; eò quòd Deus non potest facere miraculum vt conseruet peccatum. ita obijcit P. Suarez, & multi alij in præsenti. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, difficultatem esse communem ad coniunctionem habitualis cum gratiâ, vt paulò pòst probo; & tamen multi ex his qui hac obiectione vtuntur, censent eam esse possibilem. *Secunda.* Respondeò Secundò, sæpè in alijs materijs hoc argumentum à me esse solutum; id quod nunc breuiter præsto, dicoque, quando duo contraria debent miraculosè conseruari, non esse necessum, vt circa vtrumque actio Dei sit miraculosa, nec quidem quoad modum: *Quando duo contraria miraculosè conseruantur, quomodo Deus se gerere possit.* potest enim Deus, viso frigore vt octo v. g. existente priùs naturâ in subiecto per actionem naturalissimam, determinari posteriùs naturâ ex solâ suâ voluntate ad ponendum etiam ibi calorem vt octo; quo casu, quia ante productionem frigoris nihil fuit petens ne illud produceretur; ipsum enim primò productum est; ea actio productiua frigoris fuit, vt dixi, naturalissima; 5 quia verò ipsum frigus priùs naturâ existens petebat ne produceretur calor, necessum fuit, vt Deus saltem ex parte modi faceret miraculum in productione caloris; ac si diceret, *Etiamsi non possem naturaliter producere calorem; exigit enim frigus iam existens eius carentiam; volo tamen hoc non obstante calorem producere.* Ecce totum miraculum fuit in productione caloris, non verò frigoris; vnde in præsenti sic argumentor: Etiamsi visio beata & peccatum repugnent naturaliter, poterit Deus, præuiso priùs naturâ peccato actuali, ex vi alterius diuersæ cognitionis in homine existente dicere: *Etiamsi peccatum illud petat, ne sit ibi visio beata; sunt enim hæc duo contraria; nihilominùs volo ego miraculosè ibi eam ponere in hoc eodem instanti.* Ecce tota supernaturalitas tenet se ex parte visionis, non verò ex parte peccati. Et ad hanc doctrinam tenetur Suarius confugere, vt explicet benè aliam suam propriam opinionem, quam ego etiam veram iudico, vt paulò antè dixi, quòd gratia diuinitus possit esse cum peccato habituali, cum quo in præsenti etiam docet visionem beatam posse coniungi. *Applicatur hoc gratiæ & peccato.* Argumentor enim hoc modo: Non solùm peccatum actuale, sed etiam habituale repugnat naturaliter cum gratiâ & cum visione beatâ, ergo, si Deus miraculosè vtrumque conseruat, iam facit miraculum, vt conseruetur habituale peccatum. Hoc autem repugnat; tam enim Deus non potest facere miracula in fauorem habitualis peccati, quàm non potest in fauorem actualis; ergo argumentum hoc æqualem habet vim contra Suarium ac contra Holcot; ergo ex eo capite non sequitur, cum visione beatâ non posse cohærere peccatum aut odium Dei.

6 *Etiamsi Deus noscatur indignus odio, potest tamen à nobis odio haberi.* Quod additur, beatum cognoscere, Deum esse indignum odio, non vrget; nam etiam nos id ipsum cognoscimus in viâ, & tamen possumus illum odio habere; & reus noscit iudicem rectè iudicantem esse indignum odio, nihilominùs illum odit. quod & ipse P. Suarez paulò antè notauit impugnans responsionem communem ad argumentum Holcot, vt immediatè antè vidimus. *Responsio ad obiectionem.* Absolutè ei obiectioni respondeo, Deum nosci indignum odio ob prædicata intrinseca, at odio haberi, quia infligit mihi malum, & mihi eo ipso malus est, non pugnare cum primo iudicio; sicut calorem in se bonum possum odio habere, vt mihi valdè noxium. Confirmatio desumpta ab eo, quòd Deus necessitet ad amorem, & pœnæ non necessitent ad odium, non est sufficiens; nam diceret Holcot, Deum visum necessitare ad amorem, casu quo non videatur inflicturus dolores aut pœnas inferni, quia tunc non videretur sub vllâ ratione malus, at per cognitionem earum pœnarum omnem eam necessitatem ad amorem auferri, quia tunc Deus apprehenderetur etiam vt malus saltem respectiuè ad me & extrinsecè; cur ergo tunc non poterit odio haberi? nam si semel dicimus, manere in eo beato libertatem ad non amandum Deum ob illud motiuum, videtur etiam manere ad odio habendum ex altero motiuo; *Si in beato est libertas ad non amandum Deum ob vnum motiuum, poterit etiam esse libertas ad odio habendum ob aliud motiuum.* nam, vt fatentur ferè omnes, voluntas potest ad obiectum minus efficaciter & vt minus bonum propositum liberè se determinare, quando non cogitur simpliciter ad alterum. in quo puncto faciliùs fortè P. Vasquez posset in præsenti euadere, cùm dicat, ad obiectum minus bonum & minus efficaciter propositum non esse libertatem; certum autem videtur etiam in eo casu Deum apparere vt maius bonum, quàm malæ appareant pœnæ, & ipsam bonitatem Dei proponi longè efficaciùs per visionem, quàm tunc proponantur pœnæ, quæ eminus apparent. Ergo Pater Vasquez facilè 7 posset reddere rationem, cur tunc non habeat locum odium Dei aut peccatum; at negato eo principio, vt illud negant benè sentientes, quæstio præsens maiorem habet difficultatem. *Difficultas proponitur pro omni sententiâ.* Imò, vt in omni sententiâ de libertate voluntatis quæstio hæc locum habeat, ponamus illum beatum simul cum visione Dei actu torqueri eis doloribus inferni, & simul noscere se breuî spoliandum visione, pœnis verò æternùm esse vexandum. Certè tam intensa videtur fore tunc propositio pœnarum per actualem experientiam vehementissimi eius doloris, & per certitudinem de earum æternitate, quàm sit propositio bonitatis diuinæ per visionem beatam; ergo etiam in sententiâ Vasquez requirente eam intensionem ex parte propositionis, adhuc posset ille damnatus Deum odio habere, maximè si priuaretur tunc simul voluptate, quæ ex visione procedit, vt videtur concedere Suarius suprà, posse priuari; solùm enim sentiret dolorem vehementissimum, & nullam haberet voluptatem; quid ergo mirum, si tunc prodiret in odium Dei? hanc tamen vltimam confirmationem ego non magnifacio; nam voluptas & recreatio consistit formaliter in ipsâ visione Dei, vt suprà fusè ostendimus; vnde repugnat in terminis, manere simul videntem Deum, & non habere eam recreationem & voluptatem, ergo ex hoc capite non additur difficultas quæstioni.

SECTIO SECVNDA.

Optima eius veritatis probatio.

8 HINC apparet, haud ita facilè eius sententiæ rationem bonam tradi posse; nihilominùs tamen eam puto posse ex dictis suprà formari; & vt ea melius appareat, loquamur in casu illo magis vrgente, quòd scilicet ille qui videns Deum actu torqueatur pœnis inferni; si enim ostenderimus neque tunc posse Deum odio habere, à fortiori de alijs constabit. Igitur supponendum est, sicut formalis tortura & dolor consistit in perceptione ignis v. g. & aliarum pœnarum, ita formalem recreationem ac iucunditatem seu voluptatem propriè consistere in solâ ipsâ visione Dei: quod suprà, agentes de constitutiuo beatitudinis, fusiùs explicuimus.

Deus in genere delectabilis est infinitè potentior quàm sint pœnæ in genere torquendi.

Secundò supponendum vt omnino certum, Deum in genere delectabilis & recreatiui esse infinitè potentiorem quàm in genere torquendi sint pœnæ, etiamsi essent infinitè intensæ: Deus enim est simpliciter infinitè bonus, pœnæ autem sunt finitæ & limitatæ; & solùm secundùm quid essent infinitæ.

Delectatio ex visione Dei est infinitè maior quàm dolor ex quibuscumque pœnis.

Hinc infero, visionem Dei, seu, vt sic dicam, experientiam intuitiuam & sensitiuam eius delectabilitatis esse quasi infinitè potentiorem & maiorem quàm sit experientia, seu sensatio, seu dolor pœnarum; & licet non tam excedat visio dolorem, quàm obiectum visionis excedit obiectum doloris, quia (vt aliunde suppono) obiecta non communicant actibus totam bonitatem aut malitiam quam in se habent, & consequenter nec faciunt actus differre inter se infinitè sicut ipsa obiecta differunt, Deus scilicet & pœnæ; constituitur tamen in ordine longè altiori ea voluptas visionis ob infinitum excessum obiecti, quàm sit dolor ob inferioritatem & distantiam infinitam pœnarum. Hæc videntur omnino certa.

9

Probatur, visionem beatam nec diuinitus stare posse cum odio Dei. Confirmatur ex bonitate Dei intrinsecâ,

Ex quibus dico, voluntatem videntis Deum ita eâ quasi infinitâ voluptate, quam in se sentit per visionem, affici erga Deum, vt licet doleat quodammodò de eis pœnis, incomparabiliter tamen magis delectatur in Deo quàm displiceat in pœnis. Prætereà, ex parte ipsius obiecti cognoscit infinitum excessum bonitatis intrinsecæ; illa autem malitia extrinseca, quam apprehendit in Deo vt se torquente, est tam leuis, liceat sic dicere, vt velut næuus aliquis ferè imperceptibilis in vnâ facie vndequaque formosissimâ appareat, qui defectus non est sufficiens, vt propterea odio habeatur ea pulchritudo.

exemplo, &

Quòd si ille Eremita, cui diabolus in angeli formâ persuadere voluit esse reprobum, ita ex contemplatione Dei in ipsius amorem rapiebatur, vt responderit; Ergo, quandoquidem deinceps non habebo locum amandi Deum, permittas me iam ipsum toto cordis affectu amare, ne hanc infinitam bonitatem amandi tempus negligam; si hinc ex obscurissimâ huius vitæ propositione ita ille rapi potuit, quis poterit dubitare prudenter, infinities ferè efficaciorem fore visionem beatam ad extorquendum necessariò similem affectum, quantumuis reuelatum ei esset, se olim eâ visione priuandum & damnandum? Et sanè discurrendo proportionaliter ex his quæ in nobis experimur, res hæc videtur mihi omnino ex terminis nota. Da, hominem raptum pulchritudine alicuius personæ, etiamsi ab eâ graues experiatur molestias physicas, nihilominùs non potest ab eius amore cessare, multò minùs eam simpliciter odio habere. Imò addam aliquid plus, libenter videtur eas molestias habere, vt sic quodammodò pro amore alterius eas patiatur, & ostendat se conformari libentissimè, etiam in arduis rebus, gustui & voluntati personæ amatæ; nec potest dici, eam necessitatem prouenire ex amore, nos autem in præsenti loqui, casu quo nullus sit amor Dei in eo beato: 10

experientiâ pulchritudinis creata.

Necessitas amandi prouenit ex vehementi propositione pulchritudinis.

hoc, inquam, dici non potest, nam necessitas ad amandum non oritur ex amore, sed antecedens est & prouenit ex vehementi propositione eius pulchritudinis, &, si vis, ex habitu acquisito per actus; præterquam, quod nec id est necessarium: sæpè enim ex aspectu vnius diei oriri solet ea vehemens inclinatio, sæpè ex primo planè.

Si pulchritudo creaturarum voluntatem rapit ad amorē, multò magis rapiet pulchritudo Dei.

Iam hinc licet nobis ferè euidenter discurrere ad Deum: si enim vna pulchritudo non solùm finita & limitata, sed inter ipsas creatas adeò imperfecta, qualis reperiri potest in correspondentiâ aliquorum materialium accidentium colorum, v. g. in vbicatione locali partium, quam morbus enertit, immutant venti, cibi turbant, tantam habet vim, vt dementet quodammodò hominem, & nullam ferè relinquat ei libertatem ad eam odio habendam, etiam præponderantibus in contrarium grauissimis motiuis infamiæ, amissionis bonorum, molestiarum in propriâ personâ, quis poterit vel apparenter dubitare, infinitam illam pulchritudinem, in quâ & resplendet candor liliorum, & rosarum rubor, & violarum varietas, & caryophyllorum fragrantia, & splendor solis, & oris venustas, & oculorum gratia, & genarum suauitas, & aurei cincinni, & coma prolixa, & sirenum fictus cantus, philomelarum verus, & deliciæ tactus, pudet hæc vilia recensere, quidquid in nobilissimis spiritibus, angelicis substantijs formosum, quidquid desiderabile reperitur, vbi micat decor ille, non iam creaturarum perfectionibus respondens, sed à propriâ ac infinitâ Dei naturâ ab æternitate, immensitate, omnipotentiâ, maiestate, sapientiâ, liberalitate, beneficentiâ, misericordiâ prouenien; quis, inquam, dubitare poterit, illum ita esse formosum, vt dementare possit (liceat sic loqui) se intuentium animos? aut quam in beatis tantus aspectus relinquet libertatem, quando vel solos sponsæ oculos haud valuit sibi præsens sponsus intueri; *Auerte oculos tuos à me, quia ipsi me auolare fecerunt?* Ego sanè tam clarè ex hoc capite videor colligere necessitatem in vidente Deum, ad ipsum non solùm non odio habendum, sed necessariò amandum, quidquid sit de næuo illo aut puluisculo extrinseco in ipso quatenus puniente apprehenso, vt planè non relinquatur mihi in hac materiâ locus dubitandi. 11

Cant. 6.

Occurritur obiectioni, ex eo quòd in viâ Deū odio habere possimus.

Nec potest id labefactari ex eo, quòd & nos de facto in viâ totam eam pulchritudinem concipiamus, cùm tamen ipsum odio habere possimus;

simus; hoc, inquam, non obest consideranti, quàm parum moueatur ad eum amorem, qui solùm ex relatione de alterius pulchritudine cogitat; sæpè vsus sum exemplo amœnissimi horti, qui confusè cognitus vix aut ne vix recreat, aut voluntatem ad sui amorem trahit; quod hîc maximè locum habet; neque arbitror necessum esse ampliùs in hoc puncto hærere, aut rationibus in contrarium satisfacere; constat enim, quàm parum illi dolores efficiant in præsentiâ talis boni, vt in creaturis ipsis ostendimus.

SECTIO TERTIA.

Ex dictis ostenditur, beatos necessariò amare Deum.

11 *Beati Deum necessariò amant.* HINC deciditur altera pars de necessitate ad amandum; ostendimus enim iam, non solùm non posse Deum odio haberi à beatis, sed necessariò è contrario debere eam bonitatem amari, ita vt neque quoad exercitium sit in eo amore libertas. per quod reijcitur Scotus, Ockam, Gabriel & alij quotquot negarunt visioni beatæ vim necessitandi ad actuale exercitium amoris: eos referunt Suarius suprà & Tannerus dubio 2. pro nostrâ autem sententiâ stant Thomistæ communiter & nostri ferè omnes apud eosdem. D. Thomam pro eâdem citat Tannerus quæst. 4. art. 4. in corp. verùm ibi S. Doctor solùm dicit, beati voluntatem quæcumque amat amare ob Deum, at illam simpliciter esse determinatam ad amandum non dicit. Imò Pater Suarius putat, D. Thomam expressè negasse necessitatem quoad exercitium quæst. 22. de veritate art. 6. & 1. 2. quæst. 10. art. 2. Verùm hoc vltimò loco dubiè loquitur; ex vnâ enim parte videtur admittere, voluntatem cogi ad amandum Deum, ex aliâ verò insinuar, id solùm esse verum, casu quo aliquid debeat amare: præterea non declarat ibi, de quo statu loquatur. Quidquid autem sit de hoc puncto, conclusio nostra est communissimâ, & videtur satis apertè probata sectione præcedenti. Nunc verò contra Scotum, Holcot & alios sic ostenditur; etenim illi admittunt in nobis dari sæpè motus primò primos, id est, non liberos ex aliquâ vehementi consideratione caussatâ per passionem: atqui nulla passio tam vehementem bonitatem in obiecto & tam intensè proponere potest, quàm proponat visio beata in Deo, vt sectione præcedenti deduximus; ergo longè magis visio beata rapiet in amorem Dei quàm vlla passio rapere potest de facto. Quòd enim hæc tollat vsum rationis, illa verò non, est omnino per accidens; nam, retento vsu rationis, plus proponit quod attrahat, quàm passio proponat, ergo, &c.

Reijcitur Scotus, Holcot, & alij.

13

Aliorum rationes examinantur. Iam oportet aliquorum pro eâ rationes expendere; sectione verò sequenti, quid contra illam obijci possit, examinabimus. Primò ergo Richardus apud Patrem Vasquez ait, ideò non posse videntem Deum ipsum non amare, quia nihil videt in ipso mali quod respuat, & nihil boni in creaturâ quod amet, quia omnia creaturæ bona continentur eminenter in Deo; è quâ ratione à fortiori probat Richardus non posse videntem peccare. Non placet Patri Vasquez hæc ratio, eò quòd ad peccandum non est necessum, vt iudicetur voluptas vt maius malum. Verùm hæc impugnatio non est ad rem; nam Richardus non solùm dicit Deum esse maius bonum, sed nihil mali in eo apparere, & nihil boni in creaturâ, quod non sit in Deo. Melius ergo reijcitur ea ratio Primò, quia licet probet, non posse Deum odio haberi; non tamen probat, necessariò quoad exercitium debere amari: vt enim non ametur, non requiritur ratio mali, sed sufficit, quòd ea bonitas proposita non necessariò trahat; debuisset autem Richardus ostendisse, cur Deus necessariò trahat ad amorem. Secundò, quia iam superiùs ostendimus, posse aliquam saltem extrinsecam rationem mali in Deo apparere. nec hoc argumento ostenditur, cur ea non sufficiat.

Reijcitur ratio Richardi Primò.

Reijcitur Secundò.

Secundò, ipse Vasquez cum alijs multis eam reddit rationem, quòd in cessatione ab amore Dei nullam beatus inueniat rationem mali, ergo non potest cessare; in tantum enim voluntas est libera, in quantum in exercitio actus inuenit malitiam ob quam possit ab eo actu cessare. Hanc tamen rationem, etsi, vt dixi, multis plausibilem, numquam probare potui. Primò, quia si aliquam rationem mali reperiri in cessatione actus sufficeret, vt posset quis liberè cessare, sine dubio possent beati cessare; quia possunt inuenire rationem mali, quòd scilicet ille amor impediat alios actus voluntatis, quos elicere posset, si careret amore. Cùm enim voluntatis actiuitas limitata sit, necessum est vt plures actus aliarum virtutum posset efficere, si amore careret, quàm iam possit; ergo saltem ex eo capite possent cessare. 14

Reijcitur P. Vasquez. Ratio mali in actu inuenta non sufficit ad cessationem.

Respondebis, amorem esse meliorem alijs actibus, ideoque, quòd per ipsum impediantur illi actus, non esse rationem mali. Sed contrà, quia in hac solutione duo confunduntur valdè diuersa: aliud enim est, amorem esse maius bonum quàm ceteros actus; aliud verò, non esse quoddam malum, quòd ceteri actus boni per eum impediantur: eo enim ipso quòd ceteri sint boni, sine dubio impedire illos est aliquod malum, licet simul in eâ re, quæ est impedimentum, sit magna alioquin bonitas, & maior eâ quam impedit: non enim quærimus in amore malitiam sine bonitate, sed aliquam malitiam admixtam, licet cum magnâ bonitate. Confirmo: Homo in cælo non est necessitatus ad actus aliarum virtutum; &, vt argumenti vis magis appareat, pono nobilissimam virtutem post charitatem; demus eam esse religionem. Sic argumentor: Beatus non est necessitatus ad efficiendos actus religionis, quia ad solos actus amoris Dei admittitur communiter necessitas; atqui in exercitio eius actus religionis nullam inuenit rationem mali voluntas, nisi quòd ille actus impediat alios aliarum virtutum; nam nec defatigatur voluntas per eos actus religionis, nec dolorem sentit, nec vllum aliud malum potest in eo actu religionis reperire; ergo impedire actus bonos etiam minùs perfectos se sufficit ad hoc, vt voluntas possit cessare ab eo actu. Atqui totum id reperitur in amore Dei, vt ostendi, ergo ex eo capite potest voluntas esse libera, si aliundè necessitas non ostendatur. 15

Euasio.

Reiecta.

Confirmatur ab actibus aliarum virtutum.

Reijcitur Secundò P. Vasquez.

Secundò reijcio eam rationem, quia assumit vnum principium valdè dubium, & fortè magis quàm sit ipsa conclusio, quam probare intendit, scilicet, *Non apparere rationem boni in cessatione ab actu, sufficere vt cogat ad illum habendum.* Nam licet, vt per actum reflexum homo velit non habere actum, necessaria fortè sit ea ratio mali in actu; illa enim volitio est quædam species odij, quod non fertur nisi in
16 malum quà tale; nihilominùs ad cessandum per puram omissionem non videtur necessaria ea ratio mali, possibilem autem esse puram omissionem dicunt multi ex his qui vtuntur ratione quam iam impugno. Porrò ad puram omissionem eius actus non requiri eam rationem mali patet, quia ibi non est odium, sed cessatio ab amore; ad cessationem verò sufficit, quòd non appareat in eo actu infinita bonitas attrahens, vt reuerà non apparet in ipsomet amore etiam Dei, ergo.

Reijcitur Tertiò.

Imò hinc Tertiò reijcio eam rationem, quia ratio mali requisita in obiecto, vt possit non amari, non est aliud quàm finita & limitata perfectio eius obiecti; eo enim ipso quod est limitatum habet rationem aliquam mali; ergo cùm amor ille, seu exercitium illius amoris, apprehendatur vt creatura finita, sufficientem præsumitur habere ex hoc capite rationem mali, vt non cogat ad sui amorem, ergo ea ratio non est sufficiens.

Obiectio.

Dices: Ex hac vltimâ ratione sequitur, non esse necessitatem voluntatem ad gaudendum de ipsâ visione beatâ, quod tamen est contra omnes; sequela verò probatur, quia ea etiam visio est creatura, & consequenter habet imperfectionem sufficientem vt non ametur, sicut de ipso amore Dei discurrebam.

Responsio.

Respondeo, me non probaturum necessitatem complacendi in eâ visione, ex eo quòd nulla appareat ratio boni in cessatione ab illâ, sed aliunde ex summâ voluptate, quam affert
17 formaliter, siue simul habeat aliquos næuos, vt dixi suprà de Deo, & ostendi experientiâ in bonitate creatâ. Sed de hoc paulò pòst. Iam hinc constat, non posse solidam huius necessitaris rationem reddi, nisi recurratur ad ea quæ nos diximus suprà.

SECTIO QVARTA.

Obiectiones contra dicta soluuntur.

Prima obiectio.

VIDEAMVS iam quid Scotus & alij obijcere nobis possunt, ad probandum non necessitari beatos ad amorem Dei. Et in primis Holcot fatetur, aliquando posse visionem Dei ita esse intensam, vt cogat ad illum; ait tamen non necessariò id semper contingere, quia libertas voluntatis resistit ei necessitati; ergo oportet vt visio ad vincendum sit fortior, non constat autem omnes visiones esse fortiores quàm sit resistentia voluntatis; fortasse multæ sunt, quia intensiores & clariores, non tamen ideò omnes debebunt tales esse. ita ille.

Quò clarior est visio, eò magis necessitat ad amorem.

Ego libenter admitto, quò clarior & intensior est visio Dei, eò magis necessitare; vnde addo consequenter ad ea quæ dixi suprà, Si visio Dei ita confusè repræsentet eam bonitatem, vt non benè distinguatur à vidente, nec eum constituat beatum, non necessitaturam ad amorem Dei; at hoc est extra nostram difficultatem;

Soluitur obiectio.

loquimur enim hîc de visione, quæ distinctè aliquam saltem ex Dei perfectionibus & pulchritudinibus ostendat manifestè, & sufficiat ad beatificandum; & de talibus dico, omnes habere vim ad voluntatem cogendam, vt ex discursu à nobis suprà facto constat: nam creata pulchritudo infinities minor sæpè tollit eam libertatem; quid ergo mirum, si à diuinâ tollatur, dummodò clarè ea bonitas proponatur?

Quælibet Dei perfectio potest voluntatem cogere ad amorem.

Replica contra solutionem datam.

Dices, Vt tollatur libertas, debet esse simul 18
cum Dei visione iudicium practicum, quo voluntas dicat, *Hic & nunc Deum esse amandum*; non est autẽ necessarium, vt omnis visio Dei hoc modo se supra se reflectat.

Responsio.

Hæc tamen euasio facilè præcluditur; nam ad amandum obiectum non est necessarium iudicium reflexum supra ipsum amorem; sufficit enim si voluntas sit expedita, & noscat in obiecto bonitatem amabilem; quomodo, quæso, se reflectit per talia iudicia, qui in motu primo primo alterum occidit?

Obiectio Secunda.

Secundò potest obijci, nihil esse quod eam necessitatem inferat: non Deum, quia etiam in viâ illum noscimus, & non cogit nos ad amorem; non visionem, quia est creatura finita; non habitum charitatis, quia hic solùm inclinat, non necessitat; ergo nihil erit quod cogat, gratis ergo id fingitur.

Soluitur Secunda obiectio.

Huic tamen rationi abundè videor suprà satisfecisse, ostendens, ex Dei infinitâ pulchritudine clarè propositâ eam necessitatem prouenire.

Obiectio Tertia.

Tertiò obijcies cum Holcot: Potest beatus habere falsam existimationem, quòd si non cesset ab amore Dei, erit perpetuò miser, ergo tunc poterit cessare.

Soluitur Tertia obiectio.

Respondetur communiter, repugnare illum errorem: cùm enim amor Dei ex se sit honestissimus maximè respectu illius, qui tantam in obiecto amabilitatem agnoscit, non apparet quî fieri possit, vt putet ex tali ac tam honesto amore sibi miseriam perpetuam orituram. Sufficiens solutio.

Solutio Secunda.

Verùm insistendo his quæ nos suprà diximus, Secundò respondeo, datâ etiam eâ cognitione, adhuc non futurum hominem liberum in eo amore; iam enim ostendi suprà ex humanis, etiamsi homo noscat ex amore feminæ futurum se & verè de facto esse infamem, & alias miserias passurum, nihilominùs eâ pulchritudine excæcatum ita
teneri sæpè, vt vix habeat libertatem ad cessan- 19
dum; hoc quod facit ea imperfecta pulchritudo, faceret longè efficacius infinita diuina, etiamsi daremus eum casum de existimatione falsâ futuræ miseriæ.

Obiectio Quarta.

Quartò obijcies cum eodem Holcot: Potest Deus beato præcipere, vt cesset ab eo amore, ergo saltem tunc poterit cessare.

Responsio Prima.

Respondeo Primò, cùm amor sit necessarius, non habere locum illud præceptum; sed quia posset dici, Deum tunc eleuare voluntatem, vt diuinitus possit cessare; ad multa enim quæ naturaliter sunt impossibilia possumus diuinitus eleuari; quo casu possumus etiam ad ea libertatem habere. Vnde malè nonnulli reijciunt Capreolum & Ferraram, eò quòd admiserint, de potentiâ absolutâ tale præceptum imponi posse voluntati; quia ergo talem casum possibilem simplici-

ter

Secunda. ter iudico. Secundò respondeo, in eo casu tunc cessationem ab illo amore futuram quasi virtualem amorem Dei, dum Deum pro Deo relinquit. *Tertia.* Tertiò respondeo, casum non esse ad propositum, quia hîc solùm dicimus naturaliter necessariò sequi eum amorem, at diuinitus posse non sequi, iam diximus suprà; frustrà ergo casus adducitur, in quo solùm probatur, diuinitus posse cohiberi eum actum, eleuante Deo miraculosè potentiam, vt possit non prodire in amorem, & tunc ei imponente præceptum de eâ cohibitione.

Ad quem Dei amorem beatus necessitetur. Rogabis, ad quem Dei amorem voluntas beati necessitetur. Dico, ad illum, quo benè afficitur erga illam pulchritudinem, & quo optat illi placere, in omnibus eius voluntati obtemperando, nihilque contra illam committendo; ad hunc enim amorem maximè necessitat omnis pulchritudo, præcipuè autem pulchritudo infinita Dei.

SECTIO QVINTA.

An etiam necessitetur beatus ad amorem naturalem Dei.

20 QVÆRIMVS, an non solùm necessitetur ad amorem supernaturalem, sed etiam ad naturalem. Hanc quæstionem mouit Suarius alio modo, an scilicet, si negaretur diuinitus voluntati concursus ad amorem supernaturalem, & relinqueretur cum viribus naturalibus, posset tunc amare Deum naturaliter. Ego autem vtroque modo quæstionem moueo, ob ea quæ in resolutione apparebunt.

Negato concursu ad amorem supernaturalem, beatus Deum amaret amore naturali. DICO PRIMÒ cum P. Suario, Si negaretur concursus ad supernaturalem amorem, voluntas efficeret amorem naturalem. Hanc benè probat ibi Suarius, quia voluntas tunc haberet sufficientem bonitatem terminatiuam, & aliunde cognitionem distinctam & claram eius bonitatis, nec impedimentum vllum; ergo posset amare Deum, & verò amaret necessariò quantum posset, hoc est per amorem naturalem, quia alium non valeret efficere. *Examinatur doctrina P. Suarez.* Aduerto tamen, fortè in hac sententiâ & fundamento illius consequentiam non tenuisse Suarium; sentit enim alibi, actum naturalem à supernaturali necessariò debere differre in motiuo, & non posse sufficienter eorum diuersitatem ex solo modo tendendi declarari, iam autem in præsenti ei amori naturali & supernaturali idem omnino obiectum concedit; nam cùm eadem planè sit cognitio & bonitas proposita pro vtroque actu, necessariò vterque habet idem obiectum. Fortè responderet Suarius, hunc secundum actum naturalem non amaturum idem quòd amasset primus supernaturalis; per hunc enim solùm amatur bonitas naturalis Dei, per alterum supernaturalis. Sed contrà Primò, quia in Deo omnis bonitas est naturalis; omnis enim est illi connaturalis. Contra Secundò, quia cùm omnis tunc cognoscatur ab animâ quæ amatura est, quid eam impedit, ne illam amet? aut quomodo diceur præcisiuus ille amor? Dices, Supernaturalitas eius bonitatis. Sed contrà; ergo pari ratione, qui dicunt tunc nullum sequi posse

21 *Supernaturalitas bonitatis diuinæ non impedit animam ab amore.*

amorem, responderent, sufficienter impediri tunc voluntatem à supernaturalitate cognitionis seu propositionis, ne vllum actum eliceret, sicut Suarez dicit ex parte ipsius bonitatis oriri impedimentum; & sanè vix potest ea solutio prior admissâ reprobari, ergo sicut admittit, & quidem meritò, eam supernaturalitatem in cognitione esse accidentalem respectu amoris naturalis, ita debebit dicere de supernaturalitate obiectiuæ bonitatis. Contrà Tertiò & vltimò, quia saltem amor supernaturalis, qui de facto datur, fertur in totam bonitatem Dei tam naturalem (amat enim Deum vt vnum, vt creatorem mundi, vt æternum) quàm in supernaturalem, si quæ in Deo est, v. g. in Trinitatem Personarum, in ipsum vt auctorem gratiæ, &c. ergo saltem amor supernaturalis potest respicere supernaturaliter bonitatem naturalem, etiam cognitam quà talem, & quà ille amor eam respicit, sine dubio differt ab amore naturali eiusdem non diuersitate obiecti, sed modi illud idem obiectum respiciendi; ergo poterit è contrario actus naturalis bonitatem supernaturalem respicere, & nihilominùs in modo differre ab amore supernaturali eiusdem bonitatis. *Amor naturalis Dei potest ferri in bonitatē Dei supernaturalem, & tamen differre ab actu supernaturali amoris.* Hæc dicta sint circa consequentiam earum opinionum Patris Suarij; ego enim, qui admitto, actus naturales & supernaturales posse habere idem motiuum, consequenter hîc concedo libenter, amorem illum naturalem ferri posse in totam eam bonitatem.

Dices, Ad amandum per actum supernaturalem non est sufficiens ea propositio obiecti, quæ fit per actum naturalem, ergo neque è contrario ad amandum naturaliter sufficiet supernaturalis propositio. 22 *Obiectio.* Respondeo negando consequentiam. *Responsio.* Disparitas est, quia propositio inferioris ordinis non sufficit ad rem altioris ordinis; sicut res materialis non potest producere rem spiritualem, & res non intelligens non potest esse caussa adæquata rei intellectiuæ. At è contrario res altioris ordinis benè sufficit ad rem inferioris ordinis: sic Deus, qui est altioris ordinis spiritualis & intellectiui, potest producere res inferioris ordinis non spirituales & non intellectiuas; ita in præsenti cognitio naturalis non sufficienter intelligit nec determinat ad supernaturalem amorem, è contrario verò sufficientissimè cognitio supernaturalis ad amorem naturalem. *Propositio supernaturalis obiecti sufficit ad actus naturales.* Nec dubitare possum, quin, etiamsi solùm ex reuelatione diuinâ, creditâ per actum supernaturalem fidei, scirem cubiculum hoc minari ruinam, possem per volitionem naturalem velle ex eo statim fugere; aut, quòd beatus non possit velle actu natutali dicere alteri, Ego habeo visionem Dei, de quo alibi fusiùs egi.

Cum amore supernaturali in beatis est simul amor Dei naturalis. SECVNDO DICO, Etiam stante amore supernaturali Dei possumus valdè probabiliter dicere, sequi in beatis amorem naturalem. Hæc non est ita certa quàm præcedens, nihilominùs videtur esse è mente aliquorum recentiorum, qui vniuersaliter docent, quandocumque habemus de facto actum supernaturalem circa aliquod obiectum, simul & semel dari alium naturalem circa illud ipsum obiectum. Quæ doctrina à fortiori locum habebit in cælo, vbi vires naturales animæ sunt magis expeditæ, & in speciali circa eum amorem, quia non habet iam 23 impe-

impedimenta ac difficultates, quæ poterant voluntatem in viâ ab eo amore naturali retardare. *Probatur conclusio.* Probatur conclusio nostra, quia in primis duo illi actus, naturalis & supernaturalis, non repugnant ex parte obiecti, vt dictum est: non ex parte suâ, quia cùm ambo sint prosecutio obiecti, potiùs sunt valdè similes & conformes inter se quàm oppositi; & simile quid admittitur in intellectu, scilicet scientia naturalis vt supernaturalis de eodem obiecto. Non ex defectu virium ex parte voluntatis; potest enim simul cum amore Dei multos alios actus efficere, cur non inter illos hunc amorem? Non denique ex difficultate aliquâ, quia, vt paulò antè dixi, nulla molestia in eo apparet; vnde, licet in hac vitâ propter tentationes tam intrinsecas quàm extrinsecas fortè probabiliter negari posset amor naturalis Dei super omnia, at in patriâ, cessantibus omnibus his difficultatibus, non video quâ apparentiâ possit negari possibilis. *Confirmatur.* Confirmo: In eo statu non solùm homo ponitur rectus secundùm ordinem gratiæ, sed etiam in naturalibus; vnde & sensibus & corpori maximam tribuunt omnes Doctores communiter perfectionem. In intellectu etiam ponuntur scientiæ omnes naturales, ergo debent etiam in voluntate poni virtutes omnes naturales; inter has autem primum locum obtinet amor Dei; ergo potest voluntas amare Deum naturaliter saltem aliquando: quòd si aliquando potest, sanè semper faciet, quia illa bonitas clarè proposita cogit ad amandum obiectum, quantum potest voluntas.

24 *Soluitur obiectio Prima.* Dices Primò: Amor ille ibi est otiosus. Respondeo, multò minus illum esse otiosum quàm sit otiosa scientia naturalis in præsentiâ supernaturalis. Ratio autem est, quia amor supernaturalis non perficit naturam vt talem, seu in ordine naturali; debet autem natura & proprijs donis, & ijs quæ ad ordinem gratiæ spectant, esse perfecta. Vide quæ dixi suprà, ostendens, non esse otiosos duos modos diuersos tangendi idem etiam obiectum intentionaliter.

Obiectio Secunda soluitur. Dices Secundò: Voluntas toto suo conatu amat Deum per actum supernaturalem, ergo nullas ampliùs habet vires ad eliciendum amorem naturalem. Respondeo, voluntatem adhibuisse totum conatum necessarium pro intensione habitus charitatis; non enim omnes amant Deum supernaturaliter in summo gradu absolutè possibili, sed iuxta quantitatem meritorum & habitus: ideò restant illis vires, vt possint alium amorem elicere, alioquin probaret etiam obiectio, nullum nec supernaturalem actum aliarum virtutum posse effici à beato, quia omnem suum conatum in amorem expendunt.

Aliter fortè responderet quis, eò quòd voluntas concurrat eleuata ad amorem supernaturalem, non adimi illi quidquam de viribus naturalibus; sunt enim in diuerso genere illæ duæ operationes. *Voluntas ad actus supernaturales eleuata etiam vires suas impendit.* Ego tamen hanc solutionem non approbo; & alibi eam fusiùs reieci; eò quòd voluntas etiam in actibus supernaturalibus adhibet concursum, licet simul cum auxilio supernaturali, ergo insumit aliquid de suâ virtute; ergo non habet tot vires ad alios actus naturales, quot haberet si non concurreret ad
25 supernaturales. Nec potest apparenter negari, quin maior naturæ perfectio sit, posse simul cum sex naturalibus actibus habere alios sex supernaturales, quàm, non posse nisi solos illos sex supernaturales. Cùm autem hominis & Angeli virtus finita sit, debemus necessariò dicere, quò plures efficit supernaturales, eò habere minores vires ad naturales.

Replicabis tamen, Per productionem vnius *Obiectio.* supernaturalis actus non minuuntur homini vires ad ceteros supernaturales; habet enim potentiam obedientialem ad infinita simul; ergo ex eo, quòd voluntas amat naturaliter non minuuntur vllo modo vires ad amorem supernaturalem. *Responsio. Per productionem vnius actus supernaturalis minuuntur vires ad alios.* Nego antecedens; dico enim, ex eleuatione ad vnum minui vires ad alia; nec grauabor concedendo consequentiam; crediderim enim, non posse simul & semel vnam creaturam producere infinitos effectus; vel quia, vt multi dicunt, repugnat omne infinitum; vel quia, vt obiectio facta benè notat, aliquid virium insumit ea in vno effectu, ergo nisi demus illi virtutem infinitam, non poterit simul infinita facere, quia ad hoc requiruntur quodammodò infinitæ vires.

Responsio Secunda. Quòd si adhuc volueris negare consequentiam, dic, tunc temporis Deum debere fortiùs eleuare eam creaturam; & quia Deus habet vires infinitas, potest semper & semper magis eleuare; at cùm actus naturales non fiant ex eleuatione Dei, sed ex virtute naturali, fit, vt iuxta numerum maiorem actuum supernaturalium vires naturales minuantur; & quia hæ non possunt aliunde compensari, tandem deficiant in ordine ad actus naturales. *Obiectio.* Replicabis adhuc, Naturales vires possunt suppleri quasi indirectè, si v. g. Deus, vt relinquat vires naturales quasi integras, fortiori concursu ex parte suâ eleuet voluntatem, ergo tunc temporis poterit tot actus naturales elicere, quot si eleuata non esset. Respondeo negando antecedens; quia 26
Responsio. Quocumquemodo Deus eleuet potentiam ad actus supernaturales, semper tamen minuuntur vires naturales. licet eo modo dicendi non ita minuantur vires, eò quòd Deus plus quasi de suo ponit in eo actu, semper tamen aliquid minuitur, quia semper natura ipsa aliquid efficit, etiam in eo actu supernaturali; ergo non possunt tot vires manere ad actus naturales post effectionem alterius supernaturalis, quomodocumque Deus ad eum actum eleuet, quot essent, si nullo modo eleuaret; & consequenter nullo modo voluntas laboraret; admittendum ergo, aliquo modo esse imminutas vires, negandum tamen, non manere aliquas pro actu naturali, vt dixi in solutione primâ.

SECTIO SEXTA.

Quid de amore concupiscentiæ erga Deum vt bonum nostrum, & erga beatitudinem propriam.

HAC de re benè Pater Suarez suprà sect. 2. & Tannerus quæst. 3. dubio 2. Nos breuiter; res enim facilis est. Primò ergo quæri potest, an beatus possit delectari de Deo per amorem concupiscentiæ, quatenus bonum est ipsius beati.

SVBSE-

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia Durandi reijcitur.

NEGAT id Durandus apud citatôs, eò quòd res supposito distincta non potest esse immediatè bonum nostrum, sed solùm in effectu: sicut sol nobis est bonus non immediatè ratione sui, sed ratione caloris, quem in nobis producit. Rationem à priori reddit, eò quòd Deus nobis immediatè non vniatur tamquam forma. Contraria tamen sententia, quæ docet, posse nos gaudere de Deo immediatè vt bono nostro, certissima est; fusior tamen eiusdem probatio ad materiam de spe pertinet; in ea enim probatur, Deum esse obiectum immediatum quod per spem amamus, alioquin ea non esset virtus Theologica. Ex hac autem suppositione conclusio præsens facilè suadetur; nam de eodem obiecto vt possesso possumus in cælo immediatè gaudere, quod vt absens per spem optamus in viâ. Fusiori ergo quæstionis eius tractatione in eum locum de spe reiectâ, breuiter in præsenti dico, Deum esse finem nostrum vt communiter vocatur *qui*, visionem autem esse finem *quo*, id est, id quo Deum possidemus: sicut sanitas est finis *qui*, vnio autem illius est finis *quo*; & gratia est bonum nostrum propriè, licet non communicetur nobis nisi per vnionem intermediam. Video hæc exempla non esse vndequaque contra Durandum, quia ille benè admittit, id quod est forma intrinseca nostra etiam esse bonum nostrum, licet ea forma nobis vniatur per aliquod intermedium. Essent quidem hæc exempla bona ad probandum, visionem ipsam esse bonum nostrum, etiamsi nobis vniatur vnione intermediâ; at quia Deus non est forma nostra, nec vnitur nobis intrinsecè per modum formæ, ideò hæc exempla non videntur vrgere Durandum, qui ideò negat, Deum nobis esse immediatè bonum, quia est suppositum distinctum, quod nobis non vnitur. Video equidem hæc; nihilominùs exempla illa hoc saltem manifestè ostendunt, posse aliquid per se esse bonum nostrum, etiamsi illud non vniatur nobis per se ipsum, sed per aliquid aliud; quod autem in nobis efficit vnio physica respectu sanitatis, gratiæ, &c. aliarum formarum, efficit respectu Dei visio, quæ est quasi intentionalis vnio & possessio illius. Pro quo facit tota doctrina à nobis suprà tradita, quòd non aliter possideatur pulchritudo quàm per visionem, musica per auditum, odor per olfactum, res mollis per tactum, &c. Et hinc desumo exempla magis directè respondentia ad fundamenta Durandi; nam rectissimè dicimus, *Musica est mea voluptas, cibus mea deliciæ*, & sic de alijs obiectis sensuum; & tamen nihil horum est forma mea; nam musica est in alieno subiecto, in me verò præcisè est auditio illius, sicut in me solùm est visio Dei, & extra me in Deo illa eminentialis musica, quâ ipsum videndo fruor: similiter cibus non est forma mea; & hortus, qui est mea recreatio, non est forma mea, nec aliter eâ delector quàm videndo illum: & auari delectatio sunt diuitiæ, quæ tamen sunt supposito distinctæ; & possessio illarum non aliter placet, nisi quatenus ipsæ diuitiæ placent. Sed de hoc satis.

Possumus de Deo vt bono nostro gaudere.

27 *Conclusio probatur, & simul Durandus reijcitur.*

Potest aliquid esse bonum nostrum, etsi id nobis per aliquid aliud vniatur.

Confirmatur exemplis.

28 *Durandus directè impugnatur varijs exemplis.*

Instantia autem de sole non est ad rem; nam per calorem non possideo solem, sed solum calorem. Ad rationem autem à priori iam dixi, posse aliquid, quod non sit physica forma, possideri per actum alicuius potentiæ perinde ac si esset forma, & ex hoc capite nulla est in præsenti difficultas: vt enim paulò antè dixi, sicut voluntas per spem optat Deum vt sibi bonum, ita postquam in cælo eum obtinuit, gaudet de illo possesso, & simul de eius possessione. Fortè vlteriùs obiiciet Durandus: Deus non est obiectum tristitiæ, ergo nec gaudij. Respondeo negando consequentiam; nam Deus in se nihil habet mali, molestiæ aut dissonantiæ nobiscum, ideò non potest nisi efficiendo in nobis aliquid mali caussare tristitiam, at in se est infinitè pulcher, delectabilis, &c. ergo possumus de ipso immediatè gaudere, licet tristari non possimus nisi mediatè.

Fundamentum Durandi reiicitur.

Obiectio.

Responsio. Possumus de Deo immediatè gaudere, sed non tristari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia extrema sententia refutatur.

ALII è contrario dicunt, gaudium seu delectationem illam concupiscentiæ solùm esse de Deo vt bono nostro, non autem de visione. 29
Ita nonnulli apud Suarium suprà num. 5. qui addunt, visionem esse solùm conditionem, vt Deus sit bonum nostrum. Verùm nisi abutendo nominibus negari nequit, visionem esse ipsam consecutionem Dei, & esse ipsam formalem recreationem; sicut gustare cibum vel tactu percipere res blandas, est ipsa possessio earum, & tactus ille est ipsa formalis recreatio aut voluptas, ergo delectatio reflexa de cibo vt bono nostro non potest cadere supra solam entitatem cibi, sed supra illam, vt simul cum comestione illius. Specialiter autem ostendo repugnantiam inuolui in eâ sententiâ, dum dicit, visionem solùm esse conditionem, vt Deus sit bonum nostrum. Argumentor enim sic: Omnis conditio est necessariò conditio ad aliud à se distinctum, ergo visio non est conditio ad se, nec item est conditio ad hoc, vt Deus sit in rerum naturâ simpliciter seu in seipso; per se enim iam est, & existit independenter ab omni visione, ergo visio nihil habet ad quod sit conditio. Respondebis, Est conditio vt Deus sit bonum nostrum. Sed contrà, quia de hoc est tota difficultas: rogo enim, *quid sit Deum esse bonum nostrum actu, & quid hoc addat supra ipsum Deum:* si nihil addit, ergo anteà erat etiam actu bonum nostrum; quod euidenter est falsum; si addit aliquid, quid illud est? non ipsa visio, quia hæc est conditio ad id quod additur; &, vt dixi, nihil est conditio ad se ipsum. Respondebis, addere denominationem quamdam. Sed contrà Primò, quia fundamentum nouum eius denominationis quærimus, nullum autem datur; quia visio non est fundamentum, sed conditio vt tu vis. Contrà Secundò, quia ea denominatio vt condistincta à visione & à Deo ipso vt anteà existente, nihil penitus reale est; quomodo ergo per id quod nihil reale est, potest realiter Deus constitui in 30

Visio beata non est solùm conditio, vt Deus sit bonum nostrum.

Probatur. Omnis conditio est ad aliquid à se distinctum.

Responsio Prima impugnata.

Solutio Secunda impugnata.

ratione actualis boni nostri actu delectantis animam; ergo non potest intelligi ea visio vt conditio ad hoc, vt Deus sit bonum nostrum, sed debet esse ratio formalis, constituens illum in ratione boni nostri: sicut albedo non potest vllâ probabilitate dici conditio ad hoc, vt subiectum sit album, sed necessariò debet dici esse id quo constituitur & completur in ratione albi.

Obiectio.

Replicabis: Potest beatus non cognoscere reflexè suam beatitudinem, sed solùm directè videre Deum, in quo ille adhuc posset gaudere de Deo vt bono ipsius, non posset autem tunc gaudere de visione ipsâ, quia illam non videt; ergo non est necessarium, vt gaudium concupiscentiæ feratur etiam in ipsam visionem. Confirmatur, quia etiam in viâ homo sæpè per spem optat Deum vt bonum, & tamen non facit tunc reflexionem supra visionem & possessionem Dei, ergo potest esse gaudium de Deo vt bono nostro, non cogitando tunc de visione. Pater Vasquez disp. 15. cap. 4. num. 20. videtur negare possibilem esse visionem claram Dei, quæ non sit reflexa supra se, ait enim se non videre quomodo id fieri possit; ego tamen non magis dubito, diuinitus id posse fieri, quàm de facto non reflectit supra se visio albedinis, & auditio soni, ceterique actus materiales; & quàm sæpè cogitem mente de Petro, non reflectendo supra cognitionem. Imò addo, fortè difficilius ostendi, quomodo visio sit reflexa, vt paulò pòst videbimus, quàm, quomodo possit non reflectere se supra se. Vnde multi & docti recentiores (de quo alibi) negarunt possibilem esse vllam creatam cognitionem reflexam supra se ipsam.

An sit possibilis visio beata non reflexa supra se. Mens auctoris.

31

Aliorum responsio reiecta.

Aliter respondent nonnulli concedendo totum intentum argumenti, qui tamen addunt, de facto beatos nobiliùs & distinctiùs procedere, ac proinde semper de suâ visione gaudere. Sed neque hæc solutio placet; arbitror enim omnino implicare gaudium de Deo vt bono meo, nisi simul saltem in confuso gaudeam de possessione aliquâ Dei, hac vel illâ; vnde dico, Repugnat per visionem proponi Deum vt bonum mihi, nisi visio ea sit reflexa saltem sub disiunctione supra se. Explico hoc: Si visio beata proponeret præcisè intellectui nostro Deum vt bonum in se, fateor, non necessariò tunc eam fore vllo modo supra se reflexam. Dico tamen in eo casu, non posse voluntatem amare Deum, nisi amore charitatis seu amicitiæ: & ratio est euidens, quia obiectum non est amabile sub aliâ bonitate quàm noscatur ab intellectu; sed tunc visio non proponit Deum vt bonum homini, sed bonum in se; ergo ex vi eius visionis non est amabilis Deus vt bonus nobis, ergo nec per amorem concupiscentiæ, de quo præcisè hic agimus. Quòd si visio proponat Deum vt actu nobis bonum, iam eo ipso necessariò debet illum proponere vt possessum; non enim est nobis bonus nisi mediâ possessione (siue hæc dicatur conditio, siue non, de quo in hoc argumento non curo;) ergo necessariò debet cognosci reflexè visio vel aliqua alia possessio Dei, quâ in actu secundo reddatur Deus nobis bonus.

Gaudium de Deo vt bono meo est simul de possessione Dei.

Quando ex vi visionis non posset esse gaudiũ nisi ex amore charitatis.

32 Sic implicat me concipere caussam vt in actu secundo operantem, nisi concipiam actionem & effectum saltem in communi hunc vel illum; nam per eam actionem formalissimè constituitur seu completur in ratione actu caussantis, & repugnat me concipere cibum vt gratum meo palato, nisi concipiam illum sub ratione comestibilis; & in vniuersum nullam rem distinctam à me concipio reflexè vt mihi bonam, nisi concipiam saltem vagè vsum vel possessionem, quâ illa mihi constituatur actu bona. Quod verò de spe obijciebatur non vrget; nam eo ipso quod apprehendo Deum vt futurum meum bonum, & id spero, apprehendo me actu non possidere Deum, & futurum aliquid de nouo, per quod incipiat Deus actu esse meum bonum, seu per quod ego possideam Deum; & illud apprehendo vt possessionem Dei, licet tunc non sciam determinatè, quid illud sit, visione, an amor, an aliquid aliud.

Spes quomodo terminetur ad possessionem Dei.

Illatio ex doctrinâ datâ.

Ex hac doctrinâ, quam non puto ab vllo negandam, dico, eo ipso quòd visio proponat Deum vt actu bonum nostrum, & consequenter ita vt possit amari amore concupiscentiæ, eo ipso esse reflexam supra possessionem ipsius Dei, ideoque gaudium de Deo vt bono nostro necessariò debere esse etiam de eâ possessione, quæcumque illa sit.

An visio confusè possit repræsentare possessionem Dei.

Fortè tamen in hoc puncto dubitabit quis, an saltem possit ita confusè visio repræsentare eam possessionem, vt non discernat, vtrùm ea consistat in ipsâ visione, an in amore, an in alio quo alio. Ratio dubitandi ea est; nam ex vnâ parte non est necessum vt visio Dei habeat omnem claritatem & distinctionem possibilem, ergo 33. potest quis in confuso cognoscere se esse beatum, non tamen distinguendo vnde id proueniat; è contrariâ verò parte, cùm in eo priori ante amorem non habeat beatus nisi ipsam visionem, & experiatur se esse beatum, necessum est, vt cognoscat id sibi à visione beatâ formaliter prouenire, quia nihil aliud est tunc, vnde posset venire ea beatitudo; ergo non poterit tunc confusè id cognoscere, sed necessariò cognoscit clarè. Dico *in eo priori*; nam cùm supponamus visionem esse, quâ determinatur voluntas ad amorem Dei, etiam amicitiæ, & ea visio sit reflexa supra felicitatem hominis, necessum est vt habeat etiam in eo priori reflexionem antequam sit vllus amor; omnis enim eam visionem sequitur; ergo eo ipso videtur tunc non posse dubitari, quin ab eâ visione beatitudo illa proueniat.

Sententia auctoris. Potest beatus non agnoscere clarè per quid possideat Deum.

Nihilominùs tamen mihi certum est, diuinitus posse visionem ita imperfectè esse reflexam supra Deum quatenus est bonum nostrum, vt non distinguat, an Deus ab homine possideatur per amorem, an per ipsam visionem: sicut nós de facto experimur cibum nobis esse gratum, & habere inde delectationem, non tamen distinguimus ita immediatè, quis sit actus, in quo formaliter ea delectatio consistat. Fundamentum à priori satis est in ratione dubitandi propositum, quia non est de conceptu omnis visionis, omnia perfectè & exactè distinguere, de quo etiam fusiùs suprà egi, & ostendi id ipsum exemplo hominis videntis eminus colorem, non tamen distinguentis qualis ille sit, albedo, an rubedo, &c.

Non omnis visio omnia perfectè distinguit in Deo.

Ad rationem dubitandi pro oppositâ parte 34. respondeo Primò, posse tunc intellectum dubitare, an habeat aliquam aliam formam, quam ipse non cognoscat distinctè, & per quam

Responsio ad rationem dubitandi.

quam possideat Deum, vt diximus Angelos naturaliter dubitare posse, an in Christi humanitate sit alia substantia, quam non videant ipsi (loquor, casu quo aliunde id non esset ipsis reuelatum.) Secundò respondeo, aliud esse, quid intellectus in eo casu per discursum posset inferre ex alijs præmissis, scilicet, eò quòd non agnosceret in se nisi visionem, vnde videtur deduci; ergo ex eâ solâ est mea beatitudo, & nunc admitto id tunc inferri ab intellectu per aliam cognitionem distinctam à beatâ, quod præcisè probat argumentum factum; aliud verò, quod ipsa visio beata id cognoscat. hoc solum secundum asserui in conclusione, & non impugnatur per hanc obiectionem. Neque enim est necessum vt ipsa visio sit reflexa supra amorem, aut cognoscat, an Deus tunc in eo priori ametur

Quid de facto sit probabilius. nécne; addo tamen, probabilius esse, de facto omnes visiones ita clarè esse repræsentatiuas sui ipsius, vt distinctè per eas beati noscant se esse formaliter beatos & possidentes Deum per visionem, & non per amorem; ideoque gaudium concupiscentiæ de Deo vt actuali bono nostro expressè ferri non solùm ad Deum, sed etiam ad ipsam visionem.

Doctrina Tanneri. Vbi aduerto, à Tannero suprà ex doctrinâ Patris Vasquez doceri, etiamsi visio beata non sit reflexa supra se, sed ea cognoscatur per aliam

35 distinctam cognitionem, nihilominùs gaudium concupiscentiæ de Deo & de visione vnicum esse, quia rectè potest vnicus ille actus dirigi duabus illis cognitionibus distinctis, visione de Deo & reflexâ alterâ cognitione visionis. Quæ doctrina etiam mihi placet, nec video aliquid singulare, quod in eam objici queat. Con-

Sequela ex reflexione visionis supra suam æternam durationem. tra reflexionem tamen visionis supra se potest difficulter objici, si visio noscit se existentem, & suam durationem in æternum, sequeretur, illam non posse à Deo annihilari semel productam; quia cùm ea essentialiter sit vera, & essentialiter repræsentet quidquid actu repræsentat, necessum est, vt numquam potuerit existere, nisi dicendo, se in æternum & à tali determinato instanti inceptionis duraturam, & consequenter numquam posse annihilari, quia eo ipso redderetur falsa. quod illi essentialiter repugnat. Imò hinc vlteriùs sequitur, illam non durare per durationem distinctam, quia essentiale est illi, tali tempore durare; nec potuit citiùs aut tardiùs à Deo produci. Hoc argumentum tetigi in Philosophiâ, & in primo tomo, ad probandum, non repugnare aliquam creaturam, quæ semel producta nequeat à Deo destrui; in Philosophiâ verò absolutè concessi sequelam, quia non facilè in consequenti reperietur aliquod absurdum; in Theologico verò primo tomo, ob communem auctoritatem tamquam probabilius contrarium docui, quia dominium perfectum Dei requirit, vt possit quocumque

36 instanti rem destruere, vel certè, ne cogatur in

Responsio aucthoris. æternum eam conseruare. Ideò nunc respondeo, esto, visio sit reflexa aliquo modo supra se, non continuò debere etiam esse reflexam supra suam durationem in æternum; potest enim cognoscere se existere, non tamen scire, an in æternum sit extitura; tunc autem sine dubio poterit annihilari. Aliæ obiectiones contra dicta fieri possent, ex eo quòd illud gaudium concupiscentiæ non videatur honestum, quia per illud beatus Deum minùs amaret quàm seipsum. Verùm quia hæ obiectiones in materiâ de spe discutiuntur; ibi enim ostenditur Deum honestissimè posse amari nobis; iam eas omnes omitto, solumque dico, inde tantùm inferri, eum actum spei non esse perfectissimum in genere moris; melior enim est amor Dei propter se; inde tamen non inferri, illum non esse absolutè bonum & perfectum.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæstiunculæ aliquot solutæ.

QVÆRES Primò, an illud gaudium sit supernaturale. Respondeo, omnino esse, quia sicut sperare beatitudinem est actus supernaturalis, ita gaudere de illâ vt possessâ erit supernaturalis actus: quam consequentiam ita non infero, quasi censerem repugnare gaudium naturale de eâ visione; dicam enim statim, illud etiam de facto dari; sed quia sicuti potuit illud obiectû terminare spem supernaturalem, ita habet capacitatem, vt terminet gaudium supernaturale; staturâ verò eius possibilitate, debet concedi de facto, quia aliunde nihil est quod illud impediat, & status ipse beatitudinis id maximè videtur exigere, vt sint de facto in eo statu meliores & plures actus supernaturales quàm in viâ, & maximè ex his qui ad virtutes Theologicas spectant; quale est illud gaudium, quod, vt dicam statim, ad spei habitum pertinet. *Quæstio, an gaudium visionis beatificæ sit supernaturale.* *Responsio.* 37

Quæres Secundò, an etiam detur gaudium naturale de Deo & visione. Quæstio hæc non habet hîc specialem difficultatem, suppositis quæ de amore naturali amicitiæ Dei diximus; ea enim omnia persuadent etiam hîc debere dari; imò hîc minor est difficultas, eò quòd natura magis propendet ad amandum proprium commodum; quale est Deus vt visus; quàm Deum amore amicitiæ seu propter se. *An gaudium eiusdem visionis detur naturale.*

Quæres Tertiò, quod sit principium efficiens eius amoris seu gaudij supernaturalis. Suppono necessarium esse aliquod principium supernaturale pro illo; nam licet cum summâ suauitate fiat, nihilominùs ob suam supernaturalitatem debet habere principium supernaturale. De naturali gaudio non ago, quia in eo nulla est difficultas; sola enim voluntas est sufficiens ad illud efficiendum. Fortè quis poneret aliquem habitum distinctum pro solo illo actu: verùm gratis id fieret, ob statim dicenda. Placet ergo quod Pater Suarius docet suprà num. vlt. scilicet habitum spei, qui in viâ in absentem visionem ferebatur, in cælo ferri per gaudium in eamdem præsentem & possessam: videtur enim connaturale, vt eadem virtus gaudeat de obiecto possesso, quæ illud procurauit, & optauit dum esset absens; sic quælibet virtus, castitas v. g. gaudet de honestate obtentâ, quam procurauit obtinere. *Quæstio de principio efficiente gaudium supernaturale.* *Responsio.* 38

Quæres Quartò, an gaudium hoc concupiscentiæ necessariò sequatur ex visione, sicut diximus sequi amorem amicitiæ erga Deum. Ratio dubitandi hîc specialis est, quòd primi amoris Deus solus, qui est infinitum bonum, est obiectum adæquatum, ideoque poterit necessariò *Quæritur, an necessariò ex visione sequatur gaudium.*

cessariò trahere ad amorem sui: at in praesenti ipsa visio est etiam obiectum, haec autem cùm sit creatura est finitae bonitatis, ergo non potest necessariò voluntatem rapere ad amorem sui.

Responsio. Nihilominùs tamen dicendum est, eum amorem seu gaudium esse necessarium quoad exercitium. *Ratio primae responsionis.* Primò, quia etiam illud habet pro obiecto Deum, qui non solùm in se est infinitum bonum, sed etiam mihi, licet possessio seu communicatio illius sit finita; diximus autem tale gaudium etiam habere Deum pro obiecto; ergo ex hoc capite habebit Deus infinitam vim attrahendi ad gaudium de se vt bono nobis. *Secunda.* Secundò, quia quidquid sit de infinitate perfectionis, certè felicitas illa & voluptas tanta est, vt non possit voluntas cohibere delectationem: sic enim etiam inter materialia obiecta aliquorum possessio talem voluptatem secum fert, vt vix possit voluntas cohibere omnem delectationem; & licet, ob malitiam moralem, vel alias rationes, adhibendo vehementissimum conatum,
39 possit in his obiectis minoris momenti gaudium cohibere, certè cùm in visione beatâ voluptas sit propè infinities maior, & nulla sit ratio mali, ob quam nitatur voluntas ad cohibendam voluptatem, quin potiùs summa honestas moralis, non video quî illam possit cohibere, aut quî possit aliquis non gaudere, se esse & moraliter & physicè beatum summo beatitudinis genere possibili.

Obiectio. Dices: Potest Deus illi praecipere ne gaudeat de beatitudine, ergo non est necessium vt semper gaudeat. *Solutio per simile.* Similem obiectionem suprà tetigi de amore Dei, dixique, naturaliter loquendo non posse id fieri, quia si homo non est liber, non est capax praecepti: quòd si diuinitus daret illi Deus vires ad suspendendum illud gaudium, tunc, vt obediret Deo, deberet suspendere; imò necessariò id faceret, quia necessitata est voluntas Deum videntis ad non peccandum. *Si beato Deus mandaret cessare ab amore, & posset, eo ipso obediret.* Vnde eodem modo, si Deus mandaret illi vt optaret cessare à visione, optaret sanè, vt obediret, eâ visione carere; & denique independenter à mandato Dei, si videns Deum cognosceret sibi esse commodum aliquamdiu carere visione, vt Deo magnum aliquod obsequium exhiberet, & sic posteà visionem in maiori adhuc intensione reciperet, posset sine dubio id optare; quia, vt benè obseruauit P. Suarius, id non esset respuere visionem, sed eam interrumpere ad breue tempus, vt cum maiori incremento eam reciperet breuî.

Quaeritur, an beatus necessitaretur ad cessandum à visione, si eius à Deo cessatio mandaretur. Quintò quaeres, an, casu quo Deus in libertate beati poneret cessare aut non cessare à visione, eique mandaret sub peccato graui vt cessaret, an tunc esset necessitatus ad cessandum. *Responsio aliquorum.* Diceret fortè quis, dubium non esse quin necessariò cessaret: cùm enim beatus sit necessitatus ad non peccandum, iuxta dicta suprà, necessitatus etiam erit ad cessandum; nam cessatio est formaliter necessaria ad impediendum peccatum; vel potiùs ipsa cessatio est non positio peccati.
40 *Mens authoris in difficultate hac de ratione datâ.* Ego tamen in hac ratione inuenio magnam difficultatem; nam visio beata non necessitat ad non peccandum, nisi in instanti in quo est: vt enim saepè in aliis cognitionibus & actibus voluntatis dixi, numquam illi formaliter voluntatem aut intellectum alliciunt, vel cogunt, nisi quando existunt. nam quod non est, non operatur, nec resistit. Atqui in eo instanti, in quo ille beatus deberet à visione cessare, non esset ipsa visio, ergo non cogeretur ab illâ ad cessandum; ergo ex eo quòd visio cogat hominem ad non peccandum, non sequitur, illam cogere ad cessationem sui, etiamsi ea cessatio necessaria sit ad non peccandum. Fateor, si possibile esset, vt eadem res existeret in priori naturae alicuius instantis, & simul destrueretur in posteriori, tunc rectè visionem in eo priori effecturam, vt voluntas ipsam omitteret in secundo signo eiusdem instantis: at cùm suppositio repugnet omnino, *Quia repugnat, rem in priori natura existentem destrui eo instanti, ideò etiam repugnat ex vi visionis cogi voluntatem ad cessandum ab illâ.* etiam repugnat ex vi eiusdem visionis, voluntatem cogi ad cessandum ab illâ. *Ratio huius à priori.* Ratio à priori formatur sic: Volitio efficiens cessationem debet esse in eo instanti reali, quo à visione cessatur; ergo ea volitio nequit dirigi per visionem beatam; si autem non dirigitur à visione, ergo vi visionis non est voluntas necessitata ad eam habendam. *Sententia authoris.* Iudico tamen absolutè, eo casu beatum necessariò cessaturū à visione non quasi ab intrinseco, vt allectum diuinâ bonitate per visionem cognitâ; hoc enim euidenter reiectum est immediatè antè, ex eo quòd tunc visio non existeret; formanda est ergo ratio alio modo, ex eo quòd Deus non det tunc illi homini vires ad habendam visionem eo instanti quo est prohibita: nam cùm ea simul repugnet cum peccato, 41 non potest Deus dare concursum illi homini, vt simul & semel videat Deum, & etiam mortaliter offendat. *Illatio ex doctrinâ datâ.* Vnde licet alioquin esset in potestate hominis continuare liberè visionem, eo tamen casu non esset, quia non haberet vires ad ponenda simul duo contraria, & quidem essentialiter sibi repugnantia; ideo diceret quis praeceptum illud esse repugnans in terminis: nam eo ipso quòd existat, aufert libertatem ad habendam visionem, vt dixi; ergo non est in potestate voluntatis tunc continuare visionem; si autem non est in potestate illius, ergo praeceptum de non continuandâ frustrà ei imponitur: malè enim prohibetur alicui id quod non potest ipse facere, perinde ac si mihi iam poneretur praeceptum, ne in instanti hinc Pragâ transirem in Iaponiam: esset enim tale praeceptum planè ridiculum. Hoc tamen vltimum non placet, quia aliàs nec posset etiam Deus beato praecipere sub graui culpâ, *Ne exeat localiter è caelo*; nam posito eo praecepto, iam exitus ille est impossibilis, cùm non habeat potentiam ad peccandum, sicut paulò antè dicebam, posito praecepto visionem esse illi homini impossibilem; ergo sicuti propterea non poterat illi imponi praeceptum ne produceret visionem, ita nec poterit imponi ne exeat è caelo; hoc autem videtur omnino absurdum: quis enim negabit talia praecepta posse imponi? imò fieret nullum planè praeceptum beato posse imponi, 42 quia eo ipso iam esset necessitatus ad id faciendum; frustrà autem mandatur id quod necessariò fit.

Nullum esse dubium de possibilitate praecepti. De possibilitate praecepti non dubito, ob immediatè dicta, neque ideò censendum illud inutile; nam licet gratis praecipiatur id, quod ante praeceptum mihi erat impossibile, vt in exemplo posito, ne in instanti transeam Pragâ in Iaponiam; si tamen independenter à praecepto ego

ego id potuissem efficere; rectè potest præceptum imponi, licet eo posito, quia aliunde sum incapax peccandi, non possim, ne quidem physicè, id facere. Et hoc modo possumus dicere, beatos obligari præceptis naturalibus, quæ etiam quodammodò eis imponuntur, seu continuatur impositio prior. Si enim non prohiberet vlla lex aut ratio mendacium, possent haud dubiè mentiri; idem dico de periurio, &c. licet posito eo præcepto, iam non habeant vires ad mentiendum, quia non habent ad peccandum. Et idem est in Christo Domino, qui non habuit potestatem ad violandum præceptum.

Obiectio. Responsio. Dices, Ergo ipsi non obediunt tunc liberè. Concedo sequelam, in quâ nullum planè est absurdum: sicut nec Deus liberè obedit (vt sic dicam) legi naturali non mentiendi.

Secunda responsio. Aliter posset responderi dubio huic quinto: si enim præceptum cessandi à visione imponitur beato pro instanti sequenti; v.g. in instanti A videt Deum, & tunc illi dicit Deus: *In instanti B nolo vt conserues visionem*: si, inquam, hoc modo imponatur præceptum, eo instanti A beatus dicet, quantum est ex parte suâ efficaciter, *Nolo visionem habere in instanti B*, &c. ad hanc volitionem eum coget visio ipsa, quia tunc existit; quia verò volitio efficax in hoc instanti non cogitandi in sequenti de eo obiecto à multis censetur sufficiens conditio, vt ex vi illius voluntas cesset in sequenti, in eâ sententiâ clarè apparet, ipsam visionem cogere ad cessationem sui. Verùm ego, qui minùs probabile censeo illud principium, de quo fusiùs primâ disputatione, & tertio tomo de actibus humanis, ideò eâ solutione omissâ, priori vnicè fidendum iudico. 43 *Non adstandum responsioni, sed priori solùm fidendum esse.*

An possimus de Deo per visionē possesso gaudere gaudio amicitiæ. Responsio. Ratio responsionis. Sextò & vltimò quæres, an de Deo, vt bono nostro, & visione, quâ illum possidemus, possimus gaudere gaudio amicitiæ erga Deum. Respondeo, omnino id posse fieri non solùm aliqualiter; vt videtur docere Pater Tannerus num. 17. sed absolutè & simpliciter. Ratio huius est manifesta; quia ipse Deus quâ bonum nostrum & visio ipsa beata sunt etiam in Dei gloriam & laudem; & Deus maximè delectatur nostrâ visione magis incomparabiliter quàm actu eleëmosynæ aut alterius virtutis, ergo possum amare & gaudere de beatitudine meâ, quatenus ea est in gloriam & laudem Dei, & quatenus in eâ Deus habet summam voluptatem: vnde miror, Patrem Vasquez suprà negasse cap. 4. posse ex amore Dei nos gaudere de beatitudine. Certè, sicut possum optare esse beatus, vt Deum semper laudem, & illi placeam, potero etiam gaudere, me iam esse beatum ob eumdem finem: potest ergo esse gaudium de meâ visione ex affectu amicitiæ erga Deum.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMATERTIA.

De secundâ beatitudinis circumstantiâ ex parte voluntatis: vbi, an possit per peccatum amitti.

1 De odio actuali dictum est suprà, dum de necessitate ad amorem actum est, iam de ceteris peccatis tam vt actualibus quàm vt habitualibus (in quibus etiam odium Dei comprehendo, quia vt habituale, non habet specialem cum visione oppositionem) agendum erit. Varia autem sub hoc titulo comprehenduntur singillatim discutienda.

SECTIO PRIMA.

Statuitur veritas Catholica.

Origenes docet, mutabiles beatorum esse voluntates de bono in malum. Origenes lib. 1. Periarchon cap. 6. & hom. 15. in Lucam, opinatur, voluntates beatorum esse mutabiles de bono in malum; imò & Angelos sæpè negligentes esse in his, quæ ipsis à Deo committuntur. pro quo inducit illud Iobi 4. *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatem.* & ex cap. 15. illa: *Cæli non sunt mundi in conspectu eius.* Ratio verò ea esse potest: nihil in beatis reperitur, quod impediat, ne aliquando peccent, ergo.

Catholica veritas esse in beatis de facto peccatum & habituale & actuale negat. Probatio primæ partis. Catholica tamen veritas docet, in beatis de facto nullum esse peccatum habituale veniale aut mortale, nec item vllum actuale de nouo ibi commissum. Prima pars probatur ex Sap. 7. *Nihil inquinatum in eam incurrit.* & Apoc. 21. *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens & mendacium.* Ergo, antequam homo visione beatâ donetur, iam debet esse mundatus ab omni labe peccati: imò non solùm cum actuali maculâ peccati non intrabit vllus cælum de facto, sed nec cum debito soluendi aliquam pœnam (quod tamen debitum non maculat propriè animam) ideò Catholica Ecclesia Purgatorium agnoscit, vt ibi pro peccatis iam quoad culpam remissis satis patiantur.

Probatio secundæ. Secunda verò pars conclusionis Catholicæ, quòd scilicet non possint ibi peccare de facto, etiam constat ex eodem testimonio Ioannis: si enim mendacium faciens non intrat illuc, multò minùs illic mentietur. & ibidem: *Mors vltrà non erit ibi, neque luctus, neque dolor*; si autem ibi esset peccatum, deberet esse ibi de illo saltem dolor. Suarius & Tannerus idem probant ex Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* & ad Hebræos 12. *Pacem sequimini cum omnibus & sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum.* item Psalm. 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo.* Hæc tamen loca licet efficaciter probent, peccatum mortale ibi non habere locum, haud tamen quidquam de veniali probant; nam cùm Christus mundis corde huius vitæ visionem promittat, in 2 *Hæc loca non sunt vniuersalia.*

hac

hac autem vitâ iusti & mundo corde septies in die cadant, & venialia admittant, non potest ex eo loco quidquam de venialibus non futuris in cælo persuaderi. Idem dico ad locum Pauli, qui de dispositione in hac vitâ pro consequendo Deo loquitur; ea autem dispositio non excludit venialia. Psalmista minùs vrget; nam recti & iusti dicuntur etiam qui leuiter peccant; ergo hæc loca non sunt vniuersalia. Fortiùs vrgent priora. Augustinus item in Enchir. cap. 105. idem docuit: *Sic oportebat hominem fieri, vt & benè velle posset & malè; posteà verò sic erit, vt malè velle non possit.*

Responsio ad allata in contrarium.

3 Ad allata in contrarium respondetur, primum locum posse intelligi vt de instabilitate naturæ vel de seruis Dei in hac vitâ: quam secundam explicationem fortè inde deduceret quis, quòd cùm in cælo nullus tunc actu esset nisi Angeli, & videatur ibi distinxisse Eliphaz eos qui seruiunt Deo ab Angelis; illa enim particula, *& in Angelis*, facit condistinctionem à primis; ergo solùm ibi de seruis Dei in hoc mundo locutus est Eliphaz. Et confirmo idem, quia infrà cap. 15. versu 15. idem Eliphaz eam sententiam his verbis tradidit, *Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis.* quod clariùs denotat sanctos homines; Angeli enim non solent eo nomine vocari. Quod verò dicit, *In Angelis suis reperit prauitatem*, facilè explicatur de Lucifero & aliis malis, ac si dixisset: Inter Angelos reperit multos prauos & malos. pro hoc tamen nihil de præsenti. Alter verò locus, *Et cæli non sunt mundi in conspectu eius*, minùs vrget, quia potest intelligi de cælis materialibus, qui habent multas imperfectiones, & ex hoc capite non sunt mundi in conspectu Dei; quod etiam ad ipsos Angelos transferri potest; habent enim vtpote creaturæ suas negatiuas imperfectiones. Vel si volumus dicere, eo modo dici Angelos in conspectu Dei non mundos, quo nostra iustitia dicitur in conspectu Dei iniustitia, id est, vt benè interpretatur S. Gregorius, ita distat à diuinâ, vt ad illam comparata, quasi iniustitia videatur. Sicut dicimus, Hic homo respectu illius nullum habet ingenium; per quod maximum excessum alterius significare volumus; in Deo autem, vbi excessus est infinitè maior, æquiori iure locum habet is dicendi modus. Ad rationem verò,

4 quòd scilicet nihil sit quod voluntatem impediat, infrà dicetur; & suprà etiam satis multa diximus.

SECTIO SECVNDA.

Vnde impotentia peccandi in beatis oriatur.

An à visione, an à prouidentiâ Dei.

QVÆRIMVS, an ea impotentia peccandi proueniat ab ipsâ visione siue mediatè siue immediatè, an verò à solâ Dei prouidentiâ extrinsecâ. Dico *siue mediatè siue immediatè*, propter dicenda in tertio dubio. Scotus, Ockam, Gregorius, Gabriel & eius Supplementum apud Suarium disp. 10. sect. 1. & Tannerum dub. 3. opinantur, in solam prouidentiam Dei id posse refundi; nam visio non potest ad id cogere. Contraria tamen sententia, scilicet id prouenire na-

Vera sententia.

turaliter ex visione, communis est: eam tradidit D. Thomas quæst. 4. art. 1. & 4. quæst. 62. art. 5. Conradus Ferrar. Caietanus, Medina, Richardus, Durandus, Maior, Paludanus, Scotus, Capreolus, Valentia & Vasquez apud eumdem Tannerum, & Suarius: quibus ipsi subscribunt.

Fundamentum communioris sententiæ.

Fundamentum huius sententiæ nos suprà posuimus, agentes de necessitate voluntatis ad amandum Deum; eâdem enim viâ ostendimus ab infinitâ Dei bonitate ita rapi voluntatem nostram, vt omnino nihil possit velle ei contrarium. quod ex humanis satis efficaciter ibi deductum est, neque occurrit quidquam circa probationem eius sententiæ addendum; quæ item possent obiici de eo, qui sciret se posteà damnandum, soluta sunt iam ibi.

Obiectio.

Dices: Ibi solùm est probatum, non posse videntem Deum ipsum odio habere, at non posse alio diuerso peccato peccare, non est ostensum, maximè si non aduertat ille qui Deum videt, illud peccatum esse contrarium bonitati à se cognitæ. Respondeo implicare, vt aliquis peccet propriè, nisi aduertat se Deum offendere; ergo, eo ipso quòd beatus habeat cognitionem sufficientem ad peccandum, noscit se offensurum grauiter Deum; hoc autem implicare suprà probaui: qui enim vehementer amat alterum, non solùm non potest illum odio habere, sed nec in aliâ materiâ grauiter velle offendere. Ex his infertur, Si quis actu peccans raperetur in sequenti instanti ad videndum Deum, necessariò eo sequenti instanti cessaturum à peccato; quia eadem ratio, quæ probat, non posse illum primò velle Deum offendere, probat, nec posse secundò velle, seu non posse perseuerare in eâ voluntate. 5

Responsio.

Illatio ex responsione.

An ipsa visio per se, an ratione amoris, &c. impediat peccatum actuale.

Iam tamen pro maiori huius rei intelligentiâ quæri potest Tertiò, vtrùm visio Dei immediatè per se impediat peccatum actuale, an verò ratione amoris & actuum inde secutorum. Pater Tannerus suprà haud ita constanter in hoc puncto loquitur: num. 23. fine concludit, rationes, quæ probant visionem excludere peccatum actuale, habere locum, etiamsi diuinitus impediretur omnis amor Dei; num. verò 26. opinatur, si impediantur omnes boni affectus voluntatis, tunc diuinitus stante visione posse esse peccatum; quia visio, inquit, non immediatè, sed ratione eorum actuum peccatum expellit. Quæ duo non videntur cohærere, cùm in primâ parte dicat, etiam ablato omni amore non posse sequi peccatum. quod iam negat hîc. Video illum in primâ resolutione solùm excludere amorem, admittere verò actum aliquem, quo voluntas dicat se nolle peccare, à quo actu in secundâ resolutione præscindit; nihilominùs tamen rationes illius in eâ primâ resolutione planè sunt independentes ab omni voluntate non peccandi; ait enim, neminem posse velle non esse beatum, nec posse vllum malum iudicari absolutè appetibile ab operante, quod cum summo bono cognito & possesso euidenter pugnat. Hæc illæ. Vnde ego argumentor: Hæ duæ rationes semper militant, etiamsi nullus omnino voluntatis actus sequatur ex visione; quia etiam tunc non potest quis velle non esse beatus, nec tunc potest apparere bonum appetibile, id quod cognoscitur contrarium summo bono possesso; ergo inde- 6

Argumentum contra Tannerum.

independenter ab omni effectu voluntatis repugnat peccatum actuale cum visione; non ergo illæ duæ resolutiones Patris Tanneri inter se conueniunt.

Sententia auctoris. Dicendum ergo arbitror cum Patre Suario suprà, visionem immediatè independenter ab omni actu secuto in voluntate impedire peccatum actuale; vnde infero, nec de potentiâ Dei absolutâ posse vtrumque cohærere. Primam partem puto esse è mente D. Thomæ qui expressè hac quæst. 4. art. 4. docet, si beatus aliquid amet, debere illud amare propter Deum; atqui peccatum nec diuinitus potest amari propter Deum; ergo ex mente D. Thomæ, non potest beatus non solùm post amorem Dei, sed absolutè ex vi visionis, vllum habere actum qui sit peccatum. Idem sentit Caietanus ibidem; ego autem id probo meo iudicio euidenter, Primò ratione quam tetigit Suarez, & debet parum ampliùs roborari: Voluntas ex vi visionis cogitur ad amorem Dei, ergo, etiamsi ille amor impediatur, adhuc manet incapax peccati. Probo hanc consequentiam, quia visio ideò cogit ad amorem Dei; quia infinitam ibi pulchritudinem reperit, quâ trahitur ad amorem; ergo eâdem pulchritudine retrahitur simul à displicentiâ & ab offendendâ eâ bonitate, & quidem multò magis retrahetur ab offensione quàm trahitur ad amorem, ita vt licet simul posset cohærere actus peccati seu offensæ cum amore Dei, ex vi tamen illius pulchritudinis & cogeretur amare & non offendere; nam bonitas proposita primò quasi hominem retrahit ab odio & desertione eius pulchritudinis, & deinde ad amorem; quod plus est; ergo, etiamsi impediatur ea visio ne causset amorem, non tamen ideò fit expedita ad odium, sed manet cum eâ auersione à malo Dei, quam habuit antequam inferret eius amorem. Et hîc habent locum rationes Patris Tanneri, quia impossibile videtur, vt velit beatus cadere ab eâ beatitudine per peccatum? item, non potest illi proponi tunc obiectum aliquod Deo seu infinitæ bonitati contrarium vt amabile; quæ (vt dixi contra eumdem Tannerum) locum habent antecedenter ad omnem amorem, & independenter ab eo, quòd sequatur vllus positiuus actus formalis aut virtualis amoris in Deum & in eam beatitudinem.

D. Thomas confirmat sententiam.

7 *Probatio Caietani.*

Voluntas ex ipso quòd vi visionis cogitur ad amorem, à fortiori impeditur, ne odium habeat.

Probationi accedunt rationes Tanneri hic benè applicandæ.

8 *Suadetur à priori. Esto in videnteDeum impediatur amor, non tamen potest summa inclinatio impediri.*

A priori benè inde suadetur, quia, vt ait Suarez, per visionem manet voluntas ex se determinata in actu primo ad amandum Deum; & licet impediatur amor, non tamen impeditur ea summa determinatio & inclinatio in actu primo; ergo non redditur voluntas potentior vt se ad odium determinet, quàm erat vt se determinaret ad non amandum; quia si ob attractionem eius obiecti non habuit vires, vt non illud amaret, & propterea ipsa non potuit cohibere amorem, sed Deus diuinitus illum impediuit; multò minùs habebit vires, vt se positiuè elonget magis ab eo obiecto. v. g. pulchritudo alicuius rei visæ esset talis naturæ, vt ob sui præstantiam cogeret hominem accedere ad illam localiter, ita vt liberè non posset non accedere; certo certius est, si talis homo distans ab eâ pulchritudine tribus passibus ab alio violenter impediretur ne accederet, effecturam saltem tunc, ne ampliùs ab eâ voluntariè elongaretur: nam minus requiritur, vt alliciendo cogat ne elongetur, quàm vt cogat accedere; ergo immediatè independenter ab omni amore visio tollit potentiam peccandi, & fortè vehementiùs & immediatiùs cogit ad carentiam peccati quàm ad amorem, quia faciliùs & citiùs tollitur libertas quoad speciem quàm quoad exercitium, vt omnes supponunt; & in amore & odio ex dictis constat.

Visio independenter ab omni amore tollit immediatè potentiam peccandi.

Confirmat id benè P. Suarez, quia si poneremus hominem iustum in vehementi actuali contemplatione diuinæ bonitatis, etiamsi non prodiret actu in amorem; nihilominùs moraliter videtur impossibile eum tunc peccaturum mortaliter, nisi omittendo eam contemplationem; si ergo tam confusa cognitio Dei, qualis ea est, quæ habetur in hac vitâ, impedire potest quasi necessariò peccatum; quid ni id dicamus de clarâ & intuitiuâ visione eiusdem bonitatis; quæ ferè infinities potentior est quàm cognitio abstractiua per fidem? Possunt tamen obiici aliqui Patres, quos Suarez citat, ad probandum amorem impedire peccatum; in eis enim locis videtur insinuari, solum amorem esse caussam quæ illud impediat: sunt autem D. Gregorius 5. Moralium cap. 27. Augustinus 14. de Ciuitate Dei cap. 9. Isidorus de Summo bono cap. 2. Anselmus de Casu diaboli cap. 6. Hi enim omnes nullam aliam esse caussam ostendunt immutabilitatis in malum voluntatis beatorum, nisi amorem & vincula amoris; ergo sentiunt, visionem non caussare eam impeccabilitatem. Respondeo Primò, argumentum esse ab auctoritate negatiuâ; quod est non sufficiens; affirmant id Patres de amore; certè non sequitur eos negare idem visioni. Secundò respondeo, aliquos ex illis loqui de hac vitâ, vbi solus amor repugnat peccato. Tertiò dico, eos, dum de amore patriæ loquuntur, includere etiam visionem, quæ ad ipsum amorem præsupponitur, vt Augustinus expressè illam posuit 2. de Genesi ad litterâ c. 36.

Confirmatur id à P. Suarez, paritate à contemplatione Dei desumptâ. 9

Obuiatur obiectioni quorumdam è Patribus contra nos factæ. Secundò. Tertiò.

Iam verò hinc infero, nec diuinitus cum visione beatâ cohærere posse peccatum actuale; nam hoc nec diuinitus stat sine libertate; libertas autem formaliter tollitur per illam visionem, ergo implicat cum illâ stare peccatum actuale. Dices: Deus potest dare illi voluntati libertatem in actu primo, ergo tunc poterit peccare. Respondeo negando antecedens: eo enim ipso quòd ipsa visio tollat per se libertatem, non apparet, quomodo eâ relictâ possit restitui libertas: quod ostendo; nam visio non aufert libertatem ad peccandum, quasi tollendo vires ad illud sustentandum simul cum visione ob peccati indecentiam; nam paulò pòst dicam, habituale, quod eodem modo maculat animam, & quoad hoc est in eo sustentando eadem difficultas, posse cohærere cum visione saltem diuinitus. Nec item visio tollit libertatem, quia tollat omnem virtutem naturalem ad habendum alium actum (qui defectus potest à Deo suppleri dando nouas vires voluntati;) relinquit enim locum ad alios multos actus; tollitur ergo tunc libertas in actu primo ob infinitam attractionem bonitatis infinitæ clarè cognitæ: atqui hæc attractio durante visione necessariò manet, quia ab ipsâ formaliter prouenit, ergo non potest Deus relictâ eâ visione dare libertatem in actu primo ad peccandum; sine libertate autem non

Visio beata ne quidem diuinitus cohæret cum peccato actuali, & cur. Obiectio. Responsio.

10

Libertas in actu primo voluntati tollitur ob infinitam attractionem bonitatis infinitæ, quæ visione manente necessariò durat.

non potest etiam diuinitus poni peccatum actuale, ergo? Contra hanc conclusionem non video quid obiici possit, quod petat specialem solutionem; nam omnia ferè argumenta desumuntur ex eo, quòd non videatur visio habere eam repugnantiam cum peccato; iam autem ostendimus contrarium in probatione sententiæ.

Quid de duobus aliis modis dicendum.

Ex his infertur, quid sentiendum sit de duobus modis, quibus aliqui apud Suarez explicant repugnantiam visionis cum peccato; quidam enim dicunt eam desumi ex necessitate amandi Deum positâ visione: verùm hęc nõ est necessitas immediata; probaui autem paulò antè, immediatè independenter ab amore id fieri, & mediatè ratione amoris; idem suprà ostendi, vbi necessitatem ad amorem posuimus; nam amori Dei peccatum actuale repugnare suppono aliunde;

11 ago enim de amore super omnia; qualis sine dubio sequitur visionem beatam; amare autem super omnia est, malle amicitiam Dei, quàm omnia alia illi contraria: & licet hæc ratio veniale non excludat, quia hoc non opponitur amicitiæ, tamen ex vehementiâ illius amoris, ob summam bonitatem Dei clarè cognitam, omnis etiam leuis disgustus Dei necessariò respuitur.

Amor quidem Dei super omnia veniale non excludit; vehementia tamen illius orta ex summâ Dei bonitate clarè cognitâ omne etiam leuissimum respuit.

Alterum explicatio reiicitur.

Reiicitur à Suarez doctrina impeccabilitatem ex visione deducentium præcisè ideò, quia hæc est perfecta aduertentia ad omnia.

Alij verò, etiamsi immediatè ex vi visionis impeccabilitatem deducant, dicunt tamen id prouenire non præcisè quà visio tangit infinitam Dei bonitatem, sed quà est simul reflexa supra actus voluntatis, & omnes circumstantias boni operis agnoscit; vno verbo, quatenus est perfecta aduertentia ad omnia; nam peccatum (inquiunt hi) esse non potest, nisi detur aliquis defectus cognitionis, inaduertentia aliqua, aut error, iuxta illud Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. *Omnis peccans est ignorans.* Hanc doctrinam meritò Suarius ibi refutat, tum quia non est necessum talem errorem in intellectu præcedere ante omne peccatum; de quo fusiùs egi suprà disp. 23. à num. 12. tum quia malè etiam supponunt, visionem beatam semper habere eam reflexionem. de quo egimus in materiâ de visione, vbi probaui, posse esse visionem Dei, quæ nullam creaturam cognoscat in Deo. Tertiò; quia si quæ nos hucusque diximus vim aliquam habent, vt verè habent, manifestè probant ex solâ visione infinitæ bonitatis independenter ab omni creaturâ in Deo visâ eam necessitatem prouenire; & licet vera esset P. Vasquez sententia docens, per visionem beatam non videri creaturas in Deo, nihilominùs certum est,

12 videntem Deum raptum iri in eius amorem, & infinitè quodammodò retrahendam à peccato eius voluntatem; ergò non est alliganda ea doctrina de impeccabilitate beati ad alteram de cognitione seu visione creaturarum in Deo.

Ratio à priori, cur impeccabilitas beatorum non sit desumenda à visione creaturarum in Deo.

Ratio à priori facilis est, quia creaturæ, cùm sint finitæ & limitatæ perfectionis, non possunt, si clarè noscantur, cogere ad amorem Dei, aut ne Deus offendatur. Secunda, quia si id quod ipsi Deo intrinsecum est, non auertit hominem à peccato, certè id quod est extrinsecum non poterit auertere; ergo, quòd visio cogat ad non peccandum, sed potiùs ad amandum Deum, non debet tribui creaturis per eam visionem cognitis, sed infinitæ pulchritudini diuinæ infinitè ad se rapienti intuentium animos, vt suprà explicatum est.

SECTIO TERTIA.

An beati possint per peccatum amittere visionem ex naturâ rei.

QVÆRI potest ex dictis, an saltem in sensu diuiso beatus possit peccare ex naturâ rei, id est, per peccatum amittere visionem. Negat Suarius suprà num. 18. eò quòd rationes omnes factæ probent, non posse beatum priùs naturâ peccare quàm amittat visionem. Ego duos sensus in hac difficultate inuenio: vnus est, an ex naturâ rei possit per peccatum visio amitti; alter, an de potentiâ absolutâ. Et licet in materiâ de incarnatione tractans, vtrùm per peccatum diuinitus possit amitti vnio hypostatica, fusè hanc explicuerim, non possum tamen non hîc aliqua, breuiùs licet, insinuare. 13

Duplex huius difficultatis sensus.

Conclusio nostra sit: Naturaliter loquendo, visio beata nequit per peccatum amitti; hæc est communis; dubito tamen, an satis efficaciter suadeatur. Videntur multi sic argumentari: Si peccatum expellit visionem, ergo priùs naturâ est peccatum quam carentia visionis; atqui, quamdiu est visio, vel quamdiu non est carentia visionis, non est libertas ad peccandum; ergo non potest homo liberè peccare priùs naturâ quàm visio expellatur; ergo nec per peccatum potest eam expellere. Hoc argumentum insinuant nonnulli recentiores; ego tamen omnino puto illud inefficax, & contra ipsos auctores qui eo vtuntur; nam eodem modo argumentarer ad probandum, gratiam habitualem non posse expelli naturaliter per peccatum (suppono communem doctrinam, quòd ex naturâ suâ gratia repugnet peccato:) & demus maioris claritatis gratia, pro præsenti quæstione (licet aliunde sit falsum) non posse nec diuinitus peccatum & gratiam cohærere, sic argumentor: Si peccatum expellit gratiam, ergo debet peccatum priùs naturâ esse quàm expellatur gratia, vt respectu visionis dicebatur; atqui in eo priori antequam gratia expellatur, non est locus pro peccato; nam hoc repugnat cum gratiâ, &, vt iam suppono, essentialiter; ergo non est libertas in eo priori ad ponendum peccatum, ergo neque ad expellendam gratiam per illud; hoc autem euidenter falsum est & contra omnes Catholicos; ergo argumentum illud nimium probat. Nec potest responderi, disparitatem esse, quòd gratia de se sit impotens ad impediendum peccatum, visio verò sit potens: hoc, inquam, dici non potest; nam visio ideò est potens, quia repugnat simul cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum; atqui gratia repugnat etiam essentialiter cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum, ergo etiam habebit vim illud impediendi non minùs quàm visio; vel si non habet, nec visio habebit. 14

Visio beata naturaliter per peccatum amitti nequit.

Refutatur argumentum quorumdam recentiorum pro hac assertione allegatum.

Euasio præcluditur.

Pro solutione eius argumenti aduerto illud procedere ex non rectâ intelligentiâ prioritatis naturæ; videntur enim eius auctores opinari, si res in posteriori naturæ expellitur, eam in priori naturæ extitisse. quod apertè falsum est; nam, vt sæpè dixi, quæ in priori naturæ existunt, non possunt in eodem instanti realiter expelli;

Directè respondetur ei argumento.

Difficultas de prioritate & posterioritate naturæ fusiùs explanatur.

pelli; sequeretur enim euidenter, in eodem instanti existere rem & non existere; quod duo dicit contradictoria; & ratio à priori deducitur ex indiuisibilitate eius instantis, vnde realiter non potest in primo eius signo existere, & realiter

15 in secundo destrui, seu non existere. quod omnes debent fateri independenter à quæstione præsenti in omni ferè operatione nostrâ liberâ; in instanti enim B v.g. in quo liberè continuo amorem anteà inceptum, demus nouam oriri tentationem, ob quam potui in eo instanti peccare, & per peccatum cessare ab amore, certè in eo priori, in quo concipior tentatus, antequam me liberè determinem, non concipitur amoris expulsio; nam sum indifferens tunc ad continuandum amorem; ergo non est adhuc tunc expulsus, alioquin iam non possem in eo instanti illum habere. Neque item in eo priori existit ipse amor; nam tunc sum potens, vt in eo instanti habeam odium, & cessem ab amore; si autem pro priori naturæ supponeretur ipse amor, non possem in eodem instanti illum amittere, & odium habere, quia coniungerem odium cum amore. quod repugnat. Idem est, quando sum potens conseruare gratiam non peccando; in eo enim priori nec gratia, nec expulsio gratiæ intelligitur: non gratia, quia alioquin non possem eam eo instanti expellere: non priuatio, quia non possem tunc gratiam retinere in eodem instanti. Constet ergo manifestè, non benè inferri, *Gratia expellitur in secundo posteriori naturæ, ergo in priori extitit.* & idem de visione intelligendum est.

Quod sit fundamentum in re in illo priori naturæ declaratur.

Dico ergo, gratiam in eo priori naturæ nec esse expulsam, nec durare, sed ab vtroque tunc præscindi cum fundamento in re; illud autem fundamentum est, quòd in eo priori seu signo naturæ non concipiuntur nisi præcisè quæ se tenent ex parte caussæ requisitæ ad operandum;

16 cùm ergo neque gratia neque eius carentia sit caussa peccati, sed voluntas sola, fit, vt in eo priori neque gratia expulsa neque durans concipiatur, sed præscindatur ab vtroque; si autem in secundo signo voluntas peccet, gratia non est; & quia in instanti reali antè fuerat, dicitur expulsa, non verò quia in eodem præextiterit; si verò voluntas non peccet in posteriori, gratia existit, & dicitur durare, non quia fuerit in priori naturæ, sed quia in præcedenti reali fuerat.

Punctum difficultatis soluitur. Etsi visionis expulsio sit posterior peccato, quod tamen non est, adhuc in illo priori ab illâ eiusq; carentiâ præcisum est. Meliùs assertio nostra probatur per hoc, quòd sit prior naturâ omni

Iam hinc ad difficultatem præsentem dico, visionem beatam, etiamsi per peccatum expellatur; & consequenter etiamsi eius expulsio sit posterior peccato; non continuò illam fuisse in priori naturæ, sed in eo priori precisam fuisse à visione & ab eius carentiâ; & ex hoc capite fuisse locum, vt peccatum intraret & expelleret visionem. quæ doctrina notanda est pro dicendis in secundâ conclusione.

Aliter ergo probanda est nostra conclusio, ex eo quòd visio beata, naturaliter loquendo, postquam semel acquisita est, est prior naturâ quàm omnis operatio libera, ergo non potest per illam expelli. Consequentia est bona ex dictis, quia id quòd positiuè est in priori naturæ, non potest in eodem instanti nec quidem diuinitus expelli. Antecedens autem probatur variè. Primò, quia visio beata naturâ suâ petit conseruari in perpetuum, vt dixi primo tomo disp. 6. sect. 2. ergo prius naturâ est eius conseruatio, vtpote necessaria; priùs, inquam, quàm omnis actus liber.

operatione liberâ visio beata.

Secundò, quia ipsa est prima cognitio quæ existit in intellectu beati; ergo antequam complecatur voluntas per aliam cognitionem ad peccandum, iam supponitur habere visionem beatam; ergo non potest ea per subsequentia opera expelli. Tertiò, Deus intuitu meritorum se determinauit conseruare visionem independenter ab omni operatione voluntatis; ergo in priori naturæ iam ea intelligitur existens ante omnem operationem liberam.

Hinc autem apparet differentia inter visionem 17 & gratiam, quòd scilicet gratia non conseruetur priùs naturâ quàm voluntas intelligatur liberè determinata, sed Deus expectat voluntatis determinationem; vt si peccauerit, gratiam destruat; conseruet verò, si non peccauerit; ideoque potest per operationem expelli. Quòd si etiam gratia conseruaretur independenter ab operatione liberâ voluntatis, tolleret libertatem ad peccandum, vt dixi de gratiâ datâ Angelis in primo instanti creationis antecedenter ad merita.

Quæ sit differentia inter visionem & gratiam.

SECTIO QVARTA.

Quid de potentiâ absolutâ.

Visio amitti potest per peccatum de potentiâ absolutâ.

SECVNDA CONCLVSIO. De potentiâ absolutâ potest visio beata amitti per peccatum. In hac dissentio à Patre Suario; meo tamen iudicio est euidens. Pro quo suppono, eam visionem esse talem, quæ possit diuinitus à Deo annihilari: non loquor de visione reflectente supra suam durationem, quia hanc, si daretur, non posse nec diuinitus destrui alibi docui, vnde & talem omnino repugnate probabiliter defendi; loquor ergo, supponendo omnem visionem diuinitus posse annihilari. quo posito sic argumentor euidenter: In Dei potestate est destruere eam visionem titulo dominij, ergo poterit pro solo suo libitu velle eam destruere; poterit ergo 18 vlteriùs sic dicere: *Etiamsi absolutè, nullâ expectatâ caussâ, possim ego visionem hanc tibi auferre, nolo tamen nisi expectando liberam tuam in hoc instanti determinationem; si peccaueris, non eam conseruabo; si non peccaueris, conseruabo. Vt verò possit voluntas habere principia sufficientia libertatis, dabo tibi in hoc instanti priùs naturâ, quàm quidquam circa visionis conseruationem determinem, cognitionem aliam indifferentem de bonitate & malitiâ, cum quâ possit peccatum & eius carentia coniungi.* In hac voluntate nulla penitus est repugnantia, & eâ positâ potest beatus peccando cadere à beatitudine, vel non peccando beatitudinem retinere; ergo potest diuinitus visio per peccatum amitti.

Potest visio aliqua diuinitus annihilabilis dependenter à determinatione liberâ in eodem instanti annihilari à Deo.

Hoc argumento probaui in materiâ de Angelis contra multos, non repugnare, vt in eodem instanti, quo quis operatur liberè, ei detur à Deo visio beata intuitu eius operationis liberæ; respondique argumentis, quæ solent fieri ad probandum, illos duos actus viatoris & beati inter se repugnare, quod etiam hîc dictum reputa; neque enim maius est mysterium, quòd Deus

Visio beata dari potest in eodem instanti meriti.

Deus in secundo instanti, postquam in primo fuit visio, nolit se determinare ad conseruationem eius, nisi expectatâ liberâ operatione voluntatis, quàm quòd in primo instanti id faciat in ordine ad eam dandam; nam præcessisse visionem vno aut mille instantibus in ordine ad hoc, quòd Deus diuinitus loquendo cogatur conseruare visionem, aut alias ponere conditio-
19 nes pro conseruatione quàm pro productione, omnino est accidentale, vt consideranti patebit.

Responsio.

Fortè respondebis cum nonnullis: Visio est potentior ad resistendum quàm peccatum, ergo non potest expelli per illud. Sed contrà, quia in hac responsione fortè implicantur termini; nam quando dicitur, Visio est potentior quàm peccatum, iam videtur vtrumque existere, vt quasi vtrumque possit inuicem pugnare; hoc autem impossibile est, quia si existit visio, non existit peccatum; & è contrario, si existit peccatum, non existit visio; ergo numquam possum conferere vires, vt appareat quod sit potentius. Clarè ergo dico, quoad vim se excludendi æqualia esse; nam nec visio admittit peccatum, nec peccatum admittit visionem; quoad punctum autem de antecedentiâ seu præoccupatione loci, vt non possit alterum intrare, concedo, naturaliter loquendo, priorem esse visionem, & consequenter non dare locum peccato, vt dixi in primâ conclusione. Quia verò visio subiacet dominio Dei, & potest Deus (vt ostensum est) impedire, ne in eo priori naturæ ea visio occupet animam; expectat enim Deus ad illam dandam quid libertas sit factura; inde fit vt potuerit intrare peccatum, & sic impedire, ne conseruetur visio. quod est formaliter eam expellere.

Repugnat in terminis, visionem in eodem instanti esse potentiorem peccato ad resistendum; quia sic vtrumque existeret.

Visio, etsi sit naturaliter prior peccato, quia tamen dominio Dei subiacet, formaliter expelli potest per peccatum.

Secunda obiectio soluta.

Secundò dices: Ex visione bonitatis diuinæ voluntas est rapta in Deum, ergo non potest peccare. Respondeo, visionem non rapere voluntatem nisi in instanti quo existit; in sequenti enim tam parum rapit, ac si numquam fuisset:
20 cùm ergo in priori naturæ voluntas non dirigatur ex visione, sed ex cognitione indifferenti, nihil habet quo trahatur ad Deum necessariò amandum, ideoque poterit peccare, & sic penitus carere visione, vel non peccando retinere visionem; ex quâ in eodem instanti posteriùs naturâ sequetur amor necessarius Dei.

Tertia.

Tertiò dices: Non repugnat vna qualitas quæ talis sit naturæ, vt semel acquisita non possit nec diuinitus expelli per peccatum. quæ enim in hoc repugnantia? atqui datâ possibilitate illius, probabilissimè dicimus, talem esse visionem beatam, ergo dicendum est, eam non posse expelli diuinitus per peccatum. Distinguo maiorem: si illa qualitas absolutè sit à Deo annihilabilis, nego maiorem; si non sit annihilabilis, transeat maior.

An repugnet qualitas talis naturæ, quæ semel acquisita nec diuinitus per peccatum expelli queat, examinatur.

Explico & ostendo repugnantiam; nam eo ipso quòd Deus possit pro solo suo libitu auferre eam visionem vel qualitatem ab intellectu beati, repugnat, quòd Deus non possit apponere pro conditione ad eam destruendam operationem liberam voluntatis; sicut, eo ipso quòd Deus possit mihi dare gratiam sine vllo prorsus merito meo, repugnat in terminis, quòd non possit pro suo libitu exigere pro conditione ad eam gratiam dandam aliquod bonum opus, quod ipsi placuerit; eo autem ipso quòd possit dicere, *Etsi sine causâ possem destruere, nolo, nisi expectando quid facias*, iam visio est destructibilis per operationem eam liberam, nempe per peccatum, vel conseruabilis dependenter à peccati carentiâ. Ecce, cur qualitas ita subiacens dominio Dei, vt sine vllâ causâ possit auferri ab agente alioqui libero, necessariò debet posse ei auferri dependenter à peccato. Nec potest ostendi, repugnare eam ablationem, nisi ostendatur, repugnare cum visione beatâ cognitionem sufficientem ad peccandum; tunc enim clarè fieret in eo instanti, in quo est potentia ad peccandum, non posse esse visionem, & consequenter per eam cognitionem præuiam ante peccatum expulsam visionem. At nullatenus potest probari earum duarum cognitionum repugnantia; nam, Deum intuitiuè per visionem & per aliam cognitionem abstractiuè cognosci, non repugnat; imò de facto ferè omnes eas duas cognitiones ponunt in beatis & in Christo Domino. Constet ergo, non esse vllam repugnantiam in eo, quòd diuinitus possit visio beata per peccatum actuale expelli. 21

Non repugnat Deum duabus cognitionibus cognosci, quarum vna sit intuitiua, altera abstractiua.

SECTIO QVINTA.

An visio beata expellat habituale, & sit forma sanctificans.

Bipartita difficultas.

QVÆRIMVS, quomodo visio pugnet cum peccato habituali. Difficultas duplex est: vna, an repugnet naturaliter; altera, an etiam diuinitus. Circa Primam P. Tannerus dubio 5. num 25. putat, visionem naturâ suâ non expellere peccatum habituale. Primò, quia licet visio sit summa perfectio hominis in genere physico, non tamen in genere moris, in quo perfectior est actus charitatis; qui tamen non iustificat; ergo minùs iustificabit visio; nam vis iustificandi oritur ex genere moris. Secundò, peccatum non deletur per actum, qui non sit retractatio illius, & conuertat voluntatem ad Deum; id quod per se ipsam non præstat visio, quæ solùm est perfectio intellectus. Tertiò, quia aliàs sequeretur, ipsam etiam delectationem de visione delere peccatum; quia per illam, licet sit amor concupiscentiæ, magis homo conuertitur ad Deum quàm per visionem ipsam. Quartò, quia vel visio tollit peccatum, ex eo quòd naturâ suâ est elicitiua amoris Dei super omnia, quo homo retractat peccatum, & hoc non sufficit; quia tunc non ipsa visio, sed delectatio secuta deleret peccatum: vel ideò visio iustificat, quia ipsa est tentio Dei, & hoc non sufficit; quia tentio illa Dei solùm est denominatio à visione; ergo ex hoc capite, non est cur visio sit forma iustificans.

Sententia P. Tanneri circa primam difficultatem. Eius fundamentum primum. Secundum. 22 *Tertium. Quartum.*

E contrario P. Vasquez disp. 11. cap. 10. putat, visionem ita delere formaliter peccatum, vt nec de potentiâ absolutâ cum eo possit cohærere: cuius fundamentum videtur esse, quòd vi visionis debetur gratia habitualis, ergo eo ipso quòd ponitur visio, licet non detur actu gratia, non manet peccatum; quia tunc gratiæ carentia non habet rationem priuationis, sed negationis; pecca-

P. Tannero Vasquez diametro oppositum tenet.

23 peccatum autem consistit in priuatione gratiæ. Quod ipsum aliter potest vrgeri respectu amoris; nam si impeditur positâ visione amor, qui naturaliter oritur ex eâ visione, iam à Deo remittitur debitum habendi gratiam,& consequenter transit ea priuatio gratiæ in negationem, & desinit esse peccatum.

Peccatum in priuatione gratiæ habitualis non consistit.

Vasquez inconsequentia arguitur.

Ego censeo rem hanc omnino esse dubiam, quia neutra pars probat, non solùm efficaciter, sed nec probabiliter suum intentum;nam in primis argumentum Patris Vasquez est valdè debile. Primò, quia supponit, peccatum consistere in priuatione gratiæ habitualis, quod omnino falsum iudico. de quo alibi fusiùs. Secundò, quia, nî fallor, contraria consequentia deberet inferri ex antecedente Patris Vasquez. ait enim: *Visioni debetur gratia, ergo si positâ visione negetur gratia, iam priuatio gratiæ transit in negationem.* Videtur sanè mihi contrarium inferendum, scilicet carentiam gratiæ esse nouo titulo priuationem; nam priuatio est carentia formæ debitæ; atqui positâ visione magis debetur gratia quàm anteà, ergo si negetur, maior erit priuatio gratiæ. Vnde si homini anteà existenti in purâ naturâ, & non habenti nec gratiam nec priuationem gratiæ, Deus infunderet solam visionem, iam inciperet in eo esse priuatio gratiæ; ergo positio visionis sine gratiâ non aufert priuationem gratiæ, sed potiùs eam auget.

Ratio à priori.

24

Visioni non debetur gratia, sed magis gratiæ visio.

Ratio à priori est, quia non est redditum subiectum incapax gratiæ, sed magis capax, ergo. Quòd si loquatur Vasquez de priuatione vt peccaminosâ, tunc petit principium; nam hoc idem est ac dicere, ablatum esse peccatum. de quo est tota quæstio. Tertiò respondeo, quod benè Suarius notauit, visioni non deberi gratiam, sed potiùs gratiæ visionem, & visionem supponere iam gratiam; non autem repugnat, vt Deus homini indiguo gratiæ & visionis det visionem non datâ gratiâ; & tunc manebit carentia gratiæ in ratione priuationis, quia est homini voluntaria per relationem ad præcedentem culpam, ob quam eam incurrit.

Argumenta etiam ipsiusmet P. Tanneri nihil probare conuincitur. Visio non est formalis sanctitas, etsi esset libera retractatio, non minùs quàm amor Dei super omnia; qui tamen etiam non est formalis sanctitas.

Quòd verò nec argumenta Patris Tanneti quidquam probent, patet manifestè; quia eis præcisè suadetur, non deleri peccatum per visionem vt per retractationem voluntariam, aut per dispositionem meritoriam liberam, quia visio non est actus voluntatis liber: at hoc non est necessarium, vt visio sit formalis sanctitas, imò in sententia Tanneri & probabiliori hoc nihil iuuat; nam actus amoris Dei super omnia etiamsi sit libera retractatio, &c. non est formalis sanctitas: quidquid tamen de hoc sit, gratiæ habitus est formalis sanctitas, & non pertinet formaliter ad genus moris, quia non est actus noster, nec retractatio, & per eam homo iustificatur; ergo idem posset habere visio beata. Dices: Gratia etiam est in genere moris, quatenus reddit hominem formaliter amicum Deo. benè. Ast cur etiam idem non dicis de visione? nam gratia non magis est operatio libera aut actus meritorius quàm visio beata; sed ex specificâ perfectione physicâ constituit hominem gratum & sanctum; cur ergo non poterit dici, visionem beatam esse etiam talis perfectionis physicæ, vt per seipsam formaliter reddat hominem Deo gratum & sanctum, licet nihil habeat de liber-

25

tate aut operatione voluntatis? & hoc modo ad omnia alia argumenta contraria vnico verbo respondetur; quia, vt dixi, omnia illa desumuntur ex eo, quòd visio non sit retractatio libera peccati. Vides ergo pro neutrâ parte esse fundamentum solidum.

Non repugnat aliqua Dei visio, quæ sit simul forma sanctificans.

Ideò dico Primò, non repugnare vllatenus aliquam visionem Dei, quæ simul sit forma sanctificans; patet hæc; quia nec apparenter possunt ostendi duo contradictoria in eo, quòd ea perfectio excludendi peccatum, quæ reperitur in gratiâ habituali, coniungatur in vnâ indiuisibili qualitate, quæ simul sit visio Dei.

Non repugnat etiam alia visio, quæ non habeat eam vim sanctificandi. Obiectio Vasquez.

Secundò dico, neque è contrario repugnare aliam visionem, quæ non habeat eam perfectionem sanctificandi; hanc etiam puto certam, quia non etiam possunt ostendi contradictoria, in eo quòd visio nihil habeat de sanctificatione formali, sed solùm sit fruitio Dei. Dices cum Patre Vasquez: Illa visio est adæquata beatitudo; sed beatitudo essentialiter dicit carentiam summæ miseriæ, qualis est peccatum habituale; ergo omnis visio debet esse formalis sanctitas. nec sufficit, si respondeas cum aliquibus Thomistis, visionem positam in homine peccatore non denominare beatum, eò quòd licet sit ibi tota forma seu essentia beatitudinis, ex defectu tamen conditionis non dicetur ille beatus: hoc, inquam, non sufficit; si enim est tota essentia beatitudinis in solâ visione,ergo illa sola constituet beatum:vt enim aliquis sit beatus, non requirit nisi totam essentiam beatitudinis, ergo cùm sola visio sit beatitudo, necessum est, vt sola visio auferat peccatum quod beatitudini repugnat. Respondeo, hoc argumentum in duobus peccare. Primò, quia sufficit, si visio exigat aut præsupponat gratiam, & ratione illius petat carentiam peccati; tunc enim nec esset formalis sanctitas, nec admitteret peccatum. Secundò, quia suprà dixi, solam visionem non esse adæquatam beatitudinem quoad omnia quæ beatitudo includit; carentia enim tormentorum & peccati sunt partes, non dico conditiones, vt Thomistæ, quos benè Vasquez impugnauit replicâ immediatè positâ, sed partes essentiales; nam beatitudo significat & carentiam malorum, & bonum illud positiuum visionis; & hoc videtur à Vasquez necessariò dicendum; nam si per possibile vel impossibile poneretur visio, & non sequeretur inde ablatio peccati (quam visio in eius sententiâ infert essentialiter) non esset formalis beatitudo; ergo hæc non solùm dicit exigentiam quasi essentialem carentiæ peccati, sed ipsam carentiam actualem in actu secundo. Certum autem est, visionem non esse actualem ipsam remissionem peccati; licet daremus Vasquez, eam illi esse essentialiter annexam, seu ab eâ essentialiter promanare. Constet ergo, non esse rationem cogentem ad dicendum, de conceptu omnis visionis beatæ vt talis esse, formaliter expellere peccatum & sanctificare animam.

26

Duobus ea vitiis est obnoxia.

Beatitudo adæquata præter visionem significat etiam carentiam tormentorum & peccatorum.

Etsi visio remissioni peccati essentialiter esset annexa, vel ab eâ promanaret, needum ipsa esset actualis peccati remissio.

27

Dubium, an hæc visio sanctificet.

Communiter, & meliùs, visio præsens non sanctificat.

Iam hinc Tertiò dico, dubium esse, qualisnam sit visio præsens, an è numero earum quæ sanctificant, an è numero aliarum. Probabilius crediderim non sanctificare, quia id est magis receptum in scholis; & cùm Deus dede-

rit in hoc ordine rerum distinctam qualitatem, quæ perfectè sanctificat; qualis est gratia habitualis; non debemus sine fundamento dicere, dari aliam formam sanctificantem quæ sit visio.

Cùm visio præsens non sit forma sanctificans, etiam naturaliter cohæret cum habituali peccato. Hinc facilè deciditur ea altera quæstio, vtrùm scilicet de potentiâ absolutâ possit esse peccatum habituale cum visione Dei. Si enim visio sit è numero non sanctificantium naturaliter, poterit esse non solùm diuinitus, sed etiam naturaliter cum peccato cohærere; si verò sit è numero sanctificantium, adhuc poterit diuinitus coniungi cum peccato; vt de gratiâ habituali, quæ de facto sanctificat, cum communiori sententiâ censeo dicendum. de quo alibi.

Est diuinitus possibilis visio omnimodè repugnans cohærere cum peccato. Potest tamen adhuc hîc inquiri, an sit possibilis diuinitus aliqua visio ita sanctificans & repugnans peccato, vt nullâ potentiâ possit cum illo cohærere; vt de vnione hypostaticâ suo loco diximus. Respondeo, me nullam in hoc inuenire repugnantiam; nam ea oppositio essentialis cum peccato in eodem subiecto non arguit infinitatem alienam à creaturâ, aut visioni Dei quà tali repugnantem, imò maximè ei conformem: 28
satis enim conforme est summæ felicitati hominis, repugnare essentialiter cum summâ miseriâ, qualis est peccatum; & hoc libenter concedo Patri Vasquez; nego tamen id esse essentiale omni visioni, vt dictum est. Quòd si roger, quæ contradictoria sequerentur, si coniungeretur ea visio cum peccato habituali. Respondeo, ea esse, & quòd repugnaret essentialiter illi, vt supponimus; & quòd non repugnaret, quandoquidè de facto simul essent; nec dici potest, nos in hac solutione supponere eam repugnantiam, de quo videtur esse tota difficultas; id, inquam, obiici non potest, quia cùm ostenderimus suprà efficaciter talem repugnantiam, possumus meritò eam in præsenti supponere.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAQVARTA.

De aliis circumstantiis beatitudinis ex parte voluntatis.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beati sint capaces tristitiæ & doloris.



1 *Caussa cur hæc quæstio huc relata sit.* IVXTA ea quæ nos suprà docuimus, fortè quæstio hæc potiori iure ad disputationem de intellectu beati pertineret; nam dolorem & afflictionem in potentiis cognoscitiuis constituimus formaliter; nihilominùs quia etiam voluntas habet saltem reflexam tristitiam, & communiter ea ad voluntatem reducitur, & quidem meritò, saltem quâ parte includit displicentiam & fugam eius rei de quâ tristamur; ideò hîc commodè discutietur. *Duplex quæstio.* Potest autem dupliciter ea difficultas moueri: Primò, vtrùm naturaliter locum habeat in beatis tristitia aut dolor aliquis: Secundò, an saltem diuinitus. hoc secundum, quia facilius, primo loco expedio.

In beatis tristitia aut dolor diuinitus esse potest, vt in Christo nobiscum in terris degente fuit. Conclusio communis & certa docet id omnino posse fieri. Probatur autem ex Christo Domino; qui sine dubio tristitiam habuit, & tempore passionis dolores vehementissimos expertus est; & tamen simul & semel videbat Deum; ergo possunt ea duo saltē diuinitus cohærere: non enim audiendi sunt illi, qui tunc temporis visionem fuisse Christo ablatam opinantur. *Ratio conclusionis, & declaratio illius.* Ratio huius est, quia nulla apparet repugnantia in eâ coniunctione, ergo diuinitus fieri potest. Declaratur; nam si loquamur de ipso formali dolore aut tristitiâ, quam ego alibi dixi propriè esse in potentiâ cognoscitiuâ, res est facilis: nam dolor formalis est cognitio qualitatis contrariæ ac dissonæ, visio autem beata cùm relinquat in intellectu aut in sensibus, casu quo anima sit corpori coniuncta, locum ad alia obiecta cognoscendum, relinquit etiam locum sentiendi ea, li-
2 cet sint contraria, ergo relinquit locum dolori: nam res ipsæ, quæ mihi v.g. sunt contrariæ antequam videam Deum, in se manent immutatæ, & consequenter eodem modo contrariæ; ergo si eas posteà experiar, caussabunt sine dubio dolorem: si verò loquamur de displicentiâ ipsius voluntatis, eadem est ratio; nam eo ipso quòd caussent molestiam & dolorem, potest esse displicentia de illis; ergo non est vlla repugnantia in eo, quòd simul & semel ponantur visio Dei & aliqua tristitia. *De iisdem rebus potest esse displicentia in beatis, de quibus est tristitia & dolor.*

Dices: Visio Dei est summum gaudium, sed summum gaudium essentialiter dicit carentiam alicuius tristitiæ, ergo repugnat etiam diuinitus tristitia cum visione Dei. Respondeo, summum gaudium posse dupliciter accipi; vel secundùm positiuum quod dicit, & in hoc sensu visio est materia summi gaudij, seu ipsa est summum gaudium; in hoc autem sensu non repugnat essentialiter cum aliquâ tristitiâ. Aliter potest accipi summum gaudium, tam secundùm positiuum fundamentum, quàm secundùm carentiam omnis mali infestantis. & in hoc sensu sine dubio repugnat etiam diuinitus summum gaudium cum qualibet tristitiâ, sicut carentia repugnat diuinitus cum formâ; at in hoc sensu sola visio non est summum gaudium, sed iam includit ipsammet carentiam tristitiæ; ergo inde non infertur, ipsam visionem secundùm se repugnare diuinitus omni tristitiæ. *Summum gaudium duplex. Visio vt est gaudium summum tantùm positiuè sumptum, non repugnat essentialiter cum aliquâ tristitiâ.*

Primus ergo & difficilior quæstionis sensus est, an naturaliter visio Dei expellat omnem tristitiam. In quo puncto certum videtur, beatos de facto nullam habere tristitiam aut dolorem, siue id proueniat ex naturâ ipsius beatitudinis ita id exigentis, siue ex dispositione & fauore singulari Dei erga beatos. id quod probatur facilè ex Isaiæ cap. 25. *Auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie.* & cap. 35. *Gaudium & lætitiam obtinebunt, & fugiet dolor & gemitus.* & Apoc. 21. *Et absterget Deus omnem lacry-* *Primus sensus difficilis.* 3 *Certum est, beatos de facto nullam habere tristitiam aut dolorem, idq; ex Scripturâ.*

lacrymam ab oculis eorum: & mors vltrà non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltrà Fortè respondebis, per hoc non excludi aliquem exiguum dolorem; nam etiam è contrario de inferno dicitur Iob 10. *Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*;& tamen per hoc non negatur aliqua inter dæmones subordinatio & ordo: item, etiamsi vocetur locus fletus & stridoris dentium, nihilominùs, vt diximus in disputationibus de Angelis, probabilissimum est, dæmones habere aliquod gaudium, licet exiguum, ex lapsu hominum; ergo eodem modo de beatis in ordine ad aliquam exiguam tristitiam dicendum erit. Confirmatur ex illo Isaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebunt*; ergo Angeli videntes Deum aliquam habent tristitiam. Nec desunt sufficientissimæ illius caussæ seu occasiones. Primò, in hominibus multis recordatio propriorum peccatorum: quò enim tunc magis clarè noscunt infinitam eam bonitatem quam offenderunt, eò maiorem caussam habent dolendi de peccato à se commisso. Secundò, ex damnatione eorum, qui in vitâ sibi fuêre coniunctissimi. Tertiò, ex afflictionibus, quas iusti in hac vitâ patiuntur.

Confirmatio.

An beati aliquibus ex caussis vel leuem tristitiam habere possint.

Prima.

Secunda.

Tertia.

4 *Quarta.* Quartò, ex horrendis peccatis, quæ ab hominibus in Deum committuntur: quæ sine dubio sunt materia iustissimi & sanctissimi doloris. Vrgetur autem hæc difficultas maximè ex his quæ diximus suprà, dolorem scilicet non esse aliud quàm perceptionem obiecti contrarij; perceptionem autem sine dubio habent beati eorum obiectorum contrariorum; ea enim omnia norunt clarissimè; ergo necessariò etiam habere debebunt aliquem dolorem. Respondeo, cùm verba Scripturæ vniuersaliter omnem lacrymam dicant cessaturam, nullum dolorem permansurum, non debemus exceptionem vllam admittere sine vrgentissimo fundamamento; quale in præsenti nullum planè est. Quod de inferno obijcitur non vrget: etenim ille ordo, quem dæmones habent, est in malum hominis ad eos tentandos; ideò meritò dicitur nullus ibi esse ordo, sed sempiternus horror: quòd item dicatur locus fletus & tristitiæ, non per hoc negatur omnis omnino leuissima voluptas: adde, meritò etiam omnem ibi negari; nam licet dæmones ante diem iudicij habeant aliquam ex lapsu hominum, post illum tamen diem in æternum omnes etiam illæ leues cessabunt lætitiæ, vt dixi suo loco.

Omnis omnino tristitia à beatis excluditur.

Ad obiectionem respondetur.

Ad locum Isaiæ. Ad confirmationem illam ex Isaiâ, *Angeli pacis*, &c. dico in primis, in Angelos sine dubio non cadere fletum. Secundò, etsi cadat tristitia, ibi solùm insinuari, quoad apparentiam externam ostendisse se ac si flerent; sicut de Deo Genesis 6. dicitur, *quòd pœnituerit eum*, &
5 quòd fuerit *tactus dolore cordis intrinsecus*; cùm tamen certum sit, nec pœnitudinis nec doloris eum esse capacem: denotatur ergo ibi in effectu se gessisse ac si eum pœnituisset. & idem de Angelis dico. Quod præterea additur de occasionibus tristitiæ probat, quantum est ex parte illarum, si aliunde non impediretur, potuisse esse in beatis tristitiam, non verò probat simpliciter esse de facto; dicimus enim, id aliundè impediri, de quo paulò pòst: in speciali autem ad omnia ea solet responderi, beatos, videntes iustissimas ob caussas ea peccata permitti à Deo, conformare se eius voluntati, ideóque dolorem nullum habere. Verùm hæc solutio mihi non videtur sufficiens; nam quantumuis nos cognoscamus omnia peccata etiam nostra à Deo fuisse permissa, & ipsum habuisse ad id iustissimas caussas, non propereà reddimur impotentes ad dolendum de nostris peccatis, etiamsi sciamus esse condonata; nec quia homo post peccatum velit se diuinæ voluntati quantum possit conformare, debet omittere dolorem de suis peccatis aut alienis. Ratio est, quia licet permissio formaliter sit honesta, & ipse Deus eam possit velle, at peccatum ipsum seu res permissa semper est mala, & Deo, licet permittat, nihilominùs displicet simpliciter ipsum peccatum permissum; & ex eo quòd Deus habuerit iustas & innumeras si vis caussas ad illud permittendum, non propereà peccatum desinit esse grauissima iniuria Dei, & illius malum extrinsecum, in quo ipse summè displicet; ergo, 6
quantumuis conformentur beati Deo in voluntate permittendi peccata, adhuc habebunt in quo displiceant, ergo etiam habebunt occasionem doloris: nam materia displicentiæ est etiam materia disgustus & doloris ex se, nî aliunde impediatur; ergo ex conformitate cum diuinâ voluntate non infertur carentia doloris circa ea obiecta.

Quomodo beati non tristentur ex malis huius vitæ.

Solutio communis reiecta.

Aliud est, permissionem peccati esse iustam, aliud, ipsum peccatum esse iustum.

Videtur ergo meliùs responderi, Deum speciali prouidentiâ impedire talem dolorem, vt eò sint feliciores. Quoad amicorum & proximorum damnationem minorem habeo difficultatem (si rationem peccati secludamus;) nam etiam nos experimur haud rarò, mutato aliquantisper effectu, quem erga alium habebamus, iam non affligi nos eius malis. Cùm ergo à beatis cognoscantur in amicos & proximos peccata iustissimè mereri odium Dei, etiam sine vllâ difficultate cessabunt ab eo affectu in illos, & in displicentiam permutabunt, ac tandem libenter habebunt, illos à Deo pro meritis suis puniri.

Vera responsio ad obiectum.

Solùm restat soluenda ratio vltimo loco allata, quòd cognitio obiectorum dissonantium sit formaliter dolor; ergo si non impedit Deus, ne ea obiecta cognoscantur, non poterit impedire, ne formaliter affligantur beati. Respondeo, non omnem cognitionem obiecti alioquin in se contrarij esse formaliter dolorem aut torturam, vt 7
dixi agens de pœna dæmonum. Nam calorem ipsum intensissimum, qui nobis contrarius est, potest quis cognoscere per actum quidditatiuum spiritualem sine vllâ torturâ, nec solùm illum vtcumque cognoscere in se, sed etiam vt in se existentem, non tamen inde torqueri; & licet quidditatiuè homo cognoscat per species infusas suauitatem cibi, non tamen propereà illam experietur formaliter nisi per gustum. Quod maximè locum habet in his obiectis, quæ non sunt nobis mala physicè per inhæsionem, sed solùm quasi moraliter, & in ordine ad apprehensionem nostram: nam licet homo non possit suâ virtute & sanctitate efficere, vt si comburatur eius manus, non sentiat dolorem & torturam; potest tamen efficere, vt ex amissione bonorum non affligatur, nec torturam sentiat; idem ex contumelijs, & alijs extrinsecis malis.

Quomodo in beatis cognitio obiectorum dissonantium non caussat dolorem.

Obiecta quæ extrinsecè sunt mala faciliùs possunt sine dolore tolerari.

Hinc dico, ad dolorem formaliter de his obiectis extrinsecis requiri vt cognoscantur, vt aliquo modo actu homini mala. Beatus ergo licet cognoscat rem olim sibi malam, peccatum scilicet suum, & Dei offensam agnoscat vt malam Deo, indeque displicentiam in illis habeat; Deo tamen ita disponente non cognoscit eam vt sibi actu malam, ideoque dolorem seu torturam non sentit ex eâ cognitione.

8 *Obiectio.* Dices, Animæ beatorum in cælo apprehendunt necessariò vt sibi malam carentiam corporis; ergo debebunt inde torqueri; ideò in Officio Ecclesiastico in festo SS. Innocentium inducuntur clamantes ad Deum, vt vindicet sanguinem suum, & eis respondetur: *Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.* τὸ autem *sustinete* videtur dicere ordinem ad rem affligentem aliquo modo. *Solutio.* Respondeo, ibi denotari desiderium beatorum, non tamen propterea quidquam de dolore dici. Quod obijcitur, eos apprehendere vt malum proprium carentiam corporis, facilè negatur; nam rationes proponuntur multæ, ob quas potiùs iudicant sibi expedire vt aliquamdiu dilatetur ea resurrectio. Adde, ibi solùm proponi vt malum quasi negatiuè, id est, quòd non sit tantum bonum, ac si essent vnitæ; at hæc ratio non sufficit ad eos affligendos, sicut, quòd vnus non sit æquè beatus ac alter, non sufficit, vt inde affligatur: quilibet enim est suâ sorte contentus.

Vnde beatis proueniat carentia dolorum. Ad punctum ergo difficultatis redeuntes quærimus, an hæc carentia doloris omnis proueniat naturaliter ex visione, ita vt non possint naturaliter ea duo cohærere. P. Tannerus suprà num. 20. ait, ex naturâ rei secundùm ordinariam Dei dispositionem omnino repugnare vllam tristitiam in beatis. Non satis duo hæc in-

9 telligo; nam τὸ *ordinaria dispositio Dei* minus dicit quàm ex naturâ rei: multa enim Deus ordinariè permittit, quæ naturaliter non necessariò ita deberent fieri: vt v. g. quòd omnes nascantur in peccato; quòd peccata in inferno commissa non puniantur nouâ pœnâ; quòd opera libera à beatis facta non habeant nouum præmium vllum, &c. Puto tamen eum etiam iudicare naturaliter non posse ea duo cohærere: fundamentum illius est, quòd in perfecto statu beatitudinis nulla sit doloris capacitas; ait enim *Aristoteles non benè adducitur.* Aristoteles 7. Ethicorum cap. vlt. *Voluptas tum contraria* dolori, *tum quæuis alia, modò sit vehemens, dolorem expellit.* Hæc tamen Aristotelis auctoritas mihi videtur planè nullius momenti; nam de voluptate, quæ in visione Dei consistit, non est Aristoteles locutus, solùm ergo egit de voluptate aliâ naturali; in naturali autem manifestè non habet locum illud testimonium; quæ enim naturalis voluptas esse poterit tanta, vt si homini brachium abscindatur, non sentiat dolorem; aut si assetur, nihil aduertat? malè ergo Aristoteles adducitur, qui fortè præcisè voluit dicere voluptatem imminuere valdè dolores, non autem negauit dari locum alicui dolori; aut fortè ex limitatione nostrâ in hac vitâ solùm voluit dicere, hominem vehementi lætitiâ occupatum non attendere ad alia obiecta extrinseca quæ possent ei afferre molestiam.

Aliorum ratio. Quidquid verò de Aristotele sit, ratio pro eâ sententiâ videtur esse, quòd vehementia eius gaudij non det locum tristitiæ vlli; quam tamen rationem non iudico esse efficacem, nec video 10 vllam aliam quæ eam repugnantiam sufficienter probet; nam ostendi superiùs relinqui locum pro alijs cogitationibus & considerationibus: sine dubio enim visio dat locum, vt possit homo cogitare de re aliqualiter illi malâ moraliter, & de quâ possit contristari, nî Deus speciali prouidentiâ res ita disponeret, vt non sequeretur talis cogitatio. Dicere autem, quòd ipsa visio exigat talem Dei prouidentiam, est omnino gratuitum, & sine vllo fundamento ea exigentia ei tribuitur; ergo id in solam Dei voluntatem refundendum est. *Probabiliùs in solam Dei prouidentiam id reijcitur.*

SECTIO SECVNDA.

De virtutibus quæ sunt in voluntate beati.

QVÆDAM virtutes sunt, quæ necessariò vt exerceantur exigunt statum viæ, fortitudo v. g. quæ est ad difficilia & ardua superanda; liberalitas ad distribuenda bona, pecuniam, &c. harum enim & similium virtutum actus locum non habent in cælo, vbi nihil arduum, nullæ pecuniæ aut bona propria alijs distribuenda. Hine igitur oritur ratio in præsenti dubitandi, vtrùm scilicet habitus seu virtutes, quæ ad prædictos actus efficiendos ordinantur, maneant in patriâ. Negat Durandus apud Suarium sect. 2. vniuersaliter omnes virtutes manere, eas præcipuè, quæ sunt in appetitu ad illum frenandum; nam tales otiosæ essent in cælo, eò quòd appetitus ibi sit aliunde perfectè rationi subiectus. Ceteras verò virtutes ad voluntatem pertinentes admittit in cælo, etiamsi non eliciant suos actus. Contrariam tamen sententiam vt communem defendit ibidem Suarius: pro quâ citat Augustinum, D. Thomam, Bonauenturam, Alensem & Gabrielem. Fundamentum illius est, quia nulla planè potest excogitari virtus in voluntate, quæ possit habere locum in viâ, & non in patriâ; nam voluntas ferri potest circa bonum vel illud desiderando vel gaudendo de illo, quod ad eamdem virtutem pertinet; ergo de omnibus, quæ in viâ potuit desiderare, potest in patriâ gaudere; & è contrario, omnia, de quibus in patriâ gaudet, potuit desiderare in viâ; vnde etiam infert, nullam esse in cælo virtutem, quæ non fuerit in viâ. Solam excipit fidem ad intellectum pertinentem; discrimen autem inter intellectum & voluntatem inde desumit, quòd status viæ & patriæ primò & per se differunt ex parte intellectus, non ex parte voluntatis; ergo debuerunt esse principia omnia diuersa in intellectu in viâ & in patriâ, in illâ fides, in hac lumen; id autem in voluntate non est necessarium, quia in vtroque statu supponitur rectitudo eadem solùm accidentaliter magis perfecta; vel sola est differentia ex parte obiecti obtenti, ergo non debet esse vlla diuersitas ex parte principiorum in voluntate.

Varia virtutes ponuntur. *Quæ non habeant locum in beatis.* *De quibus dubitetur.* *Durandus negat omnes manere.* 11 *Contraria sententia communis.*

Iudico sententiam Patris Suarij & communem veram esse; discursum tamen P. Suarij non probo, *Communis sententia defenditur, aliâ tamen viâ.*

12 probo, quia si res attentiùs perpendatur, non magis probat de habitu fidei quàm de ceteris alijs virtutibus voluntatis: sicut enim dicit ad eamdem virtutem pertinere, amare obiectum absens, & de obtento ac praesenti gaudere; ita ego dicam, ad eamdem virtutem pertinere, cognoscere obiectum absens & praesens, seu ad eamdem virtutem pertinere, & credere & videre idem obiectum: cur enim in amore diuersitas obiecti non caussat diuersas virtutes, caussest verò in intellectu? Quod enim insinuat, visionem & actum fidei toto genere differre, licet verum sit, potest tamen eâdem proportione ad voluntatem transferri; nam videtur eadem differentia esse inter desiderium beatitudinis cum incertitudine eam habendi, & inter gaudium de possessione cum securitate summâ eam non amittendi, quae inter visionem & fidem de eodem obiecto; ergo etiam ob hos duos actus ita diuersos ponentur duo principia in voluntate, sicut in intellectû vel in neutro ponentur. Quod item ait, ex parte intellectus desumi totam differentiam status beatifici & viatoris, fortè certum non est, maximè in sententiâ eorum, qui in amore beatitudinem ponunt; sed esto id ita sit, ego dicam, desumi solùm ex actibus ipsis visionis v. g. & fidei, non ex habitibus: sicut in voluntate est diuersitas inter gaudium de beatitudine possessâ & desiderium de illâ; quae tamen diuersitas à solis actibus, non à principijs desumitur.

Quomodo ad eamdem virtutem pertineat amare obiectum absens, & gaudere de praesenti.

Adde, quod de fide vniuersaliter & indefinitè docet, videri indigere explicatione; nam fides duos dicit habitus: vnum in intellectu, quo quis credit; & hunc minùs propriè dixerim virtutem in genere moris, quandoquidem non est caussa

13 actus formaliter meritorij nisi denominatiuè. Alterum habitum dicit fides ex parte voluntatis, qui est pia affectio, & à quo procedit voluntas credendi: in quâ voluntate est propriè meritum, & consequenter ille habitus voluntatis est propriè virtus fidei; hunc autem debere in caelo manere, ostendo ex ipso Suario, qui ait manere in martyre fortitudinem, ideò quòd gaudet se in viâ tolerasse fortiter tormenta, mortem, &c. ergo eodem modo manebit habitus ille voluntatis ad fidem pertinens, vt homo gaudeat se in viâ credidisse mysteria. Fortè hunc non negat Suarius & alij auctores, sed solùm eum qui ad intellectum pertinet, eò quòd non possit vllum exercere actum in caelo. Vt ergo in hac quaestione viam planiorem teneamus,

Fides quomodo repugnet visioni, & quot habitus includat.

Dico Primò: Non repugnat dari aliquem habitum infusum v. g. fortitudinis, qui non possit elicere actum nisi in ordine ad obtinendam bonitatem sui obiecti, de eâ autem obtentâ non possit gaudere; sic non repugnat spes, quae optet & desideret beatitudinem, & hominem ad eam obtinendam incitet, non tamen possit elicere gaudium circa eam obtentam. & idem est in poenitentiâ, &c. Ratio est manifesta, quia ea diuersitas actuum est sufficiens, vt possint esse duo principia diuersa; vnum limitatum ad vnum actum, alterum ad alterum: non enim in eâ limitatione potest vlla reperiri repugnantia; & hoc probat instantia fidei &

14 luminis. Licet enim actus fidei & visio sint circa idem obiectum; ob eam tamen diuersitatem, quod vnus eminus & obscurè cognoscit, alter propè, habent duo principia, vnum ad visionem, alterum ad actum fidei determinatum; ergo gaudium & desiderium ob eam obiecti quoad statum differentiam possunt habere diuersa principia.

Prima conclusio. Potest esse aliquis habitus solùm erga obiectum absens.

Probatur.

Dico Secundò: Si vera est sententia asserens, amorem Dei in patriâ esse specie diuersum à nostro, satis probabiliter dici potest, futurum ibi de facto distinctum habitum charitatis pro eo actu; quia in eâ sententiâ charitas huius vitae secundùm omnes suos actus dirigitur à fide, in patriâ autem à visione, & hoc essentialiter; nam hi ponunt, actus voluntatis essentialiter differre iuxta diuersitatem cognitionum à quibus diriguntur, ergo hi meritò deberent in voluntate diuersum habitum ponere iuxta diuersitatem habitus intellectualis.

Secunda conclusio.

Tertiò dico, è contrario etiam non repugnare, vt vnus idemque habitus voluntatis feratur per desiderium in obiectum absens, & eo obtento gaudeat de illius possessione; & similiter ex parte intellectus non video vllam repugnantiam in eo quòd possibilis sit vnus idemque habitus, qui in viâ eliciat actus fidei credendo Deo, in patriâ verò efficiat visionem, ac proinde aequiualeat & lumini gloriae, quod de facto datur; & habitui fidei, qui in nobis existit. & hoc do obiectioni, quam contra discursum P. Suarij proposui; quae sine dubio hoc videtur sufficienter probare. Neque video vllam rationem repugnantiae aut vllam infinitatem propriam Dei, quae in tali qualitate inde inferretur. Hinc

Tertia conclusio. Potest esse habitus qui versetur circa obiectum absens & praesens.

Dico Qvartò: Quòd de facto dentur in voluntate habitus qui possint in patria permanere, seu qui se extendant ad obiectum absens & praesens, in intellectu verò sit positus habitus, qui non se extendat nisi ad actus obscuros, pendet ex solâ Dei voluntate, qui id ita disponere voluit ob iustas caussas; quas nos haud facilè inueniemus, cùm potuisset contrarium effecisse, aut saltem aequaliter in intellectu & voluntate. Porrò, Deum id ita disposuisse probabiliter colligitur. Primò quoad fidem ex communi sententiâ, quae eam negat in patriâ mansuram; vnde clarè infertur, Ergo illa naturâ suâ non est productiua etiam visionis de Deo, alioquin maneret ibi, licet non ad efficiendos actus fidei obscuros, saltem ad efficiendam visionem Dei. Confirmatur: Lumen gloriae, quo Concilium Viennense, de quo suprà, ait beatos ad videndum Deum eleuari, sine dubio ab eodem Concilio supponitur distinctum ab habitu fidei; ergo hic non est, qui in patriâ elicit visionem beatam. Eodem modo è contrario persuadetur, virtutes, quae in nobis dantur, extendi ad obiecta, vt dixi, possessa; nam communis etiam sententia docet eas in patria mansuras; non manerent autem, si nullum ibi elicere possent actum. Et hanc censeo vnicam probationem huius rei: dixi enim, quando statuimus in ordine ad potentiam absolutam possibiles duas species rerum diuersas & inter se oppositas, & nobis constat in communi vnam 16
ex illis existere, non possumus autem vel oculis vel ratione à posteriori distinguere in particulari quae ex illis existat, id decidendum ex communi

15 *Quarta conclusio. Quae virtutes de facto maneant in patriâ.*

Fides non manet.

Ratio communis conclusionis.

muni Doctorum consensu, maximè in rebus fidei: is enim consensus etiamsi non firmatus fortiori auctoritate, est quædam quasi probabilis reuelatio Dei. Neque video, quomodo meliùs hæc difficultas decidi posit. Quòd si tamen aliquis saltem pro ornatu dicat habitum fidei in cælo manere, esto nullum actum eliciat, non discurret improbabiliter.

Obiectiones solutæ.

Ad ea verò quæ objicit Durandus, & quæ in ratione dubitandi tacta sunt, iam est responsum; ostendimus enim, eas omnes virtutes posse habere in cælo actus aliquos gaudij de possessione sui obiecti; pœnitentia enim gaudebit de remissione peccatorum; spes de beatitudine obtenta; & sic de ceteris.

Notatio. Vnde aliqua virtutes denominentur.

Aduertendum tamen est, aliquas virtutes denominari ab vno aut altero actu; sicut spes propriè dicitur à desiderio boni absentis; & pœnitentia à dolore & procuratione satisfactionis: qui actus cùm in cælis non habeat locum, communiter etiam negatur ibi pœnitentia & spes; non quia negentur habitus illi, sed quia ibi, ob impotentiam exercendi eos præcipuos actus, non manent sub hac denominatione seu voce pœnitentiæ & spei. Quod Durandus dicit de habitibus in appetitu remanentibus non vrget; quia habitus supernaturales infusi, cùm omnes sint spirituales, omnes ponuntur in voluntate, etiamsi aliqui dentur ad moderandos actus appetitus; id enim non faciunt nisi mediantibus actibus voluntatis.

17 *Obiectio.* *Responsio.* *Habitus supernaturales non dant facilitatem.*

Dices, In cælo omnes actus virtutum fiunt sine vllâ difficultate, ergo non est necessarius vllus habitus. Respondeo negando consequentiam. Primò, quia illi actus fiunt faciliter ob eos habitus. Secundò, & meliùs respondeo, habitus supernaturales non dari ad facilitandam potentiam, sed ad eam eleuandam, ob supernaturalitatem eorum actuum. quæ ratio adhuc vrget in patriâ. Hæc quæ de habitibus supernaturalibus dixi, dicenda etiam sunt de habitibus naturalibus virtutum; quod & supra tradidi agens de scientijs naturalibus; neque iam video specialem vllam difficultatem.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beati habeant quidquid desiderare possunt.

Varius quæstionis sensus. Primus. Secundus. Respondetur Primo. Sola visio non est omne bonum excogitabile.

DVPLEX potest esse huius quæstionis sensus. Primus, an sola visio per se immediatè independenter ab alijs rebus distinctis afferat satietatem omnium rerum quæ possunt desiderari. Secundus, an ipsa visio exigat à Deo conferri beato omnia quæ desiderat. Circa primum sensum nulla potest esse de re difficultas; cùm enim sola visio aut solus amor non sit omnia alia bona sensuum corporis, &c. euidentissimum est, positâ præcisè solâ visione, adhuc non esse animæ satisfactum in omnibus alijs bonis: posset enim simul cum visione pati dolores quibus carere optaret: potest carere gloriâ corporis, societate aliorum amicorum, propinquorum, &c. quæ desiderabilia sunt, & quibus
18 formaliter per solam visionem non fit satis. & hoc sensu explicanda est sententia Scoti, Caietani, & multorum apud Suarium sect. 3. qui dicunt, solam visionem non omnino satiare. Neque contrarium sensit D. Thomas, vt opinatur Scotus; est enim, vt dixi, & notauit Suarius, res adeò clara, vt non potuerit D. Thomas contrarium sentire; solùm enim loquitur in secundo sensu. de quo statim.

An radicaliter visio expleat omnem appetitum. Ratio dubitandi.

In quo maior est difficultas, an saltem radicaliter visio expleat omnem appetitum; ex vnâ enim parte id videtur necessarium, alioquin non erit perfecta beatitudo; ex aliâ verò multa desiderant beati, & possunt desiderare, quæ non dantur illis. Minor enim beatus sine dubio desiderat maiorem beatitudinem; quæ tamen illi non conceditur: animæ beatorum desiderant vnionem ad corpora, quæ eis differtur; item amicorum & proximorum salutem, quam sæpè non obtinent: non enim omnia pro quibus orant impetrant; eo autem ipso quòd orent desiderant id pro quo orant, ergo non omnia quæ desiderant obtinent.

Quomodo beati non habeant omnia quæ desiderant.

In hac quæstione dicendum est, non omnia, quæ beati desiderant conditionatè & cum resignatione in voluntate diuinâ, ea obtinere; & id probant rationes immediatè positæ, quia sine dubio saltem conditionatè orant & optant salutem parentum aut fratrum, &c. quam tamen non semper consequuntur: & ex affectu charitatis in Deum adhuc vehementiùs optant, ne sint vlla in mundo peccata; & tamen id non 19
obtinent; ergo non omnia quæ inefficaciter desiderant obtinent.

Obiectio ex Augustino & D. Thomâ. *Respondetur.*

Objicies Augustinum 13. de Trinitate cap. 5. vbi ait: *Omnes beati habent quod volunt*. id ipsum D. Thomas quæst. 5. art. 4. docet. & videtur ex Scripturâ probari Psal. 16. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*. Secundò objicies: Desiderium non impletum affligit animam, sed omnis afflictio repugnat beatis, ergo. Respondeo Primò, Augustinum & D. Thomam solùm agere de desiderio efficaci, & quod posset beatum quodammodò torquere, si non satietur; nam hoc inefficax ipsemet Deus habet, & tamen non impletur semper, vt ex eodem Augustino, S. Scripturâ & SS. Patribus probauimus in materiâ de voluntate. quomodo ergo repugnabit creaturæ quantumuis beatæ id, quod ipsi Deo infinities beatiori nullatenus repugnat? Ad locum Scripturæ respondeo, beatitudinem esse veram satietatem; nam omnia, quæ quasi efficaciter desiderari possunt, repetiuntur in beatis; etiamsi ea, quæ inefficaciter desiderant, non impleantur. Ad obiectionem secundam respondeo, talia inefficacia desideria, & in quibus beati semper apponunt conditionem, *si Deo placuerit*, non molestare animam, licet non impleantur.

Etiam Deus inefficaciter aliqua appetit, quæ non obtinet.

Obiectio.

Ex hac tamen solutione fortè replicabis, eo ipso iam videri expleta ea desideria; nam cùm non absolutè eas res optent, sed *si Deo placuerit*; eo ipso quòd Deo non placeat, non fit con- 20
tra ea desideria, etiamsi res petitæ non conceduntur. Respondeo, Etiamsi beatus apponat eam conditionem, *si Deo placuerit*; nihilominùs simpliciter optare vt res illæ fiant, imò vt ipsa conditio apponatur; optant enim *vt Deus ipse hoc velit*, licet resignati semper in eiusdem voluntatem. Sicut mercator non solùm cupit retinere merces in mari, si per tempestatem non steterit,

Solutio.

steterit, sed maximè optat, ne per tempestatem id stet, vt dixi fusè agens de voluntate inefficaci Dei & concursu generali cum caussis secundis; ergo cùm beatis nec. res ipsa considerata concedatur, nec etiam placeat Deo eam concedere, prout illi optabant, necessum est, vt eorum desideria simpliciter non impleantur, licet propter conformitatem cum diuinâ voluntate & modo id optandi non affligantur vllo modo, nec torqueantur, dum non eis satisfit.

Inefficaciter optant esse beatiores, non tamen ideò affliguntur.

Dicendum hinc Secundò, eos inefficaci voluntate sine dubio optare esse beatiores; libenter enim haberent, si plures gradus beatitudinis obtinuissent, non tamen propterea eos affligi. Primam partem conclusionis videtur negare P. Suarius suprà num. 4. vbi ait quamlibet visionem beatam satiare voluntatem, quatenus
21 tendere potest in ipsum obiectum beatificum. Nam licet secundùm remotam capacitatem possit habere plures gradus visionis, secundùm proximam tamen habet quidquid sibi debetur, & consequenter non amplius desiderat. Hæc Suarius. quæ vera iudico de desiderio efficaci & affligente animum, non tamen de inefficaci, de quo in primâ conclusione sumus locuti; inde enim argumentor; nam licèt beatus videat sibi datum tantum quantum debetur, optat tamen inefficaciter se plus promeruisse: sicut enim habet tunc actum circa peccata præterita, *O si numquam hanc infinitam bonitatem offendissem*; ita non dubium quin habeat & hunc, *O si illi ardentiùs seruiuissem, & sic haberem tam maiorem gloriam.* & fortasse licet locus ille 1. Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere*, habeat alias explicationes; in quo Patri Suario acquiesco; haud abs re posset de hoc desiderio maioris visionis, vt à nobis explicatum est, intelligi; per quod tamen non est putandum, eos illo affligi, quia cùm sint conformes valdè cum voluntate diuinâ, & licet non habeant intensissimam visionem, habent tamen valdè multum, & totum gratis, quatenus naturâ suâ nihil eis debebatur, lætissimi & contentissimi sunt. & in hoc sensu puto à P. Suario eis negari desiderium maioris beatitudinis.

Probatur conclusio.

Quale habeant animæ desiderium vnionis.

Hinc explicandum est, quale habeant animæ nunc desiderium vnionis ad corpus. Dicunt nonnulli, eas non desiderare vniri iam, sed suo tempore; hoc autem illis conceditur; nec dilatione eas angi, quia non est inuoluntaria; non enim optant ne differatur, imò, cùm sciant id fieri à Deo iustissimas ob caussas, libenter habent eam dilationem. Nihilominùs tamen puto, non solùm eos optare vnionem suo tempore, sed inefficaciter eam statim desiderare; nec sufficit, quòd sint certi, suo tempore se omnino eam adepturos; nam quando quis aliquod bonum expectat, etiamsi certus sit de futuro aduentu eius boni, mora tamen ipsa videtur longa; & optat quis vt citiùs labatur illud tempus, aut vt citiùs cōcedatur illud bonum. Et sanè ex loco Officij Eccles. vbi animæ petunt vindicari suum sanguinem, apertè constat, eas non solùm pro suo tempore optasse eam vindictam; tunc enim responsum eis fuisset, *Omnino ita fiet vt desideratis*; anticipationem ergo desiderabant, ideò necessū fuit eis dicere, *Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.* Fateor, illud desiderium non eas afflixisse, & illas resignationē magnam in Dei voluntatē habuisse; negari tamen non potest, quin id desiderauerint quod eis non est concessum; & statutâ semel in eis capacitate aliquid desiderandi quod non obtinent, non video cur hoc ipsum non sit dicendum de eâ reunione sui ad corpora. Neque credo id à Suario negari; fortè enim de desiderio efficaci solùm loquitur, vt initio eius numeri 5. indicat, etiamsi decursu illius omne planè desiderium videatur negare.

Quorumdam opinio. 22

Probabilius, eas etiam pro hoc tempore, inefficaciter tamen, eam optare.

23

Vltima conclusio. De quibus habeant desiderium efficax.

Dicendum vltimò, desiderium efficax non esse nisi de his quæ sciunt se obtenturos, & consequenter numquam eis deesse quod hoc modo desiderant; quia tunc eo modo & pro tempore quo rem illam desiderant infallibiliter eam obtinebunt: & in hoc sensu intelligendi sunt auctores qui dicunt, beatos habere omnia quæ volunt; & in eodem intelligo etiam locum Psalm. suprà citatum, *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*; licet fortè hic aliter explicari possit, quatenus tunc Dauid solam visionem expectabat, ideò eâ obtentâ meritò sibi promittebat satietatem.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAQVINTA.

De tribus dotibus, & de aureolis ac fructibus animæ beatæ.

SECTIO PRIMA.

De dotibus.

I

Dos quî accipiatur laxè;



COMMVNITER Theologi ponunt in beatis tres dotes. Dos solet accipi pro quolibet dono; sic ingenium, eloquentia, &c. dici solent hominis dotes. in quo sensu ipsa visio beata & omnes actus tam intellectus quàm voluntatis, & quidquid in beatis est à naturâ distinctum dici potest dos. Non loquimur in præsenti in tam latâ significatione. Accipitur ergo dos magis strictè pro re sponsæ donatâ ad sustentanda onera matrimonij, ac ad protestandum affectum sponsi; & quia Christus quodammodò sibi desponsat animam beatam, iuxta illud Osee 2. *Sponsabo te mihi*, &c. & Apocal. 21. Ciuitas Ierusalem ostensa est vt sponsa ornata viro suo; ideò in beatis ponuntur aliquæ dotes. De hac difficultate fusè ait P. Tannerus quæst. 3. dub. 1. Ego verò, quia res est parui momenti, & solùm ad quæstionem de nomine pertinens, ac, vt benè docet Parisiensis apud eumdem Tannerum num. 4. plus videtur habere de Rhetoricâ quàm de exploratâ veritate, breuissimè ab illâ expediar.

quî strictè.

Quæstio est de voce.

Cur Angelis non tribuantur dotes. Prima ratio.

Primò ergo quæritur, cur respectu Angelorum non dicantur dari dotes. Quidam haud improbabiliter dicunt, eò quòd Angeli nomi-

ne

ne masculino significantur, quo nomine non conuenit eis metaphora sponsæ; & licet saltem sub nomine intelligentiarum videantur dici sponsæ, tamen respondetur adhuc, illud nomen intelligentiæ esse valdè extraordinarium, proprium verò ac commune solùm esse Ange-
2 lus: sicut licet aliquando anima dicatur in genere masculino animus, commune tamen vocabulum est femininum; & in quæstione de nomine, qualis hæc est, sufficiens videtur solutio.

Secunda. Secundò alij respondent, matrimonium non esse nisi inter personas eiusdem naturæ; vnde nec Angeli Deo, nec animæ etiam Deo vt Deo desponsantur, sed Christo vt homini. Vnde etiam fit, vt etiam ipsa anima Christi, quia non est eiusdem naturæ cum Verbo assumente, non dicatur eius sponsa, & consequenter nec dicatur habere dotes. *Reijcitur.* Hæc tamen secunda ratio haud ita mihi placet; quia ipse Deus in Testamento veteri ante assumptionem naturæ humanæ dixit loco suprà citato Osee 2. *Sponsabo te mihi.* & beatissima Virgo sæpè dicitur sponsa Spiritus sancti, licet sit diuersæ naturæ ab eo; sed, vt dixi, res est de voce, poteris quam velis eligere solutionem. Aduerto tamen, ea dona, quæ in animabus dicuntur dotes, esse etiam in Christo & Angelis, licet non sub eâ denominatione, ob rationem datam.

Secunda quæstio de numero dotium. Secundò quæritur, quot sint eiusmodi dotes. Assignantur communiter tres, vt respondeant tribus virtutibus Theologicis. In quo puncto displicent hi, qui posteà ad dotes reducunt habitum ipsum charitatis, eò quòd intensior sit in patriâ: displicent, inquam; nam habitus charitatis non respondet habitui charitatis, sed est idem ipse, & intensio ea maior (præterquam quòd malè conceditur, dicam enim infrà, probabilius esse, non intendi vllo modo habitus
3 supra intensionem quam horâ mortis homo habuit) non variat conceptum habitus, nec facit, vt ille solus excessus sit dos, habitus verò antiquus eiusdem rationis non sit dos.

Tertia, an sint operationes, an habitus. Hoc vltimum probabilius. Tertiò quæritur, an dotes sint operationes, an habitus. Meritò Tannerus suprà & Suarius disp. 11. sect. 1. docet insistendo metaphoræ dotis, in humanis meliùs dici dotes esse habitus quàm operationes; nam dos in humanis non est vsus aliquis, sed res quæ potest esse vsui, & consequenter se habet per modum potentiæ; vt v. g. pecuniæ, clenodia, vel aliæ res permanentes.

Quid hæ dotes sint. Variæ opiniones. Hinc Quartò quæritur, quid in particulari sint hæ dotes. In hoc puncto est maxima varietas sententiarum: quilibet enim loquitur prout vult; quidam enim dicunt, dotes esse visionem, comprehensionem & delectationem; alij lumen gloriæ, habitum charitatis & habitum concupiscentiæ, seu spei: alij dicunt esse visionem, amorem & securitatem; alij visionem, delectationem & dilectionem.

Non est ipsa visio Dei. Ego DICO PRIMÒ: Probabilius est, dotem non esse ipsammet visionem; nam dos in creatis, vnde hæc metaphora iam desumitur, non est ipsum matrimonium, neque vsus ipse quo sponsi seipsis fruuntur; ergo visio, quæ est ipsum matrimonium aut delectatio seu fruitio sponsi, non potest dici dos. Vnde reijciuntur omnes illi, qui dotem non nisi ex diuerso respectu à visione distinxerunt; quos etiam priùs reiecerat D. Thomas apud Tannerum suprà num. 4.

SECVNDÒ DICO, posse habitum luminis gloriæ, quod est per modum potentiæ, vocari dotem; & fortè D. Thomas nomine visionis eum habitum comprehendit; habitum autem charitatis & fruitionis, quos Tannerus reputat inter dotes, non crediderim meritò vocari dotem, tum quia sunt communes statui viæ, vt dixi: augmentum autem illorum, probabilius nullum est, tum quia licet sit, non potest illud dici dos. & in hoc sensu, potiori iure habitus gratiæ secundùm intensionem additam deberet vocari dos. Ideò ergo putarem, sicut Vasquez, Valentia & alij vnicam visionem faciunt tres dotes sub diuersis respectibus, ita etiam posse vnicum habitum luminis gloriæ sub tribus diuersis respectibus dici tres dotes: vt enim est principium visionis est vna dos, & vocatur visio; vt verò est principium eiusdem visionis, quatenus per eam comprehendimus seu possidemus Deum, seu eum tenemus (dixi enim suprà ipsam visionem esse tentionem Dei) dicitur secunda dos, quæ vocatur comprehensio seu tentio. Denique, vt idem habitus est principium visionis: quæ visio est ipsa formalissima voluptas, & recreatio, vt suprà tradidi, dici potest. Tertia dos, quæ vocatur delectatio. Vno verbo, eas tres rationes dotis, quas eidem visioni tribuunt Vasquez, Valentia, Caietanus & alij sub diuersis respectibus, tribuo ego habitui luminis, quod est principium eiusdem visionis; & hîc cum maiori rigore saluo metaphoram dotis, non eam in operatione seu vsu constituendo; nec item eam cum ipsâ desponsatione identificando, prout in dote verâ sponsæ datâ reperitur. & hæc est tota huius rei difficultas. 4 *Probabile, esse lumen gloriæ sub triplici respectu.*

Obseruatio de re ipsâ. Illud tamen velim de re ipsâ obseruatum, non debere poni aliquem alium habitum aut actum, qui sit tentio aut securitas, vt nonnulli ponunt; nam planè sine necessitate ponitur; vt 5 quoad tentionem dixi suprà, & quoad securitatem nonnihil dicam infrà: ea enim prouenit formaliter à solo actu intellectus, quo quis noscit non perituram vnquam eam visionem & felicitatem.

SECTIO SECVNDA.

De aureolis & fructibus beatorum.

Datur beatitudo accidentalis præter visionem. SVPPONENDVM pro hac quæstione, præter visionem, quæ est ipsa essentialis beatitudo, dari aliquam aliam beatitudinem accidentalem, quatenus ea essentia habet etiam suas passiones & accidentia; &, vt dixi suprà, dum homo per opus meritorium redditur dignus beatitudine essentiali, mediatè etiam meretur præmium accidentale, seu proprietates eius essentiales beatitudinis. Quâ occasione discutit P. Suarius suprà sect. 2. doctrinam quamdam Diui Thomæ 1. 2. quæst. 95. art. 4. aientis, opus meritorium nostrum, quatenus procedit à gratiâ & charitate, mereri præmium essentiale; quatenus verò versatur circa suum obiectum, mereri præmium accidentale. *Quomodo opus bonum mereatur beatitudinem accidentalem.* Quam doctrinam benè ostendit Suarius ibi difficilem esse. *Reijcitur Primò.* Primò, quia independenter ab imperio charitatis opera ex naturâ

Opera ex naturâ suâ sunt meritoria. naturâ suâ sunt meritoria, licet gratia requiratur vt ea dignificans; alioquin si duo ex eodem affectu charitatis haberent inæquales actus, vnus martyrij, alter eleëmosynæ, non deberet dici plus meruisse essentialiter ille qui martyrium passus est quàm alter. quod videtur absurdum. *Reijcitur Secundò Charitati soli respondet præmiũ essentiale & accidentale.* Secundò, quia in ipso charitatis actu remanet tota difficultas; illi enim respondet præmium essentiale & accidentale. *Reijcitur Tertiò. Infantes mortui sine vllo merito habent accidentalem beatitudinem.* Addo tertiam rationem: nam infantes, qui sine vllo merito saluantur, habebunt etiam præmium accidentale; nam & illi habebunt corporis dotes & sensuum delectamenta, & gaudebunt etiam in cælo super vno peccatore pœnitentiam agente; & tamen in illis non sunt ea diuersa opera, quibus tribuatur accidentale & essentiale præmium, ergo non debet inde ratio desumi, sed ex his quæ nos diximus, scilicet in radice, id est in ipsâ beatitudine, hæc præmia accidentalia contineri; ideoque qui meretur aut alio modo acquirit beatitudinem essentialem, mereri & acquirere hanc accidentalem:

6 *A simili.* sicut si per impossibile quis mereretur esse homo, etiam mereretur habere intellectum & voluntatem distinctam ceterasque perfectiones homini connaturales: *Accidentalis beatitudo datur à Deo ex superabundantiâ; non tamen vniuersaliter hoc locum habet.* vel potest etiam dici, eam accidentalem beatitudinem à Deo dari ex superabundantiâ, quatenus præmiat vltra condignum. Quæ secunda ratio non videtur vniuersaliter habere locum in omni beatitudine accidentali: nam, quòd beatus amet Deum, gaudeat de suâ beatitudine, fruatur consortio aliorum beatorum, videtur planè annexum ipsi beatitudini; neque ibi interuenit specialis fauor, sed est quid beatitudini debitum. Potest tamen hæc ratio habere locum in alijs præmijs; qualia sunt aureolæ, de quibus in subsectione primâ agendum breuiter erit; & quales sunt fructus, de quibus subsectione sequenti.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de Aureolis & fructibus communiter doceatur; & quæ in eâ doctrinâ difficultas sit.

Tres communiter aureolæ assignantur. Tres communiter assignantur aureolæ, Virginum, Martyrum & Doctorum. De Virginibus probatur ex Apocalypsi 14. vbi illa centum quadraginta quatuor millia, quæ non sunt coinquinata; Virgines enim permanserunt; cantabant Deo canticum, quod nemo alius poterat. De Martyribus Apocalypsis 7. *Amicti stolis albis, & palma in manibus eorum.* & subiungitur: *Hi sunt, qui venerunt de tribulatione magnâ, & lauerunt stolas suas in sanguine Agni.* De Doctoribus Daniel. 12. dicitur, *Qui ad institiam erudiunt multos, fulgebunt in perpetuas æternitates.* item Matthæi 5. *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno calorum.*

7 *Reijciuntur probationes earum Primò.* Ego circa hæc loca puto, etiamsi propter auctoritatem communem, quæ eis vtitur, pro tribus aureolis probabilia sint, facilè tamen exponi aliter posse: & quidem primum de Virginibus videtur nimiùm probare; nam per illa centum quadraginta quatuor millia multi solùm intelligunt Innocentes ab Herode occisos; atqui præter illos sunt aliæ Virgines; & tamen ibi dicitur, quòd nemo præter illa centum quadraginta quatuor millia dicere poterat canticum. Adde Secundò, ibi poni etiam alias circumstantias, quòd scilicet *in ore eorum non fuerit inuentum mendacium*; quæ, iuxta communem sententiam, non requiruntur ad aureolam virginitatis. *Secundò.* Adde Tertiò, in rigore eos Innocentes non habere hanc aureolam; nam hæc non nisi voluntarijs virginibus communiter tribuitur. *Tertiò.*

Secundus locus fortè faciliùs extenditur ad omnes Sanctos; quia omnes veniunt de tribulatione magnâ, id est de tentationibus & periculis huius vitæ. *Quid de secundo loco.*

Tertius de Doctoribus ex Daniele non denotat singularem Doctorum aureolam, sed præmium essentiale; sicut dicitur Sapientiæ 3. vniuersaliter de omnibus iustis: *Fulgebunt iusti, & tamquam scintillæ in arundineto discurrent*; ex quo loco nullus intulit aureolam aliquam specialem. Magis videtur vrgere locus Matthæi 5. nam cùm dicitur, *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno calorum*, iam videtur aliquid speciale promitti propter doctrinam, quod non promittitur propter sola opera; alioquin debuisset præcisè dicere, *Qui fecerit, hic magnus vocabitur.* Verùm neque omnino vrget; nam τὸ *docuerit* opus est meritorium; & Christus ibi de magnitudine in beatitudine essentiali videtur locutus; aureolæ autem sunt extra eam beatitudinem, & per quas nullus fit magnus in cælis. 8

Congruentiæ etiam, quæ afferuntur ad persuadendas eas tres aureolas, non sunt admodum efficaces, nec quidem in genere congruentiæ; dicunt enim, dari ad denotandas tres singulares victorias Virginum contra carnem; Martyrum contra mundum; Doctorum contra dæmonem. qui sunt tres hominis præcipui inimici. Doctores verò ideò dicuntur triumphare de dæmone, quia gregem Christi tuentur ab insidijs dæmonis. *Congruentiæ communes etiam non vrgent.* Dico has non esse sufficientes; nam sub tertiâ non soli deberent comprehendi Doctores, sed omnes Superiores spirituales, Confessarij, &c. quia & hi tuentur gregem Christi contra insidias diaboli. *Reijciuntur Primò.* Secundò, quilibet iustus, dum resistit tentationibus, magis propriè triumphat de dæmone quàm Doctor alterum instruens; ergo ex hoc capite deberet omnibus iustis ea aureola esse communis. *Secundò.* Adde, satis plausibiliter ex verbis Christi Domini inferri, qui pro ipso mundum, parentes, amicos, &c. contemnunt, quales sunt Religiosi, aureolam aliquam esse concedendam; tum quia in die iudicij specialis eis prærogatiua conceditur; tum quia præter vitam æternam promittitur eis centuplum in futuro. quæ ad aureolam applicari possent. *Tertiò. Religiosis aureola etiam concedenda.* Quòd si pro aureolis requiritur singularis victoria de aliquo ex tribus hostibus hominis, certè de mundo illi non minùs videntur triumphare quàm Virgines de carne, & Doctores de dæmone, dum alios instruunt. 9 Et possum afferre pro me glossam interlinealem; nam ad locum Exodi 25. vnde vox hæc aureola desumpta est; ibi enim supra mensam panum iubetur Moyses ponere coronam aureolam, quod glossa & Patres per allegoriam ad præmia beatorum accidentalia transferunt; ibi ergo

ergo interlinealis ait, *In alterâ coronâ aureolâ figurari remunerationem eorum qui in Doctoribus excellunt, itemque perfectionis vitæ & oblationis voluntariæ*; quibus vltimis verbis haud dubiè Religiosos designari, qui sui & suarum rerum oblationem faciunt voluntariam, & perfectionem sectantur. Et hoc ipsum clariùs Beda docuit in eumdem locum per coronam auream intelligens beatitudinem essentialem, per coronam aureolam beatitudinem accidentalem, quam aureolam in præsenti Scholastici vocant; eam tamen Religiosis ibi tribuit his verbis: *Huic corona aureola supponitur, cùm dicitur, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Addit etiam Virgines, & denique facit pro meo intento, quatenus vltimò nullam specialem aureolam ibi dicit significari, sed beatitudinem essentialem animæ nomine coronæ aureæ, & resurrectionem corpoream nomine coronæ aureolæ. Vnde infero, quod suprà obseruaui, haud magnum habere fundamentum has tres aureolas, vel debere etiam

Nomine coronæ aureæ beatitudo essentialis, nomine aureola accidentalis significatur apud Patres.

10 alijs quàm Virgini, Martyri & Doctori tribui, scilicet Religioso. Posset etiam pro Episcopis singularis aureola constitui, quod ex apparitione D. Thomæ, quæ in Vitâ ipsius habetur apud P. Ribadeneiram, colligere possum; ibi enim scribitur, ipsum ac D. Augustinum apparuisse fratri Alberto Brixiensi in fulgentissimâ ac gratiosissimâ formâ; D. Thomam habuisse aureum collare pretiosum valdè; Augustinum verò mitram ac baculum pastoralem; & S. Thomam dixisse se excedi ab Augustino in dignitate Pontificiâ, Augustinum verò à se in virginitate; ergo in cælo habent aureolam Pontifices, alioquin non potuisset in eâ excedi D. Thomas, si solùm esset quædam denominatio extrinseca præcedentis dignitatis; ob quam tamen in cælo nihil haberet Augustinus; eo enim ipso non excederet D. Thomam: & hæc aureola debuit esse à Doctoris aureolâ diuersa (ne quis dicat Episcopos inter Doctores numerari;) nam Doctoris habuit etiam haud dubiè D. Thomas. Et sanè locus ille Eccli. 44. de Sacerdote magno satis denotat aliquam specialem pro eo aureolam. Nec satisfacies, si dicas, propterea esse pro Religiosis & Prælatis, &c. specialia etiam accidentalia præmia, quæ fructus vocantur: non, inquam, satisfacies; nam cùm hæc præmia etiam dentur Religiosis ob maximas victorias & speciales contra mundum, deberent etiam illi fructus dici aureolæ coronæ, &c. vel certè, vt quæstionem de nomine vitemus, deberet ostendi, quid speciale de re sit in illis tribus victorijs, ob quod debeant etiam speciales habere aureolas. Adde, fructus non tribui etiam omnibus, sed solùm his qui in castitate excelluerunt.

Episcopi etiam aureolam habent: ostendunt id historia, & Scriptura.

Occurritur obiectioni.

11 Pro quo aduerte, ex parabolâ illâ Christi Domini Matthæi 13. in quâ tres diuersæ terræ denotantur, quæ trigesimum, sexagesimum & centesimum fructum referunt, collegisse D. Thomam tria accidentalia præmia, quæ respondent in cælis ob semen Dei in cordibus hominis receptum, quæ vocat fructus; eos autem solùm tribuit ob castitatem, quia per hanc homo quodammodò fit naturæ spiritualis & angelicæ; centesimum attulisse qui virginitatem seruarunt; sexagesimum, qui viduitatem coluerunt; trigesimum, qui coniugalem castitatem inuiolatam seruarunt. In quo punctò etiam multum videtur misceri vel de nomine vel de diuinatione; rogo enim, cur non his, qui cibi & potus voluptates contempserunt, suus etiam fructus respondet, quandoquidem etiam per victoriam gulæ homo vicit carnem, & fit quodammodò spiritualis? Respondebis cum Tannero, quia tentationes venereæ sunt multò grauiores, ideò victoria de illis excellentior. Sed contrà Primò, quia fortè vniuersaliter loquendo id non est verum; nam gula quia concernit materiam necessariam pro humanâ sustentatione, & in cuius carentiâ, in fame v.g. & siti vehementissimi dolores sentiuntur, qui per se non sunt connexi virginitati, posset quis dicere, à toto genere grauius esse ieiunium, maximè vt illud exercuêre antiqui Eremitæ, quàm virginitatem. Secundò, quia licet ex hoc capite virginitas difficilior esset quàm ieiunium, certè castitas coniugalis, vbi iam appetitui ceditur, maximè quando propria vxor magis est amabilis quàm 12
aliena, non video cur debeat esse gloriosior, quàm famem & sitim vehementissimam tolerare; ergo ex hoc capite saltem præ coniugatis deberet ieiunium habere suos fructus. Contrà Tertiò, quia esto ieiunium minus sit continentiâ coniugali, cur non habebit vigesimum fructum, sicut non obstante summâ ferè differentiâ inter virginitatem & matrimonium, quælibet tamen habet suos fructus, licet inæquales? cur ergo non idem dicitur de ieiunio & continentiâ, licet ieiunium minùs perfectum sit continentiâ coniugali? Certè vix potest vlla in hoc solida ratio afferri; neque ea parabola vllo modo huic acceptioni D. Thomæ fauet; constat enim manifestè ex ipso contextu, semen ibi non solùm de doctrinâ castitatis, sed de omnibus diuinis præceptis sumendum esse: nam illud semen dicitur suffocatum ex parte à solicitudinibus & diuitijs; hæ autem non directè soli castitati, sed magis alijs bonis operibus opponuntur. Item significatur semen fidei, quod diabolus tollit, ne credentes salui fiant. Denique nec minimum fundamentum est ad coarctandum vniuersalem eam doctrinam Christi ad solam castitatem; ergo neque inde possunt tales fructus probari. Ecce quàm parum solida sit tota hæc doctrina de aureolis, & maximè de fructibus, vt ferè de eâ dici possit, quod de dotibus dixit Parisiensis, plus habere de Rhetoricâ quàm de veritate.

D. Thomas tria accidentalia præmia in cælis agnouit, quæ fructus nominat: sed diuinatio est.

Tannerus impugnatur. Primò.

Secundò.

Tertiò.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de hac doctrinâ sentiendum.

13 DICO PRIMÒ. Doctrina hæc de fructibus non videtur talibus niti fundamentis, vt simpliciter defendenda sit. & ita videtur sentire Suarius suprà num. 5. rem quidem breuiter tractans; docens tamen eos tres fructus de gloriâ seu præmio essentiali potiùs quàm de accidentali debere intelligi.

DICO SECVNDÒ de re (abstrahendo iam à vocibus aureolæ & fructuum) etiam alijs quàm Martyribus, Virginibus, Doctoribus ac continentibus respondent præmia accidentalia. Hæc

Suarius hanc doctrinam simpliciter vix defendendam putat: etiam alijs quàm Martyres, Virgines & Doctores habent præmia accidentalia.

Hæc mihi sufficienter probata videtur in præcedentibus tam de religiosis quàm de ieiunantibus; nec hanc negat vllus, quin imò etiam insigni militi, v. g. Iudæ Machabæo, alijsque qui contra hostes religionis Christianæ pugnarunt, tribuit Tannerus dub. 2. num. 19. præmium accidentale speciale; quod Tannerus vocat innominatum; non enim audet illud dicere aureolam aut fructum. Ratio autem huius est, quia talia opera caussant accidentale saltem gaudium, quod per totam æternitatem durabit, ergo habent suum præmium accidentale, quomodocumque vocetur. Et per hoc respondetur ad ea quæ paulò antè dixi, proponens ea, quæ aureolas non esse speciales pro Virginibus, &c. probare videbantur; concedo enim iam re ipsâ etiam alia opera bona habere aureolas licet innominatas, vt ait Tannerus.

Tannerus etiam id heroibus pijs concedit.

Ratio.

Hinc DICO TERTIÒ, an ea gaudia aliorum seu præmia accidentalia sint dicenda aureolæ; vel, an solùm id tribus enumeratis virtutibus respondeant, quæstio est de solo nomine, & sanè meo iudicio valdè exigui momenti; & satis probabiliter, vt ex Glossâ & Bedâ ostendi, ad Religiosos etiam meritò applicari potest aureola. Dices, Aureola non datur ob perfectionem status, sed ob proprias victorias eius cui conceditur; ergo ob religiosum statum non debet concedi. Respondeo, hinc benè inferri, non debere dari negligentibus ac desidiosis Religiosis, & qui non vt tales vixerunt, etiamsi in horâ mortis benè dispositi moriantur; non tamen inde
14 inferri, eos, qui status perfectionem secuti sunt, non esse tali aureolâ donandos.

An omnia præmia accidentalia dicenda sint aureolæ, res exigui momenti.

Ad Religiosos potest applicari.

Obiectio.

Solutio. Non tamen ad desides & negligentes.

DICO QVARTÒ. Quia re ipsâ gaudia illa seu accidentalia præmia sunt in se diuersa, potest defendi ea doctrina communis, quæ gaudia Virginum, Doctorum & Martyrum vocat aureolas, alia verò non: quando enim dantur res diuersæ, rectè potest vni nomen vnum, alteri aliud imponi. Fateor adhuc aliquam esse in hoc ipso difficultatem; nam licet duabus rebus diuersis meritò imponi possint nomina diuersa, si tamen illud nomen imponitur ad duas vel tres aut plures res diuersas, ob aliquam rationem illis omnibus communem significandam, tunc debere ostendi, eam rationem communem non conuenire etiam alijs rebus ab alijs tribus distinctis. In præsenti autem vix potest assignari ratio aliqua, quæ conueniat beatitudini accidentali Virginis, Martyris & Doctoris, quæ ratio re ipsa non conueniat alijs, vt ostensum est; ergo non videtur conuenienter illud nomen ad ea tria limitatum; nam specialis victoria non eis solis conuenit; Religiosi enim de mundo eam reportant. Et pone iuuenem, qui semel in matrimonio virginitatem amisit, deinde fit Religiosus abnegando se suaque omnia, nónne magis hic de dæmone triumphat, quàm si eum
15 vnicum actum coniugalem non habuisset, & virginitate integrâ in sæculo diues ac potens, suique dominus nemini subiectus mansisset? Proptereà valdè propendeo, vt etiam eas aureolas ad Religiosos extendam; sed hoc ad vocem pertinet; illud in præsenti de re in dubium verti posset, an, præter gaudium illud accidentale, quod in his tribus virtutibus vocatur aureola, habituri sint aliquod signum aut characterem specialem in animâ, aut saltem in corpore signum aliquod materiale per modum palmæ, aureolæ aut coronæ, quo à ceteris dignoscatur. P. Suarius in Doctoribus putat futuram aliquam specialem scientiam infusam vel speciales honores; in Virginibus specialem coniunctionem localem cum Christo ad laudes eius canendas; in Martyribus dici posse ex Augustino lib. 22. de Ciuitate Dei cap. 20 mansuras cicatrices & vulnerum signa, in maiorem eorum corporum decorem & splendorem. Verùm hoc non sufficit, quia Martyres, qui inediâ aut submersione occisi sunt, nulla habuerunt vulnera, & consequenter non habebunt cicatrices. Pater Tannerus dicit, fortè futuram aliquam mitram aut diadema in capite aut palmam, aliúdve signum victoriæ in manibus. Ego rem hanc puto dubiam; in Martyribus qui habuerunt vulnera non renuerem admittere ea signa cicatricum, propter auctoritatem Augustini; & quia etiam Christo Domino communiter conceduntur signa vulnerum. & res est illa haud aliena ab eo statu. Specialem etiam scientiam infusam Doctoribus admitto, quia est valdè connaturalis, & respondens maximè operi, propter quod ea aureola datur; palmas verò materiales aut mitras vel diadema non puto esse in cælo; saltem nos non habemus fundamentum vllum solidum vt ea agnoscamus; fortasse re ipsâ sunt; quamdiu tamen solidius fundamentum ad ea ponenda non habeo, ea nego, maximè cùm ad dignoscendos aut æstimandos eos beatos non sint necessaria; suppono enim vt longè probabilius, quemlibet beatum habere actualem & expressam cognitionem omnium aliorum beatorum, & eorum meritorum, ac sine vllo signo nouo eos distinguere inter se. Quod de coniunctione locali Virginum dicitur cum Christo non puto verum; quia fortè ea maior coniunctio maiori etiam essentiali præmio connexa est. Canticum non scio an ibi sit materiale, volo diuinando illud admittere.

Communis doctrina de tribus aureolis defendi potest.

Difficultas est in defendendâ.

Doctoribus specialis infundetur scientia. Virgines localiter coniungentur Christo. In Martyribus manebunt cicatrices.

16 *Palma, mitra aut diademata materialia non sunt in cælo.*

Canticum in Virginibus materiale admitti potest.

SVBSECTIO TERTIA.

Declaratur qui sint Virgines, Martyres & Doctores pro his aureolis.

RESTAT nunc explicare qui intelligantur Virgines, Martyres & Doctores, vt eas aureolas, quæcumque illæ sint, possint obtinere. Circa Virgines Primò constat inter omnes, eum qui copulâ aut voluntariâ seminis effusione, siue licitâ siue illicitâ, virginitatem amisit, non obtenturum eam laureolam; quia virginitas consistit in indiuisibili; & semel amissa non potest ampliùs reparari. Dixi *voluntaria*, inuoluntaria enim non sufficit; vnde per pollutionem in somnis non amittitur; & similiter si violenter in vigiliâ cogeretur aliquis ad copulam, in quam non consentiret, non amitteret eam aureolam. Rogabis, Quid si per culpam venialem contingat. Respondetur communiter, tunc simpliciter mansuram eam aureolam. quod iudicat Tannerus inde benè probari, quia per peccatum veniale non amittitur laurea seu præmium essentiale, ergo neque secundum hoc accidentale seu aureola, quod minus est. Hæc tamen

Virginitas in quo consistat.

17 *Per culpam venialem contra virginitatem non amittitur aureola. Ratio Tanneri.*

Non est bona.

tamen ratio satis infirma est, quia inde probaretur à fortiori non amittendam eam aureolam per copulam maritalem, quia hæc multò minùs excludit auream; ergo ex hoc capite non rectè probatur non amitti per semiuoluntariam.

Melior.

Fortè meliùs dicetur, in hac aureolâ non tam attendi, an licitè an illicitè integritas corporis amittatur, quàm ne voluntariè, & quia in prædicto casu simpliciter non est voluntarium; est enim peccatum veniale non ex parte materiæ, sed ex defectu perfectæ ac integræ libertatis; ideò eam tunc non amitti, licet non sit futura tanta, quanta si nullo modo peccasset.

Secunda quæstio.

Secundò quæritur, an sufficiat ipsa integritas, vel, an requiratur aliquis actus voluntatis, seu propositum seruandæ perpetuæ virginitatis.

Ad virginitatè communiter requiritur propositum.

Communiter docetur ita requiri; nam alioquin non esset laudabilis ea virginitas: vnde si quis virgo existens, animum tamen habens contrahendi matrimonium, in eo animo moriatur, non habebit eam laureolam; sicuti è contrario, etiamsi quis habuisset animum peccandi contra castita-

18 tem, dummodò re ipsâ non peccasset, & postea animo mutato virginitatem proposuisset, & de facto seruaret, haberet eam laureolam. Dices, Ergo Innocentes, qui sine proposito vllo virgines fuêre, non gaudent eis laureolis; cùm tamen ferè vnicum argumentum pro virginitatis aureolâ desumatur ex ijsdem ab Euangelistâ Ioanne in Apocalypsi denotatis.

Innocentes non habent eam perfectam aureolam, quæ virginibus voluntarijs tribuitur.

Responsio communis est, eos non habere eam perfectam aureolam quæ virginibus voluntarijs tribuitur, sed aliam, quatenus aureola significat accidentale gaudium: sicut etiam gaudebunt se non peccasse, etiamsi id non steterit per ipsorum meritum, sed per libertatis defectum. Verùm hoc etiam debuisset Tannerus dicere de eo, qui volens nubere mortuus esset in eo animo, ergo non discurrit consequenter. Ad locum Apocalypsis respondet Pater Tannerus, ab Ecclesiâ eis infantibus applicari pro eâ aureolâ imperfectâ, aut certè locum illum non de his solùm agere qui aureolam habent. Verùm per hoc iam destruitur fundamentum commune pro aureolis; vnde ego magis confirmor in his quæ suprà dixi, scilicet non esse pro eis laureolis solidum fundamentum.

D. Thomas in veteri lege negat laudabilem fuisse virginitatem. Contrariũ probabilius.

Tertiò quæri potest, an in lege veteri virgines habuerint etiam laureolam. D. Thomas apud Tannerum suprà sentit, non fuisse tunc laudabilem virginitatem; quia cultus Dei per carnalem copulam propagandus erat. Ego tamen non video specialem obligationem à Deo impositam in eâ lege de matrimonio contrahendo; ex naturâ autem rei etiam tunc melior erat virginitas, vt & de statu innocentiæ docui suprà; vbi

Non est laureola veteribus neganda virginibus.

19 tamen esse poterat maior difficultas; ergo non est cur negetur eis laureola, si qui fuerint, qui virginitatem seruauerint, & propositum eam seruandi ad mortem habuerint. & ita etiam nobiscum sentit Pater Suarez agens de statu innocentiæ.

Qui sint Martyres.

Circa Martyres quæritur, qui illi intelligantur. Hæc quæstio ad materiam de martyrio magis videtur pertinere; breuiter tamen dico, intelligi omnes illos qui pro fide Christi aut virtute aliquâ tuendâ mortui sunt, aut certè vulnus vel tormentum naturâ suâ illatiuum necis sustinuêre, etiamsi de facto non sine miraculo incolumes euaserint, vt Ioannes Euangelista, S. Thecla, & alij; quibus etiam annectunt aliqui eos, qui accepto ob fidem vulnere etiam non lethali posteà ex eo mortui sunt, licet aliqua negligentia venialiter culpabilis in eo curando interuenerit; ego tamen non auderem eos enumerare inter Martyres. Da alicui tantùm digitum abscissum, aut leue vulnus in brachio inflictum, & incuriâ suâ venialiter culpabili posteà paulatim corruptum brachium, & diu pòst inde mortuum, quis eum Martyrem diceret, cùm mors ea sit ei licet venialiter, absolutè tamen peccaminosa? Meliùs reducuntur illi, qui in carceribus inediâ ac malâ tractatione moriuntur; item in exilio, vt de Sanctis Marcello, Ioanne & tribus alijs, quibus Ecclesia propterea loco 8. Responsorij in Matutino, *Hic est verè Martyr, qui pro Christi nomine sanguinem suum fudit*, speciale designauit, *Domine præuenisti eum*, &c. 20

Milites pugnantes contra infideles non numerantur inter Martyres.

Milites autem pugnantes contra infideles non numerantur inter Martyres; quia potiùs se defendunt & conantur occidere, quàm appetant voluntariè mortem; à quo tamen numero excipit P. Tannerus eos qui in talibus bellis non defensiuè se gerunt, milites v. g. eos qui in vallis erigendis occupantur, vbi probabiliter se ab hostibus mactandos putant. Ego sanè, licet eos iudicem maiori expositos periculo, non video cur inter Martyres annumerandi sint.

Quid ad martyrium sit necessarium. Ad martyrium attritio saltem necessaria est, & mors voluntaria. Innocentes sunt Martyres.

Quæritur præterea, quæ dispositio requiratur ex parte ipsorum. Dixi in materiâ de Baptismo sufficere attritionem, etiamsi sint in mortali; debere item mortem esse aliquo modo voluntariam. Hinc tamen oritur dubium circa Innocentes, qui nullum habuerunt animum. Quidam fingunt etiam diuinitus anticipatum illis rationis vsum, vt Ioanni Baptistæ. Verùm id gratis & sine fundamento dicitur; meliùs ex doctrinâ eo loco de Baptismo traditâ huic difficultati respondetur, prout respondet hîc Tannerus, martyrium ipsum externum esse caussatiuum gratiæ ex opere operato instar Sacramenti; vnde fit, vt sicut infans recipiens Sacramentum Baptismi, Confirmationis, & (vt olim fiebat) Eucharistiæ, accipiat gratiam ex opere operato independenter ab omni dispositione suâ actuali; ita etiam dum occiditur propter Christum, verè accipiat gratiam, & fructum martyrij, licet non in eo gradu, quo si accederet etiam propria dispositio, vt & in ipsis Sacramentis contingit, quæ dant maiorem gratiam ob meliorem dispositionem. Quæ doctrina non solùm ad Innocentes quos Ecclesia celebrat, sed ad omnes alios infantes, & etiam amentes caussâ fidei occisos extenditur: vnde ex hoc capite rectè intelligitur, quomodo illis tribuatur propria laureola Martyrum, licet non ita ob virginitatem contingat, eò quòd illa non habet annexam gratiam nisi ex opere operantis, seu ex animo quo seruatur, secùs martyrium. 21

Veteres ante Christum etiam sunt Martyres.

Tertiò quæritur, an qui ante Christum mortem propter Deum appetiuerunt sint veri Martyres. Respondeo, omnino esse: nam licet D. Thomas videatur docere, martyrium debere pro Christo tolerari, potest tamen id implicitè intelligi, quatenus etiam in lege veteri fuit

fides

fides in Christum implicita; Ecclesia autem Machabæos & alias indubitanter vt Martyres colit.

Quid de Doctoribus. Circa Doctores quæritur, qui illi sint. Respondetur, non esse eos qui titulum habent Doctoris aut Magistri, si re ipsâ non doceant & alios instruant; tunc enim non obtinent eam gloriosam victoriam contra diabolum, ob quam laureolas merentur. Secundò, nec sufficere Doctoratum in facultate sæculari, v. g. Philosophicâ, Medicâ, etiam Iuris ciuilis, etiamsi actum docendi exerceant; quia illæ scientiæ non ordinantur ad pietatem; propterea Daniel. 12. non vniuersaliter dixit, *Qui docent & erudiunt multos*; sed, *Qui ad iustitiam erudiunt multos*;

22 *Concionatores huc spectant:* vnde colligitur etiam Concionatores maximè huc spectare, quia illi magis directè ad pietatem instruunt, aut magis immediatè; nam & Theologi, Scholastici, Scripturistæ & Casistæ ad hoc ipsum tendunt efformando ipsos Concionatores, &c.

etiam Confessarij: Circa quod dubitari potest, an etiam Confessarij includantur. Respondeo haud dubiè includi (licet de illis nihil specialiter traditum videam;) nam in Confessionali fortè meliùs instruuntur & diriguntur homines ad pietatem, quia fit magis priuatè & cum maiori notitiâ conscientiæ indigentiæ ac passionum confitentium, ac maiori auctoritate: & sanè ibi maximè Confessarius triumphat de diabolo liberando eam animam à potestate ipsius, & dirigendo eam in posterum; & quia fit cum minori plausu, & sine tanto periculo vanitatis, fortè victoria est gloriosior.

etiam Superiores Religionum. Quam doctrinam etiam ego ad Superiores Religionum & Prælatos extendo, quando prout debent curam habent spiritualem ouium sibi creditarum, legibus, consilijs, exemplo, reprehensionibus & pœnitentijs ad pietatem & perfectionem instruendo; omnia enim hæc pietatem promouent; & meritò dici de ijs potest, quòd ad pietatem erudiant multos.

Præcipua laureola martyriũ. Hæc circa aureolas in particulari: iam verò quæri potest, quæ inter has sit præcipua. Respondeo, simpliciter maiorem esse laureolam martyrij, iuxta illud Christi Ioan. 15. *Maiorem dilectionem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis*; vnde Ecclesia semper præponit Martyres ceteris alijs;

Aliæ duæ secundùm quid præstant martyrio. secundùm quid tamen duæ aliæ præstantiores sunt martyrio, quia diuturniores; & sæpè difficilius est carnem frenare quàm semel caput gladio pro Christo offerre; vbi certitudo statim gloriam obtinendi valdè reddit faciliorem eam mortem. Doctores etiam ob fructum copiosiorem habent etiam singularem excellentiam: vt enim D. Dionysius ait, *Omnium diuinorum diuinissimum est, Deo animas lucrari*. 23 Nec dubium, quoad præmium essentiale, quin sæpè multi Doctores per multos annos studijs cum labore ac corporis defatigatione pro Deo desudantes maius consequantur essentiale præmium, quàm qui vno ictu caput amisit pro Christo.

Doctor aliquis & virgo præstant alicui Martyri. Vnde concludo, dubium esse, an in aliquo particulari Doctore ob maximum fructum ac ingentes labores non sit futura laureola maior quàm in Martyre aliquo sine grauibus tormentis expedito: & de virginitate etiam potest dubitari, ob graues sæpè in eâ seruandâ difficultates; vt in S. Alexio.

An in Christo sint laureolæ. Tannerus reijcitur. Vltimò quæritur, an in Christo sint etiam laureolæ. Negat Tannerus, eò quòd nomen *laureola* diminutiuum sit, & ideò videtur aliquam exiguam participationem eius gaudij, & non secundùm plenitudinem, prout Christus eam habet, significare. Verùm facilè respondetur, aureolam solum dici diminutiuè ad beatitudinem essentialem; quam per *auream coronam* ipse Tannerus cum omnibus alijs vocauerat suprà ex loco Exodi ibi citato; atqui in Christo, quantumuis magnum habeat accidentale gaudium, illud tamen respectu visionis beatæ aureola est, & diminutiuum est; vt quid ergo ex eâ ratione vocis diminutiuæ Christo negantur aureolæ, perinde ac si quis diceret, Beatitudo accidentalis significat aliquid minus perfectum, ergo non debet concedi Christo? quæ illatio est valdè mala.

Christus habet aureolas: Probabilius ergo censeo cum alijs, quos ibi Tannerus suppresso nomine refert, Christo Domino conuenire verè & realiter aureolas, longè tamen in suo genere ceteris nobiliores, quia Virgo Virginum est, & Martyrum caput, & Doctorum Doctor.

24 *Angeli non habent:* Secundò ergo de Angelis idem quæritur, an habeant aureolas. Respondeo non habere, quia in eis virginitas non est digna laude; martyrium passi non sunt; Doctoris munus non exercuerunt in viâ, ergo. Dico *in viâ*; nam quòd in statu beatifico per supremos Deus illuminet medios, & per hos infimos, cùm iam non sint in statu merendi, & in tali illuminatione nullam de diabolo victoriam obtineant, non merentur aureolam; habent tamen suam beatitudinem accidentalem procul dubio de multis alijs obiectis, sicut & ceteri beati.

fortè Michaël Doctoris habet. Si vera tamen est sententia eorum qui dicunt, Michaëlem in viâ suis consilijs tenuisse multos Angelos contra Luciferum, poterit ei Doctoris laurea tribui vt erudienti multos ad pietatem. & hæc satis de tam dubiâ & ad vocem pertinente quæstione.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEXTA.

De corpore beato eiusq; dotibus.

1 

VIA ea quæ pertinent ad operationes sensuum posteriora sunt his quæ ipsum corpus intrinsecè constituunt, priùs in hac disputatione de corpore, deinde in sequenti de sensibus.

Anima eo ipso quòd vident Deũ sunt beatæ. Suppono ex dictis suprà, animas eo ipso quòd videant Deum beatas esse, quia beatitudo essentialis consistit in solâ Dei visione; vnde & vnio ad corpus & consequenter corporis omnes perfectiones sunt extra conceptum essentialem beatitudinis.

In quo sita sit difficultas. Difficultas ergo præsens est, quomodo hæc omnia

omnia pertineant ad accidentalem beatitudinem tam ipsum corpus quàm corporis sensus. Quâ de re fusè & doctè Suarez tomo 2. in 3. part. disp. 48. è quo Tannerus multa desumpsit quæst. 3. dub. 4. & 5 Rem breuiter comprehendam, quia parum de speculatione, & de diuinatione multum habet.

SECTIO PRIMA.

Quid de ipso corpore in se.

Carnea erunt corpora; contra Eutychium.

In iisdem corporibus carneis non aërijs aut spiritualibus beatos die iudicij resurrecturos veritas Catholica docet: quâ in re olim Eutychius Patriarcha Constantinopolitanus errauit; licet conuictus argumentis Gregorij Magni tunc Diaconi Cardinalis & Legati Pontificij in fine vitæ retractarit sententiam, & mortuus sanctissimè: fuerat enim vir bonus & inuincibiliter errauerat. Fundamentum præcipuum virtutis huius desumitur ex verbis Iob 19. *Et in carne mea videbo Deum meum*; in Euangelio passim ea etiam traditur. quandocumque enim agitur de resurrectione, supponitur idem corpus resurrecturum, alioquin non esset resurrectio, sed assumptio nouæ substantiæ. Neque obest quòd Paulus dicat 1. Cor. 15. *Surget corpus spiritale*; id enim ob impassibilitatem & alias dotes, de quibus paulò pòst dictum est.

Probatur ex Iob 19.

2 Futurum autem in beatis perfectum & integrum corpus, omnes omnino docent; & congruentiæ satis fortes id persuadent: si enim in statu innocentiæ (vt fusè diximus agentes de illo) homo futurus erat cum summâ perfectione membrorum, sensuum, &c. quantò magis in statu gloriæ incomparabiliter altero perfectiori? Secundò, cùm etiam corpus in hac vitâ pro gloriâ tolerauerit multa, oportet vt etiam suo modo afficiatur præmio. Tertiò, ipsa dignitas cæli empyrei exigit, vt nihil ibi coinquinatum sit non solùm mente, sed etiam corpore. Liberalitas denique Dei erga Sanctos suos contrarium non patitur. Pro quo affert Tannerus Isaiæ 66. locum, in quo beatorum ossa quasi herba germinatura dicuntur. Verùm in primis Isaias non nominat ibi beatos; & difficile alioqnin est probare de illis Prophetam locutum. Secundò, quòd dicantur ossa germinatura, non excluduntur alij defectus in corpore. Augustinum item lib. 12. Genes. ad litter. cap. 15. vbi sanctus Doctor ait: *Si tale corpus esset in cælo, cuius esset difficilis administratio, illud valdè à visione retardaturum.* in quâ illatione fortè nimium Augustinus excessit; nam ea operatio visionis est independens à corpore, nec impeditur, etiamsi aliquis esset in corpore dolor, prout non fuit in Christo Domino impedita; vbi tamen grauissimi fuêre dolores. quidquid tamen de ratione sit, in conclusione propter dicta nùlla est difficultas; & ab omnibus Patribus videtur supponi. Additur autem, futura corpora in eo vigore iuuenili quem homo habere solet circa trigesimum ætatis annum. pro quo affertur locus ille Pauli ad Ephes. 4. *Donec occurramus omnes*, &c. *in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Mansuram item sexus diuersitatem

Erit in beatis corpus perfectum. Congruentia Prima. Secunda. Tertia. Quarta. Tannerus reijcitur.

Futura sunt corpora in ætate florenti triginta annorum.

3

Sexus manebit diuersitas.

colligitur ex illo Matth. 22. vbi, suppositâ eâ diuersitate futurâ, quærebatur de feminâ quæ habuerat septem viros, quem ex illis habitura esset in cælis. Ratio idem suadet; nam cùm tota ea varietas vel sit cuilibet indiuiduæ animæ essentialis; vt multi dicunt; vel saltem spectet ad magnum ornatum speciei humanæ, nec in contrarium vlla sit ratio; non est cur negandum sit, retinendum sexum, qui in hac vitâ cuilibet proprius fuit.

SECTIO SECVNDA.

De quatuor dotibus corporis beati.

Præter accidentales beatitudinis corporis ad sensus spectantes, de quibus disputatione sequenti, assignantur in ipso corpore quatuor dotes, nimirum impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas. Impassibilitas insinuatur à Paulo 1. Corin. 15. *Seminatur corpus in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Subtilitas, quæ est facultas penetrandi corpora, etiam eodem capite innuitur: *Seminatur corpus animale, surget spiritale.* Vbi obiter obseruo, haud leuiter inde confirmari meam sententiam quam in lib. de Animâ tradidi, scilicet materiale non consistere formaliter in partium extensione, & spirituale è contrario in carentiâ extensionis, sed illud in impenetrabilitate, hoc in vi penetrandi; sententiam, inquam, hanc valdè confirmari ex hoc loco; nam corpus quoad partium multitudinem & extensionem surget eodem omnino modo quo anteà; & præcisè per hoc, quòd surgat cum vi penetratiuâ, dicitur quodammodò spirituale, ergo in hac vi sita est ratio spiritus, non autem in carentiâ extensionis. Agilitas probatur ex loco Sapientiæ 3. *Tamquam scintillæ in arundineto discurrent.* Claritas denique ex eodem loco Sapientiæ: *Fulgebunt iusti.* ex Matthæi 13. *Tunc iusti fulgebunt sicut sol.* & ad Philip. 3. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Pro eisdem dotibus confirmandis adducit Tannerus loca Ambrosij lib. 10. in Lucam cap. vlt. Augustini lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 28. & lib. 22. cap. vlt. Damasceni lib. 4. de Fide cap. vlt. Anselmi suprà cap. 50.

Quatuor dotes corporis.

Sententia de materialitate confirmatur.

4

Agilitas probatur ex Sapient. 3. Claritas ex eodem, Matth. 13. & Philip. 3. Tannerus adducit Ambrosium, Augustinum, Damascenum & Anselmum.

Posset autem esse quæstio de voce, cur non dicantur plures esse dotes, quandoquidem ipsa perfectio sensuum videtur etiam esse quodammodò dos. Respondeo tamen, sensibus ab intrinseco nihil superaddi quasi supernaturale, sed eos perfici in suo esse, posteà applicari eis obiecta ab extrinseco quibus delectentur; at corpus per eas quatuor dotes verè ab intrinseco eleuari ad quemdam sibi omnino indebitum ordinem, ideò specialiter perfectiones corporis dici dotes, non verò illas quæ sensus spectant; quod, vt dixi, ad vocem pertinet; in rigore enim non video cur non possent omnes vocari dotes. rem intellige; de vocibus ne sis solicitus. Præcipua ergo difficultas huius sectionis est, in quo consistant hæ dotes, seu vnde proueniant; nam in communi quid sint, iam est dictum.

Quare quatuor & non plures dotes.

Difficultas solùm est, in quo hæ dotes consistant.

SVBSE-

SVBSECTIO PRIMA.

De impassibilitate variæ sententiæ.

5 *Impassibilitas non proueniet ab elementis in corpore beato carentibus qualitate passiuâ & actiuâ. Probatur Primò. Secundò.*

QVOAD impassibilitatem variæ admodum sunt auctorum sententiæ. Aliqui dicunt, eam inde prouenturam, quòd in beato corpore elementa non sint habitura qualitates actiuas & passiuas. Hæc tamen sententia statim apparet manifestè falsa. Primò, quia in mixtis, iuxta longè probabiliorem opinionem, non sunt formaliter elementa. Secundò, quia qualitates actiuæ & passiuæ elementorum nihil aliud sunt quàm calor, frigus, siccitas & humiditas, si hæ duæ vltimæ veræ sint qualitates. Atqui in corporibus beatorum debent esse eiusmodi qualitates; debitum enim hominis temperamentum constituunt; ergo erunt qualitates actiuæ & passiuæ. Tertiò, quia per hoc non impediretur, quo minùs possent violenter ab extrinseco pati ea corpora, per diuisionem scilicet partium.

In corporibus beatorum erunt qualitates actiuæ & passiuæ. Probatur Tertiò.

A D. Thomâ reijciuntur qui dicunt, diuinitus impediendas qualitates, ne in inuicem agant.

Ideò alij dicunt, eas qualitates mansuras quidem in cælis, impediendas tamen diuinitus, ne in inuicê agant. Hos refellit D. Thomas apud Tannerum num. 54. qui rationem D. Thomæ meritò non approbat. ea autem est: Ad mixtionem debitam humano corpori requiritur actio earum qualitatum; ergo ea non est in cælo impedienda. Hoc, inquam, meritò reijcit, quia actio non requiritur ad temperamentum; hoc enim præcisè exigit, vt sit calor v.g. vt sex, frigus vt duo, &c. hoc autem posito, nullatenus petit vt calor agat in frigus, aut è contrario, quin potiùs requiritur ne agat; vt sic maneat integrum & intactum illud temperamentum.

6 *Reijciuntur etiam à Tannero Primò.*

Aliter Tannerus eam secundam sententiam impugnat. Primò, quia corpora beatorum saltem in alios possunt exercere suam actionem, & alterare aliorum corpora. Si enim Christus post resurrectionem tetigisset manum alicuius, sine dubio in eâ produxisset aliquem calorem. Secundò, quia ea suspensio actionis non posset excludere passionem ab extrinseco. Nec sufficit dicere, etiam actiones elementorum impediendas, quia tunc saltem maneret corpus illud diuisibile ab extrinseco. Verùm neque hæ duæ rationes valdè mihi placent. Non prima, quia auctores huius sententiæ non negabunt corporibus beatis actiones in alia corpora, sed in beata; & ipsis qualitatibus quodammodò contrarijs in quolibet corpore beato existentibus negabunt actiones inuicem, vt sic nullum detrimentum possit corpus pati. Nec secunda ratio magis vrget; nam eodem modo illius sententiæ auctores dicent, ab extrinseco impediri omnem actionem elementorum & agentis etiam diuisiui corporis, & sic integram ibi reperiri impassibilitatem totam, licet ab extrinseco. Iudicium de hac sententiâ inferiùs ego feram.

Secundò.

Tanneri tamen hæ duæ rationes non valdè placent.

Sententia Tertia quintam essentiam corpori beatorum tribuit. Reijcitur Primò.

Tertia sententia tribuit quintam essentiam corpori beati, per quam constituatur vt concilians quamdam harmoniam quasi cælestem. Verùm hoc potiùs videtur delirium quàm sententia. Primò, quia sapit hæresim Eutychianam, de quâ suprà, scilicet corpora non in eadem naturâ resurrectura; ponitur enim iam ab his auctoribus quinta essentia, quæ haud dubiè esset diuersa à naturâ nostri corporis: quòd si non sit diuersa, nihil explicat; non enim ostendit quomodo constituat corpus impassibile. Et hinc Secundò reijcitur, quia inexplicabilis est ea quinta essentia; & quid ea faciet ad impassibilitatem? 7

Secundò.

Sententia Quarta dicens corpora beatorum ideò impassibilia, quia nulli erunt motus cælorum. Reijcitur.

Alij Quartò dicunt, corpora beatorum ideò esse impassibilia, quia non erunt vlli motus cælorum, sine quibus nulla planè est actio qualitatum. Meritò hæc sententia communiter reijcitur, quia planè ridiculum est dicere, Si cæli non mouerentur, magnum ignem non læsurum stupam. quâ enim apparentiâ veritatis id dici potest? Dixi alibi, à motu cælorum non pendere omnem operationem, sed summùm, vt ordinatè illa fiant. Adde saltem tunc ab extrinseco possent pati, si violenter diuiderentur corpora.

Sententia Quinta docet, corpora reddi impassibilia per intimâ & potentissimam conseruationê naturalium dispositionum. Reijcitur à Tannero Primò. Secundò.

Quintam sententiam recentioribus tribuit Tannerus, qui dicunt corpora beatorum reddi impassibilia per intimam & potentissimam conseruationem omnium dispositionum naturalium; eâ enim conseruatione positâ nihil contrarium eis potest euenire. Eam improbat Tannerus Primò, quia per illam solùm probat ab extrinseco illud corpus esse incorruptibile; nam licet actio sit intrinseca, quia tamen ea tribuitur agenti, quidquid ab actione prouenit dicitur prouenire ab extrinseco. Secundò, quia conseruatio Dei secundùm se spectata excludit quidem pro hoc instanti v. g. contrarium, non tamen pro sequentibus; ergo saltem in sequentibus pati posset. Nec sufficit dicere, eam conseruationem, prout subiacet decreto diuino, excludere omnem passionem; nam tunc non reduceretur impassibilitas in aliquid intrinsecum, sed in extrinsecum. Tertiò, quia sola conseruatio rei in suo esse non caussat impassibilitatem: sæpè enim datur impassibilitas sine amissione alicuius proprij accidentis, vt puta, quando quis odorem dissonum percipit aut ingratum sonum; non enim tunc amittit aliquid de propriâ dispositione, sed ex perceptione obiecti dissoni sensui molestiam patitur. Quartò, eâ ratione non magis corpora beatorum essent impassibilia, quàm infima pars terræ ab omni agentis contrarij actione remota. quod absurdum est.

8 *Occurritur obiectioni.*

Tertiò.

Quartò.

Ex his impugnationibus sola tertia auctori placet. Ratio huius redditur discurrendo per singulas.

Ex his impugnationibus tertia sola mihi placet, ceteræ displicent. Prima quidem, quia multùm habet de quæstione de voce, an ea impassibilitas sit dicenda ab extrinseco. Secundò, quia non probat Tannerus vlla ratione incorruptibilitatem beatorum debere esse ab intrinseco, eo sensu quo ipse loquitur. Secunda verò ratio supponit malam intelligentiam doctrinæ quam impugnat; nam recentiores non solùm intelligunt fortem conseruationem dispositionum in vno instanti, sed per totam æternitatem. quo casu sine dubio per totam æternitatem impeditur actio contraria. Pro quo aduerte, quod sæpè dixi, circa generationem & corruptionem, quando duæ formæ contrariæ sunt incompossibiles naturaliter in eodem subiecto, eo ipso quòd vna ex illis intelligatur priùs naturâ existens in subiecto quàm agens contrarium operetur, non posse iam ampliùs naturaliter expelli eo instanti illam formam; nam id quod in priori

Nota circa generationem & corruptionem.

naturæ existit, necessariò existit per totum instans; neque in eodem instanti reali potest eadem res existere & non existere. Hinc dico, si Deus decerneret conseruare meas dispositiones independenter ab eo quod accedat vel non accedat contrarium, seu priùs naturâ quàm quidquam aliud circa agentia contraria viderit, velitque semper se ita gerere, eo ipso ego ero incapax amittendi vllam ex his dispositionibus, ideoque ratione contrarij ero omnino incorruptibilis. & hoc sine dubio voluêre illi recentiores, quos suppresso nomine Tannerus citat; ergo secundum argumentum non eos vllo modo premit: neque item quartum, quia facilè negabunt consequentiam, dicentque, etiam corpora remota ab eo agente contrario esse proximè capacia corruptionis. Deus enim non decreuit actionem eam vllo modo impedire, etiamsi per accidens non corrumpantur. Solum ergo tertium argumentum, vt dixi, bonum est, quia ea conseruatio antiquæ dispositionis licet impediat, ne pereat antiqua, non tamen potest impedire, ne aliæ qualitates adueniant compossibiles quidem cum præcedentibus, dissonæ tamen homini; vt sunt species fœtoris, grauis soni, &c. nam hominis malum, vt sæpè dixi, non consistit in solâ carentiâ, sed per additionem aliquando formaliter prouenit.

9 *Si priùs naturâ Deus semper velit conseruare dispositiones quàm contraria applicentur, eo ipso erunt illæ incorruptibiles.*

Quartum argumentum Tanneri examinatur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Tres vltimæ sententiæ: & quid sit probabilius.

10 SEXTA sententia docet, animam beati, eo ipso quòd Deum videt, esse ita potentem ad informandum corpus, & tenendum illud sibi alligatum, vt non det locum vllum actioni contrariæ; sicut forma cæli informat materiam indissolubiliter. Pro eâ Tannerus citat ibi Sotum, quem impugnat Primò, quia anima Christi videbat Deum, & informabat corpus; & tamen non illud reddebat impassibile; ergo impassibilitas non consistit in eâ informatione. Fortè huic argumento responderet Sotus, eam informationem sufficere, vt si anima velit, possit impedire eam actionem contrariam, Christum verò non voluisse, ideoque potuisse pati. Contra hanc solutionem arguit Tannerus, quia hoc non tam esset corpus reddi impassibile quàm animam omnipotentem ad resistendum: vnde si anima beati vellet, è contrario corpus esset passibile. Adhuc tamen hæc replica non vrget, quia, quomodocumque id contingat, certè iam beati non possent pati nisi vellent; cùm autem in cælis voluntatem rectissimam habeant & conformem valdè diuinæ, sciantque Deum nolle eos iam pati, facilè dicitur simpliciter eos esse impassibiles.

Sententia Sexta docens, animam ex visione Dei ita reddi potentem ad informandum corpus, vt non det locum cōtrariæ actioni. Hanc sententiam Tannerus impugnat. Soluitur Soti ratio.

Aliter ego eam sententiam reijcerem, quia anima non potest habere tale dominium in suas dispositiones; cùm enim non conseruentur qualitates corporis beati, calor v.g. frigus, color, nisi ab eodem Deo, qui nunc in me eas conseruat, non potest anima ex vi visionis Dei habere vires ad fortiùs tenendas eas qualitates quàm anteà: id enim solùm spectat ad caussam illarum. Secundò, cùm anima non concurrat vt caussa vniuersalis cum omnibus alijs agentibus, quomodo, quæso, impediet, ne fœtor applicatus producat in se species? non enim anima potest subtrahere fœtori concursum, quia hic non pendet ab animâ: non potest conseruando suas dispositiones fortiter id impedire, quia (vt dixi in tertio argumento contra præcedentem sententiam) ille actus odoris non destruit vllam ex præcedentibus dispositionibus, ergo ex conseruatione illarum non impeditur hîc ea sensatio ingrata. Neque item potest anima dicere, *Nolo ego recipere eas qualitates:* si enim nihil ponit illis contrarium, sola voluntas parum efficiet, nisi velis dicere, eam posse subtrahere suum concursum materialem ad recipiendas eas qualitates necessarium: quod facilè reijcietur, quia in receptione formaliter non potest esse libera nostra voluntas; & nisi dicamus, ad voluntatem beati Deum suspendere concursum, intelligi non potest ea subtractio. Quòd si propterea ad hoc vltimum recurratur, iam solùm asseritur, voluntatem esse caussam moralem per modum petentis à Deo aut orantis Deum, ne permittat eas qualitates contrarias produci aut proprias auferri, & tunc deseritur tota ea doctrina de informatione forti animæ ratione visionis. & exemplum de materiâ cæli non erit ad rem, prout reuerà non est. Ei respondeo, formam cæli ideò indissolubiliter informare, non quia velit, sed quia naturâ suâ exigit dispositiones incorruptibiles; vnde cùm anima è contrario supponat corruptibiles, non potest sola eius voluntas impedire corruptionem, aut tenere indissolubiliter materiam.

Aliter hæc sententia reijcitur ab auctore Primò.

Secundò.

11

Obstruuntur omnes viæ effugiendi.

Forma cæli ideò indissolubiliter informat, quia naturâ suâ exigit dispositiones incorruptibiles.

Septima sententia est eorum qui dicunt, ratione visionis beatæ esse ius quoddam in corpore, ne Deus vllam in eo permittat læsionem. Ita Durandus & Scotus apud Tannerum nu. 57. Contra hanc sententiam obijci præcipuè potest, ex eâ sequi, impassibilitatem non esse dotem corporis; nam solùm est extrinseca quædam Dei prouidentia. Respondetur tamen id non esse vllum inconueniens, præterquam, quòd cùm ratione vnionis intrinsecæ detur illud quasi ius corpori, dici illud potest intrinsecum, & ratione illius ea impassibilitas in radice intrinseca, & denique in radice dos. quod benè Tannerus obseruauit num. 58. Hæc sententia ferè relabitur in secundam suprà positam; de quâ quid sentiendum, paulò pòst dicam.

12 *Sententia Septima dicit esse in corpore beato ius aliquod ratione visionis, ne Deus permittat læsionem in eo vllam. Contra eam quod obijci potest nullum infert inconueniens. Hæc sententia cum secundâ ferè conuenit.*

Vltima ac celebris sententia docet, eam impassibilitatem prouenire à quadam qualitate superadditâ beato, ratione cuius redditur omnis actionis contrariæ incapax. Ita Richardus, Capreolus & Valentia apud Tannerum eo num. 58. cui etiam fauet S. Thomas ibidem. Eam sine dubio teneret noster Molina, qui in statu innocentiæ per similem qualitatem homines dicit fuisse impassibiles; putoque eum ibi afferre instantiam de impassibilitate beatorum. Huius sententiæ fundamentum illud esse potest, quòd talis qualitas nullo modo repugnet; aliunde autem per eam nobilissimè explicetur, quomodo impassibilitas sit ab intrinseco, ergo. Hæc opinio potest tribus modis explicari: vel vt solùm sit ea qualitas in corpore; & ita videntur eam defendere citati auctores: vel vt solùm sit in animâ, & spiritualis ea sit;

Vltima sententia ait addi beato qualitatē, per quam reddatur omnis actionis contrariæ incapax.

Fundamentum huius vltimæ sententiæ.

Hæc opinio tribus modis potest explicari.

sit; ita eam Tannerus explicat, aitque, licet à nemine videatur tradita, à ratione tamen esse ceteris longè probabiliorem: vel denique ita, vt
13 tam in animâ quàm in corpore ponatur.

De simili quæstione egit auctor, tractans de impassibilitate status innocentiæ. Vna eademq́; qualitas difficulter intelligitur contraria calori & frigori. Eadem qualitas debet resistere auditioni duarum vocum discordantium, non concordantium.

Dum de impassibilitate status innocentiæ egi, similem ferè quæstionem tractaui; dixique, difficulter admodum intelligi posse, vnam eamdemque qualitatem esse contrariam calori, & contrariam frigori, dilatationi & compressioni, humori & siccitati, non quidem absolutè secundùm speciem earum qualitatum; cùm debeat supponere in humano corpore gradus aliquos caloris & humoris; sed solùm secundùm talem aut talem gradum. quod nunc specialiter vrgeo. Nam eadem qualitas debet resistere auditioni duarum vocum, si inter se discordant, non verò, si concordant; quod vix potest intelligi prouenire ex naturâ physicâ eius qualitatis. Quid enim ea concordantia vocum, & quòd vna tangat vnam notam, quam iam non deberet tangere, vt propterea illa qualitas in beato resistens impediat physicè, ne tunc fiat auditio earum vocum; quæ tamen fieret, si & tactum benè obseruasset musicus, & suo loco cecinisset?

Hoc videtur ex terminis notum, esse per accidẽs respectu naturæ physicæ eius qualitatis. Probat auctor suam doctrinam.

Sanè videtur ex terminis notum, id omnino esse per accidens respectu naturæ physicæ eius qualitatis. Quòd autem id deberet habere ostendo clarè; nam per donum impassibilitatis in præsenti non solùm intelligimus incapacitatem caloris in gradu contrario, sed etiam odorandi, audiendi & gustandi aliquid ingratum auditui, olfactui, &c. omnis autem malus odor & inconcinnus sonus ingratus est sensui, & molestiam in eo creat; ergo ea qualitas deberet habere repugnantiam naturalem & physicam cum sono & musicâ discordante, non
14 cum concordante. quæ repugnantia haud dubiè difficulter concipitur ob dicta.

Vrget vlterius.

Vrgeo vlteriùs, Vel illa qualitas ponitur sparsa per totum corpus, vel solùm in capite aut in corde v. g. si in solo corde, quomodo, quæso, ea impediet naturaliter, ne abscindatur digitus pedis aut manus, cùm inde non impediatur, ne ipsa maneat & retineat suum subiectum & debitam dispositionem? In toto corpore dici non potest, quia cùm ponatur eiusdem rationis, & in corpore sint diuersæ dispositiones, v. g. in corde calor intensus, qui manui esset dissonus; quomodo ergo sicut ea qualitas patitur in suo subiecto, corde v. g. tam intensum calorem, non etiam eumdem patietur in manu? Si enim physicè repugnat cum eâ intensione, vbicumque est eam excludet, vel vbicumque admittet; aut certè si alicubi non admittit, id non iam ex ipsâ solâ, sed aliunde debebit prouenire.

Auctoris argumenta fortè maiorem habebunt vim, si ea qualitas dicatur spiritualis in animo residens:

Et hæc argumenta non solùm habent vim, si qualitas ea ponatur in corpore, sed fortè adhuc multò maiorem, si dicatur esse spiritualis, & in animo residere, & eodem modo, etiamsi ponatur in vtraque parte corporis: si in animâ solâ, quia tunc minorem videtur habere posse repugnantiam cum qualitatibus materialibus; & quòd de musicâ dixi idem euidenter confirmat: vnde
15 miror, Patri Tannero faciliorem visam esse eam doctrinam, si ad qualitatem spiritualem recurreret.

si autem ponatur in toto corpore, eamdem habet difficultatem.

Si item in toto corpore ponatur, habet eamdem difficultatem, quia quæ paulò antè dixi de repugnantiâ cum dissonâ musicâ, in quocumque subiecto ea qualitas ponatur, locum habent.

Hæc argumenta quidem non sunt insolubilia.

Video hæc argumenta non esse talia, quæ solui non possint; agimus enim nunc in ordine ad potentiam absolutam, an scilicet talis qualitas repugnet: & difficulter duo contradictoria clara assignantur, quæ ex eâ qualitate sequantur. Nihilominùs tamen ea quæ dixi de musicâ vel diuisione, &c. satis ostendunt esse accidentale qualitati existenti in meâ animâ, si consideretur ex naturâ suâ, quòd qui iuxta me cantat pauset malè, aut alteram notam cantet quam debuerit, aut quòd duæ voces concurrentes non incipiant ab eâdem claui, vt propterea audiri non possint à me, audiendæ alioquin, si inter se concordarent: ea enim concordia est valdè accidentalis, perinde ac si quis in visu diceret esse aliquam potentiam visiuam, quæ possit videre chartas tres aut quatuor vel colores benè inter se ordinatos; eosdem tamen, si paululùm discrepent, non posse videre, etiamsi illos ante oculos habeat, & cetera omnia ad videndum necessaria in eâ potentiâ concurrant; sanè ea inæqualitas localis ex se appareret impertinens ad punctum visus. & mihi hæc ratio valdè probabiliter suadet intentum, scilicet repugnare diuinitus talem qualitatem.

Concluditur, probabilius esse, hanc qualitatem superadditam non dari. Probabilior autem videtur sententia Septima.

Vndè absolutè concludo, minus probabilius esse, non dari hanc qualitatem neque in corpore neque in animâ, probabilioremque esse sententiam Scoti & Durandi, quæ cum secundâ coincidit: in eâ enim nulla alia videtur esse difficultas quàm, quòd dos sic explicata sit quid extrinsecum. At hoc iam est à nobis sufficienter solutum. Eamdem sententiam etiam problematicè defendit Tannerus suprà, qua-
16 tenus inter illam & hanc vltimam bipartitam non audet se determinare, & nostram fatetur esse clariorem & faciliorem; eam ergo amplector, quia semper amo claritatem & facilitatem sententiarum, quando aliunde non cogor vias difficiles intrare.

SVBSECTIO TERTIA.

De dote subtilitatis.

Secunda corporis dos est subtilitas, vt possit scilicet penetrare quælibet corpora: de quâ possumus etiam quærere, in quo consistat.

Quæritur, in quo consistat subtilitas.

Reijciuntur qui dicunt, eam prouenire à qualitate intrinsecâ capaci eius penetrationis.

Diceret aliquis, id à qualitate aliquâ intrinsecâ capaci eius penetrationis prouenire. Verùm meritò id à S. Thomâ & alijs apud Tannerum reijcitur: quamdiu enim in corpore relinquitur quantitas, quæ naturâ suâ repugnat penetrationi, fieri non potest, vt, quantumuis ponantur nouæ qualitates, non semper quantitas resistat, & consequenter non sit supernaturalis ea penetratio respectu quantitatis, licet sit naturalis respectu eius qualitatis.

Obiectio.

Dices, à me traditum primo tom. disp. 2. posse dari aliquam caussam creatam naturalem, quæ in se habeat vires producendi aliquem effectum supernaturalem subiecto, & speciatim dictum, non repugnare aliquam creatam substantiam, quæ posset ponere in vno loco simul duo corpora, etiamsi ea penetratio esset illis corporibus
supernaturalis; ergo eodem modo poterit poni 17
aliqua qualitas in corpore beati, quæ habeat natura-

naturalem vim ponendi illud corpus in loco alterius, etiamsi ea penetratio sit eis corporibus supernaturalis. *Respondetur.* Respondeo, concessâ eâ qualitate, nihil inde contra doctrinam traditam. Nos enim non negauimus possibilem esse qualitatem, quæ haberet virtutem sibi connaturalem caussandi eam penetrationem; quod solum hæc obiectio probat; sed negauimus qualitatem, quæ efficiat vt ea penetratio non sit corporibus supernaturalis, hoc autem non præstaret ea qualitas. Imò argumentum ipsum supponit, adhuc tunc futuram supernaturalem eam penetrationem illi corpori ratione quantitatis. *Replicatur.* Replicabis, Illud subiectum ratione eius qualitatis posset habere eam penetrationem, ergo esset illi connaturalis. *Occurritur.* Respondeo, eam non futuram connaturalem simpliciter; nam licet, attentâ vi productiuâ, ex parte qualitatis esset connaturalis, attentâ tamen vi receptiuâ corporum, esset supernaturalis. Vt enim dixi eo loco citato de visione, supernaturalitas vel naturalitas non attenditur respectu caussæ efficientis, sed respectu subiecti receptiui eius effectus.

Nota, à D. Thomâ & alijs fieri hîc quæstionem de nomine.

Vbi aduerte, à D. Thomâ, Carthusiano, Valentiâ & alijs fieri hîc quæstionem de nomine. Negant enim, dotem subtilitatis esse in ordine ad penetranda alia corpora, non quia negent beatis eam vim penetrandi; expressè enim illam omnes ferè concedunt, vno excepto Durando, qui falsò putat eam diuinitus etiam
18 repugnare. de quo egi in Physicis. Ideò ergo dotem subtilitatis dicit D. Thomas & alij non consistere in eâ vi penetrandi, quia cùm negent per qualitatem intrinsecam posse eam penetrationem reddi connaturalem, & nomine dotis intelligant aliquid intrinsecum animæ, nolunt eam vim penetrandi, quæ ab extrinseco prouenit, vocare dotem subtilitatis. quod ad vocem pertinet. Quid autem vocent subtilitatem statim dicam.

Posset subtilitas explicari dicendo, auferri beatis quantitatem distinctam.

Aliter posset dos subtilitatis explicari, si diceretur corporibus beatorum auferri quantitatem distinctam, quæ solùm eam impedit penetrationem. *Hoc dici potest sine absurdo.* Neque videtur id absurdum; nam cùm quantitas sit solùm ad impediendam eam penetrationem, commodè fieret, si, vbi cessat ea ratio, negetur etiam quantitas. Quòd enim aliqui quantitatem ponunt ad distinguendas partes materiæ inter se, aut eas vbicandas in diuersis locis, est planè improbabile, vt dixi agens de quantitate suo loco. *Non potest tamen hæc sententia defendi.* Nihilominùs tamen hæc sententia defendi non potest. *Primò.* Primò, quia fortè quantitas non est distincta à materiâ. *Secundò.* Secundò, quia si distinguitur, est proprietas illius; debet ergo naturaliter emanare à materiâ. Vt quid enim tam perpetuum miraculum poneremus solùm eo fine, ne dicamus, aliquando penetrationem fieri miraculosè? facilius enim est dicere, quando beatus penetrat aliquod corpus, fieri miraculum, quàm dicere,
19 siue penetret, siue non, semper esse miraculum, ablationem scilicet & negationem violentam quantitatis debitæ naturaliter materiæ. *Tertiò.* Tertiò, quia materia, ablatâ quantitate, posset naturaliter ad punctum spatij reduci; ergo beati possent naturaliter ad punctum coarctari. quod est absurdum. Nec vllus concedit beatis eam vim, vt vna pars penetret aliam sui corporis, caput v. g. collum & pectus; id enim esset turbare exteriorem pulchritudinem & formam humani corporis sine vllo prorsus honesto fine: & verò nisi nouum adderetur miraculum, semper caput naturali suâ grauitate deberet descendere intra collum, & hoc intra pectus, &c. ob propriam grauitatem. quæ omnia absurda sunt.

Meliùs dicitur, consistere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit.

Meliùs ergo dicitur dos hæc consistere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit. Nec enim obest, quòd hoc modo dos videatur esse aliquid extrinsecum; iam enim suprà dixi id non esse inconueniens, maximè cùm ponatur exigentia quædam intrinseca in ipsis corporibus prouenions formaliter à visione Dei.

Obijcitur satis difficulter.

Posses tamen obijcere, & quidem difficulter, gratis poni eiusmodi dotem in beatis: cùm enim post diem iudicij, quando primùm omnes corpora induent, & dotem hanc acquirent, non sint exituri extra cælum empyreum, in eo autem habituri sint corpus facile cedens instar nostri aëris, non videtur planè necessaria eiusmodi dos. *Responsioni occurritur.* Neque potest dici, requiri, vt vnus beatus possit penetrare alterius corpora; id enim numquam fiet; nec creditur Deus ad hoc dedisse auxilium: est enim indecens & sine vllâ vtilitate talis penetratio. Neque item Secundò dici potest, eam dotem requiri pro die iudicij, quando beati ascendentes cælos eos sunt pene-
traturi. Hoc, inquam, non sufficit, quia esto 20
tunc fiat ea penetratio, non tamen propterea posteà erit necessaria, dos autem non solùm ad illum actum transeuntem, sed per modum alicuius permanentis concedi debet. & reuerà ita à Theologis conceditur. *Respondetur obiectioni.* Respondeo tamen eam dotem concedi, quia fortè corpus, in quo beati sunt, vt multi dicunt, non facilè cedit. Secundò, vt, si velint, possint beati penetrare pauimentum ipsius cæli empyrei, ac ceteros cælos perlustrare; non enim videtur id eis repugnare. *Replicatur.* Dices, Vt quid exirent è tam iucundâ ac pulchrâ habitatione, ac se elongarent à ceteris beatis? *Occurritur.* Respondeo Primò, eos etiam tunc habituros species impressas, vt inde possint empyreum & beatos videre; nec ideò se ab omnibus elongabunt; possunt enim multi simul penetrare, vt alia cælestia corpora viciniùs contemplentur.

Responsio potest esse contra Durandum.

Addo tamen, fortè ob hanc rationem haud improbabilem esse sententiam Durandi negantis beatis eam vim penetrandi; nam licet malè id probet, eò quòd putet diuinitus etiam eam repugnare, quia tamen hîc non videtur necessaria, posset de facto probabiliter negari. Neque per hoc opponeremur communi sententiæ admittenti dotem subtilitatis; nam maior pars auctorum per eam dotem non intelligit vim penetrandi corpora, sed aliquid aliud, quod nobis etiam licet admittere. Et sanè haud parum in
hac re dubius hæreo. Quid ergo negatâ eâ vi 21
penetrandi constituet dotem subtilitatis? *Negatâ vi penetrandi, subtilitatis dotem constituit subiectio quædam corporis erga animam, quæ consistat in complexione optimâ.* Diuus Thomas & alij, de quibus suprà, dicunt, subtilitatem esse subiectionem quamdam corporis erga animam, quæ consistat in optimâ complexione & dispositione corporis, remotis omnibus superfluitatibus & intemperie: per quam complexionem rectè disponitur ad perfectissimam informationem animæ. Ego non dubito, corpus

pus habiturum talem complexionem & dispositionem; non puto tamen eam commodè explicari per vocem *subtilitas*: nam siue corpus sit frigidum siue calidum, non ideò dicitur magis aut minùs subtile; magis ad significationem Latinam acceditur, si videatur negari carentia humorum crassorum; hoc enim nos vocare solemus subtile; opponitur enim huic voci *crasso* aut *pingui*. Verùm in hoc sensu damnati haberent etiam subtilitatem, licet non vocaretur in eis dos. quod ipsum videtur absurdum.

Sed per vocem subtilitas non benè explicatur hæc complexio.

Sententia Durandi conuenienter explicatur.

Fortè conuenientiùs loquitur Durandus, dum subtilitatem corporis constituit in acumine sensuum ex perfectâ organorum dispositione & præstantiâ, exclusis omnibus crassis humoribus, proueniente. Dico *conuenientiùs*; nam, iuxta communem acceptionem, nobiliores operationes sensuum & phantasiæ (vnde etiam deriuantur ad intellectum operationes delicatiores & acutiores) vocamus etiam subtiliores. Pro quâ sententiâ Tannerus suprà citat Albertum in 4. dist. 44. quæst. 5. vbi ait: *Corpora beatorum vocantur subtilia, quoniam fomes, crassities, & aliæ ignobiles proprietates erunt eis ablatæ, etsi nihilominùs replebunt locum.* Hæc tamen verba non tam sunt pro explicatione Durandi quàm pro priori P. Valentiæ, D. Thomæ & Carthusiani: in his enim verbis nihil dicit Albertus de acumine sensuum; ad quam Durandus recurrit. Verùm totum hoc ad quæstionem de voce spectat; solùm de re illud, an possint penetrare alia corpora. de quo iam dixi quid sentiam.

22

SVBSECTIO QVARTA.

De agilitate.

TERTIA dos est agilitas, id est vis celerrimè se quocumque mouendi. Quæritur autem vnde ea proueniat. Scotus & Durandus dicunt prouenire ex solâ vi naturali animæ, ablatâ grauitate corporis. Quæ doctrina in sententiâ docente, grauitatem esse qualitatem superadditam, haud ita difficulter defendi posset; nam ea grauitas non est annexa materiæ primæ; eam enim non habet ignis & aër, etiamsi constent eâdem materiâ; aliunde autem ipsa anima rationalis, cùm spiritualis sit, non videtur exigere eam grauitatem, dispositiones verò, quæ in corpore beati erunt, vtpote valdè perfectæ & subtiles, vt diximus paulò antè, fortè nullam grauitatem habebunt. quod explicare possumus ex his quæ in aliquibus hominibus nunc de facto videmus; ita enim agiles & veloces sunt, vt videantur aëream habere naturam. Nosco vnum, qui vno saltu currum ordinarium tectum transilire potest; alterum, qui mensam tribus vlnis longam, plenam cibis & poculis, nihil penitus in eâ mouendo, transiliebat, nullum impetum præuio aliquo cursu accipiendo, sed immediatè se iuxta mensam eleuando, in alteram se proiiciebat partem. Si ergo in corpore adhuc per peccatum vehementer deprauato tanta leuitas reperiri potest; cur non meritò in illâ cælesti patriâ, vbi subtilissimæ ac perfectissimæ futuræ sunt dispositiones, vbi nullus contrarius terreus aut crassus humor, non intelligemus vel abesse omnem grauitatem; vel certè ferè omnem, vix vllo alio miraculo interueniente, quàm quòd in eo corpore perficiendo intercessit? Quòd si adhuc post omnes eas dispositiones aliquid mansit de grauitate, facilè possumus dicere id à Deo ob maiorem beatorum agilitatem denegatum; neque in hoc magnum interuenire miraculum: ex quo capite ego satis probabilem reputo eam Durandi sententiam, quam Tannerus, vt per se falsam, nullo proposito argumento immeritò reiicit.

Scotus & Durandus aiunt, agilitatem prouenire ex solâ vi naturali animæ, ablatâ grauitate corporis.

Hæc doctrina à docentibus grauitatem esse qualitatem superadditam potest defendi.

23

In principiis verò nostris, quibus negaui grauitatem distinctam, haud ita facilè videtur res hæc posse defendi: nam si grauitas non est distincta à corpore, ergo non potest corpus manere sine eâ grauitate. Nihilominùs tamen adhuc locus est pro eâ sententiâ. Nam licet ego non admiserim qualitatem distinctam à ceteris aliis, quæ grauitas sit; non tamen propterea dixi, eam esse identificatam cum substantiâ materiæ primæ aut animæ rationalis: & quidem de materiâ, res est certa ex paulò antè dictis; est enim eiusdem speciei in nobis & in igne; in hoc autem non est grauis, ergo non est naturâ suâ identificata illi grauitas; id ipsum dico de animâ rationali; sine dubio enim anima rationalis separata non est grauis. Dixi ergo eâ disputatione de grauitate probabile esse, illam consistere in certo temperamento primarum qualitatum, & aliarum etiam secundarum; quod exigit locum altiorem vel demissiorem. Quæ doctrina inde confirmatur, quòd eadem substantia aquæ, ob mutationem temperamenti quando congelatur, supernatat supra seipsam non congelatam; ex hac ergo doctrinâ possumus facilè dicere, tale esse temperamentum corporum beatorum, vt nullo modo aut certè parum valdè grauitent; hoc autem ipsum parum posse impediri in actu secundo à Deo subtrahente concursum ei grauitati, ne producat motum deorsum. quod vltimum docet Tannerus dub. 6. num. 63.

In auctoris principiis, qua negant grauitatem distinctam, non ita defenditur Scoti doctrina. 24

Auctor docet, probabile esse, grauitatem consistere in certo temperamento primarum qualitatum.

D. Thomas & alij communiter docent, agilitatem prouenire à qualitate quadam superadditâ beato, & ex vi supernaturali motiuâ, quâ beati possunt non solùm progressiuè, sed motu simplici seipsos quocumque velint transferre velocissimè. In hac sententiâ illud mihi difficultatem facit, quòd ad impediendum, ne corpus grauitet, non est necessaria talis qualitas, vt paulò antè explicatum est; ablatâ autem corporis grauitate anima videtur habere naturalem vim mouendi illud velocissimè, ergo necessaria non est ea qualitas. Probo antecedens; nam anima separata, iuxta probabiliorem opinionem, mouere se potest velocissimè ad similitudinem Angelorum; ergo si vnitur corpori, à quo non grauetur, poterit illud secum trahere eâ summâ velocitate; & licet dicamus, in corpore non posse eâ velocitate se mouere, quia plus est se simul & corpus trahere, quàm se solam, etiamsi corpus illud non grauet; licet hoc ita sit, non propterea videtur necessaria vlla qualitas; sufficiet enim vis supernaturalis à Deo addita per extrinsecam assistentiam ad talem motum. Non enim necessium est eas qualitates ponere, quando non ordinantur nisi ad effectus quasi extrinsecos, & non semper faciendos, sed fortè rarò: vt quid enim post diem iudicij tam frequens erit motus ille adeo velox?

D. Thomas & alij dicunt, agilitatem prouenire à qualitate superadditâ beato.

25 *Habet & hæc sententia suam difficultatem.*

Nihilo-

Probabiliter tamen defenditur ob communem auctoritatem.

Respondetur opposita paulò antè difficultati.

Nihilominùs tamen propter communem rationem & auctoritatem probabiliter eam qualitatem defendimus. Ad rationem autem in oppositum immediatè antè propositam dico, connaturalius esse, vt quando aliqua potentia eleuatur ad aliquos actus, compleatur per comprincipium sibi intrinsecum, si in eo ponendo non sit aliqua difficultas aliunde: atqui in ponendâ
26 qualitate naturâ suâ productiuâ motus velocissimi nulla difficultas est; etenim videmus, impulsum impressum globo ab igne exiguo talem esse, vt instantaneè propè grauissimum pondus globi ad remotissimum spatium producat; cur ergo non poterimus similem concipere qualitatem aliquam talis naturæ, vt possit beatus per eam sibi imprimere impetum similem, aut sine impetu motum; quæ tamen qualitas sit subordinata voluntati beati? Et hinc apparet discrimen inter hanc dotem & subtilitatem, de quâ paulò antè; nam ibi manente quantitate, quæ per seipsam repugnat penetrationi, non potest esse vlla qualitas, quæ efficiat, vt ea penetratio sit naturalis ei quantitati; ergo ob illum finem non potest poni talis qualitas: at in ordine ad motum nulla est difficultas; nam corpus, etiam retentâ grauitate in actu primo, potest ab extrinseco sine miraculo per fortius agens in altum proiici, aut lineâ rectâ velociùs aut tardiùs, prout fuerit vis seu impetus impressus; ergo rectè pro hac agilitate possumus ponere vnam qualitatem instar impulsus productiuam eius motus, etiamsi corpus esset grauissimum; vt in globo centum librarum ab exiguo puluere accenso è magno tormento emisso manifestè constat. vbi sine dubio non intercedit vllum miraculum.

Discrimen inter agilitatem & subtilitatem.

Dubium, quod occurrere potest occasione huius difficultatis.

27 Illud fortè posset in dubium verti occasione istius difficultatis, de quo nō video ab aliis mentionem fieri, cùm grauitas corporum sit respectiua in ordine ad alia; & asser, qui per aërem cadit, non cadit infra aquam; imò multi probabilissimè putent, quibus ego libenter acquiesco, si extra concauum lunæ, id est supra cælum empyreum, ponerentur lapis & pluma v. g. tunc nec infra nec supra plumam lapidem conaturum, sed vbi primùm positus esset mansurum, & inde ab alio agente sine difficultate ad hanc vel illam partem mobilem futurum. An, inquam, hoc supposito, corpora beatorum, etiam ablatâ omni dote agilitatis, sint in cælo empyreo futura grauia; vel quia iam ibi extra concauum lunæ non habet locum grauitas & leuitas; vel quia fortè illud corpus instar aëris futurum ibi; nec sit grauius nec leuius corporibus beatorum; vnde naturaliter etiam possent se è pauimento cæli in altum eleuare, & in medio sistere pro suo libitu, perinde ac possemus in aëre, casu quo ille esset eiusdem omnino grauitatis nobiscum.

Respondetur. In re dubiâ quid sentiat auctor. Fundamentum, cur putet corpora beatorum etiam ex naturâ suâ in cælo empyreo non grauitare.

Respondeo, rem mihi esse dubiam quoad factum; nam quoad possibilitatem non dubito ita posse contingere; & hinc (si diuinare licet) propendeo magis, vt credam ita fieri, & planè non grauitare etiam ex naturâ suâ ibi corpora beatorum. Fundamentum est, quia cùm Deus habeat in suâ omnipotentiâ corpora diaphana facilè cedentia, eiusdem sine dubio grauitatis cum corpore humano; quæ enim in tali corpore naturali possibili repugnantia? probabilissimum est, ipsum de facto tale corpus produxisse, vt sic magis naturaliter fieri posset motus ille velox corporum beatorum, & possent non solùm in pauimento cæli empyrei, sed altius & pro libitu se sistere. Secundò inducor in hanc sententiam ex alio capite, quòd scilicet eis corporibus positis extra concauum lunæ, vbi ordinem elementa non seruant, cesset omnis grauitatio & leuitatio. Sed de hoc fusiùs in libris de Generatione. est enim difficultas etiam communis ad corpora non beata, si ibi ponerentur. 28

Alia istius ratio.

SVBSECTIO QVINTA.

De claritate, quartâ beatorum dote.

Claritas beatorum, dos cæteris facilior, consistit potest in qualitate positiuâ lucidâ in corporibus beatorum receptâ.

QVARTA corporis dos est claritas, quæ facilior videtur ceteris; nam constitui potest in qualitate positiuâ lucidâ in corporibus beatorum receptâ; & probatur ex locis initio sectionis citatis; duæ tamen vel tres circa hoc moueri possunt difficultates. Prima est, an ea lux solùm terminetur in corpore beati; sicut de facto manus est lucida, quando illuminatur à sole, seu terminat lucem solis; an verò etiam sit lux in ipso corpore existens & independens ab alterâ luce, à quâ producatur. Respondeo, hoc secundum videri probabilius; nam primo modo etiam nunc nostra corpora sunt lucida, quando sunt in lucido loco; debet ergo illis propria concedi lux, non emendicata à luce existente in corpore cælesti.

Responsio.

Secunda difficultas, quanta sit futura lux beatorum.

Secunda difficultas, quanta ea sit futura. Respondeo, eam maiorem & minorem, iuxta meritorum diuersitatem. quod insinuauit Paulus 1. ad Corint. 15. suprà citatus, *Stella à stellâ differt in claritate; sic & resurrectio mortuorum*; quantum autem quilibet in particulari habiturus sit, dicere non possumus, quia nec de quantitate meritorum nobis constat, nec de luce respondente meritis.

Tertia, an beatorum corpora sint futura diaphana. Negat Tannerus, Scotus, Durandus. Prima eius ratio.

Tertia difficultas est, an corpora illa sint futura diaphana, ita vt interior organizatio videri perfectè queat. D. Thomas in Supplem. qu. 55. art. 1. secutus D. Augustinum & Gregorium, affirmat: idem etiam sentiunt multi alij: contrarium defendit Tannerus suprà num. 61. cum Scoto & Durando. Rationem reddit, quia singulæ partes corporis retinebunt suum colorem; omnis autem color caussat opacitatem. Hæc tamen ratio non admodum vrget, quia videmus 29
topazium simul retinentem colorem flauum, & diaphaneitatem sufficientem, vt in oppositam partē totus videatur: quòd si in medio essent alij colores rubri virides, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri possent, & simul totus lapis, etiamsi sat crassus. Secundò arguit, quia ipsa etiam lux non est visibilis nisi in corpore aliquo terminato & opaco, ergo. Sed neque hoc argumentum vrget, quia in crystallo alioqui valdè diaphanâ terminat lux visum, maximè quando habet varios angulos. Tertiò arguit, quia decentior & optabilior est aspectus corporis humani, secundùm externam tantùm superficiem; nam varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confusionem parient in visu quàm delectationem. Sed neque hoc argumentum vrget; nam sicut gratis assumitur illud antecedens, ita facilè negatur. Ego potiùs contrarium

Secunda.

Tertia.

Soluitur.

Magis appetibile, videre interiorem hominis compositionem, quàm solam externam superficiem.

trarium dixerim: fortè enim, exceptâ facie, vbi propter varietatem externæ superficiei, & maximè oculorum, magna apparet pulchritudo, reliquum corpus ex vniformi ferè carne contextum non adeò videtur oculos delectaturum, ac si simul & purpurantes venæ veluti humanæ arboris ordinatissimi ac delicatissimi rami inter carnis vnigenum colorem varietatem visui,
30 admirationem etiam pariant phantasiæ; si ossium veluti arboris eiusdem solidiores bases; si sensuum admirabiles officinæ; si cordis in centro sedes, veluti generalis quædam scaturigo, vnde sanguineus liquor per totius corporis canales diffusus spiritus vitamque partibus omnibus quantumuis remotioribus subministrat; si articulorum compages; si neruorum tenacissimi nodi, quibus haud mirabiliter minùs quàm fortiter tot ac tam variæ partes ita inter se connectuntur, vt flectantur, flectuntur, vt non dissoluantur: si hæc, inquam, in paruo corpore, veluti totius orbis epilogus breuis, oculis distinctè conspiciantur, quis inde confusionem timeat, non ingentem speret potiùs voluptatem?

Affirmatiua sententia probabilior.

In hoc puncto probabilior mihi videtur, ob auctoritatem trium talium Ecclesiæ Doctorum, Augustini, Gregorij & Thomæ, & maioris etiam partis Scholasticorum, affirmatiua sententia; quam benè Suarez disp. 48. sect. 2. propugnat, quam adhuc vrgeo manifestâ experientia; nam certum est, carnem nostram multum valdè habere de diaphaneitate: si enim quis parum applicet ad candelam digitos, maximè versus extremitatem, videbit sanè totos permeari luce, ac reddere iucundiorem longè aspectum, quàm si solùm secundùm superficiem conspi-
31 ciantur; ergo cùm in cælis & ab humoribus crassioribus & opacis longè sint futura liberiora corpora, ac proinde in se caro magis diaphana, lux item incomparabiliter maior & fortior, valdè probabile est, carnem futuram diaphanam. Quoad ossa verò licet non ita connaturaliter, ob eorum maiorem opacitatem, tamen haud difficulter etiam idem ibi intelligitur; nam durities per se non opponitur diaphano; videmus enim crystallum durissimam, admodum tamen diaphanam: poterit ergo Deus per omnem illarum partium lucem producere, quo ipso reddentur diaphanæ.

Ratio experientiâ roborata.

Quomodo ossa poterunt esse diaphana.

Limitatio quædam.

Addo tamen, eum aspectum partium interiorum non futurum ita distinctum & clarum, ac si planè essent opacæ, & viderentur solùm secundùm vltimam superficiem; & hoc ipsum dico etiam de vltimâ superficie carnis, non videndam ita albam, ac si ibi sisteret visus. Et hoc de argumentis primis duobus Patris Tanneri; nam licet color non impediat omnino diaphaneitatem, vt in topazio apparet, nihilominùs tamen aliqualiter impedit & facit, vt nec tam intensus appareat in se, nec quæ intra illum sunt ita distinctè videantur, ac si esset expers coloris; imò totum hoc dicendum est independenter à corporibus diaphanis: quandocumque enim corpus aliquod in superficie reflectit lucem, vt lamina aurea, argentea, nigra, etiam leuigata, visus quidem maiorem capit ex eo aspe-
32 ctu voluptatem, quia lætiorem colorem videt; tamen non videt tam flauum in auro, tam nigrum in laminâ, ac si solos videret eos colores sine reflexione lucis. Video quidem pro beatis facilè huic difficultati posse occurri, si dicatur, Deum confortare visum, vt tam distinctè quodlibet ex illis obiectis videat simul ac si vtrumque seorsim videret. Fateor ex hoc capite, non fuisse necessariam eam quam addidi huic sententiæ limitationem; nihilominùs illam probabilem puto, quia, vt insinuaui, ea ipsa attemperatio splendoris & coloris facit gratiorem aspectum; & saltem ob hanc rationem, vt voluptatem maiorem habeant beati, relinquet Deus visum suo cursui naturali. Quòd si tamen adhuc putet quis, melius forè omnia videre in summâ intensione, ac si separata apparerent, non illi admodum resistam, nec pro hoc puncto timebo multiplicare ibi aliquod miraculum, vbi Deus in suorum gratiam videtur totas suas diuitias & omnipotentiam profundere.

Occurritur obiectioni.

SVBSECTIO SEXTA.

An ea claritas sit futura supernaturalis.

An claritas corporum beatorum futura sit supernaturalis.

Negat Tannerus.

QVÆRIMVS, an ea lux futura in corporibus beatis sit supernaturalis in substantiâ, an naturalis. Magis propendet Tannerus num. 62. vt neget, quia Scriptura de claritate corporis Christi in transfiguratione dicit splenduisse tamquam solem; ergo claritas eius fuit eiusdem rationis cum splendore naturali solis. Tum quia visus, qui de vtraque luce iudicabit, vtramque videbit eodem modo, ergo vtraque erit natura-
lis. Tum quia non facilè apparet, quomodo 33
obiectum sensus externi possit esse supernaturale, in contrarium propendet Richardus: quem P. Suarez eâ disp. 45. sect. 2. sequitur.

Affirmat Richardus & Suarez.

Possibilis est lux supernaturalis.

Dubium est, vtrùm de facto talis lux detur.

Respondetur argumentis oppositis.

Ego primùm dico, non repugnare talem lucem, vt in simili ostendam infra, dum de obiectis sensuum agendum erit; in hoc puncto recedo à Tannero, qui & possibilitatem talis lucis negare videtur. Secundò dico, vtrùm de facto illa talis lux detur, valdè esse dubium: neque argumenta P. Tanneri vrgent. Ad primum de Scripturâ respondetur ibi denotari similitudinem aliquam, non verò propterea dici fuisse eiusdem omnino rationis eam lucem cum solari. Certè, etiamsi fuisset supernaturalissima, non habuisset Scriptura pro nobis aliquid, cui meliùs eam compararet quàm soli. Secundò respondeo, fortè in Christo non fuisse eiusdem rationis lucem cum eâ quæ in beatorum corporibus erit; nondum enim oculi Apostolorum eleuati erant ad supernaturalem lucem; & satis fuit ad ostendendam illis beatitudinis similitudinem, induisse Christum lucem solarem, etiamsi posteà in cælo aliam specie diuersam, quia & supernaturalem, habiturus sit.

Ad secundum argumentum respondeo, Licet visus quasi eodem modo vtramque lucem videat, non sequi, vtramque esse eiusdem rationis aut speciei, nam etiam eodem modo videt albedinem & nigredinem, & tamen non pro-
pterea hæ sunt eiusdem speciei. Nec etiam ob- 34
est, quòd visus non iudicet, an sit supernaturalis ille color; id enim non pertinet ad visum: sicut enim visus non iudicat, an color sit accidens,

dens, an substantia, nec propter eà non videt accidens; ita dico de supernaturalitate. Ad tertium satisfactum est iam suprà.

Soluitur ratio Richardi & Suarij.

Pro Richardo & Suario non etiam video argumentum quod vrgeat, nisi fortè, quòd expediens videatur, vt Deus ostentet ibi eas species varias ordinis supernaturalis. Hæc tamen non est ratio vrgens, sed congruentia, quæ facilè negatur à Tannero; & propterea nos infrà agentes de obiectis sensuum magis propendebimus ad negandum de facto vllum accidens supernaturale materiale, quod ad lucem etiam extenditur.

Notatio contra aliquos.

Aduerto tamen in hoc puncto, haud ita consequēter videri aliquos processisse; cùm enim censeant, quandocumque potentia elicit actum supernaturalem circa obiectum supernaturale, debere habere non solùm species supernaturales, sed etiam complementum supernaturale ex parte potentiæ; & in oculis non posuerint vllum habitum aut qualitatem supernaturalem eos eleuantem ad videndam lucem supernaturalem, videntur deseruisse suum principium.

Responsio Prima, eiusq; solutio.

Fortè responderent Primò, per auxilium extrinsecum eleuari oculos etiam ex parte potentiæ. Verùm hæc doctrina etiam ipsis est minùs consentanea; nam ea eleuatio licet diuinitus fieri queat, connaturaliter tamen ad actus frequenter & quasi perpetuò repetendos debet ex parte potentiæ fieri per qualitatem intrinsecam: ob quam rationem & lumen gloriæ & habitus omnes vir-
35 tutum ponuntur ab iis & omnibus aliis Doctoribus: ergo cùm oculus sit in perpetuo eius lucis conspectu, deberet habere qualitatem supernaturalem eleuantem, vel certè non est dicendum, colorem illum esse supernaturalem; vel denique fatendum, posse actum esse supernaturalem, etiamsi sola species eleuans sit supernaturalis, vt ostendi fusè in materiâ de visione contra nonnullos.

Secunda responsio.

Secundò responderi potest ex iisdem auctoribus, eam visionem naturaliter posse fieri ab oculo, ideoque actum visionis non esse supernaturalem; probant autem id Primò, quia si naturaliter nullo modo videri posset ab oculo, ergo nec diuinitus. Patet consequentia; nam potentia non potest eleuari ad videndum obiectum, quod aliquo modo non continetur sub naturali obiecto ipsius potentiæ, ergo naturaliter illa lux debet posse videri; si autem naturaliter videtur, ergo non est necessarius vllus actus naturalis, nec principium eleuans.

Confirmatio ex differentiâ inter visum & intellectum.

Quod argumentum ampliùs ego vrgeo ex differentiâ quæ est inter intellectum & visum; nam intellectus cùm sit capax cognitionis abstractiuæ & intuitiuæ, potest diuinitus eleuari ad videndum obiectum quod naturaliter non poterat videre; poterat tamen abstractiuè cognoscere, per quod sufficienter illud continetur intra obiectum intellectus. At visus cùm solùm sit capax cognitionis intuitiuæ, non potest eleuari ad videndum obiectum, quod naturaliter non potest videre; alioquin planè extraheretur ab obiecto suo naturali.

36

Reiicitur responsio allata. Potest diuinitus po- *tentia cognitiua eleuari extra suum obiectum naturale.*

Hæc tamen doctrina mihi non placet; nam ostendi in materiâ de visione Dei, & in præsenti clariùs constat, non sequi vllo modo duo contradictoria, ex eo quòd vna potentia visiua eleuetur ad videndum obiectum, quod naturaliter attingere non poterat: dentur enim ea contradictoria.

Obiectio. Solutio.

Dices, Extrahitur potentia à suo obiecto, vt supponimus, & non extrahitur; quia si illud cognoscit, ergo est obiectum illius. Verùm hîc fortè est aliqua æquiuocatio; dico enim, extrahi à suo obiecto naturali, non tamen à supernaturali; hæc certè non sunt contradictoria; sicut in sententiâ eorum contra quos ago & communi, dum eleuatur aqua ad productionem gratiæ, extrahitur à suo termino naturali, non à termino supernaturali. Quoad hanc enim formam arguendi & contradictoria eadem est ratio, siue loquamur de potentiâ respectu obiecti, siue de caussâ respectu termini; quare autem hinc non sequatur, auditum posse eleuari ad videndum, & visum ad audiendum, suo loco dixi, & ostendi difficultatem esse communem omnibus.

Secundò reiicitur ea solutio.

Secundò, displicet in hoc puncto ea solutio, quia cùm eius auctores dicant, obiectum supernaturale non posse attingi debito modo nisi per actum supernaturalem, & differentiam cognitionis naturalis à supernaturali ex solo obiecto desumant, iam ponunt hîc vnum obiectum, lucem scilicet supernaturalem, quæ clarè & distinctè videri potest ab oculo per actum natu-
ralem: vnde etiam corruit ratio ipsorum ad 37
probandum, non posse gratiam clarè & intuitiuè ab intellectu cognosci per actum naturalem. Sicut enim visus se habet ad colores, ita intellectus ad alia entia; ergo sicut visus potest naturaliter distinctè videre rem supernaturalem, ita etiam poterit intellectus gratiam supernaturalem, & eodem modo de voluntate dicam; vel ergo debent admittere, eam lucem non posse videri nisi per actum supernaturalem, vel certè deserere aliam vniuersalem doctrinam, quòd nullum obiectum supernaturale tangi possit proportionatè à potentiâ naturali.

Tertia responsio pro aduersariis reiicitur.

Tertiò responderi potest, illam lucem, etiamsi non sit connaturalis corpori humano, esse tamen simpliciter naturalem & inferioris ordinis, cùm sit corporea. Verùm in hac solutione fortè hi sibi contrarij sunt; dixerant enim priùs illam lucem talem esse, vt non possit vlli corpori esse connaturalis, nec ab aliquâ formâ corporeâ fluere vt proprietatem illius; hoc autem est formalissimè eam simpliciter esse supernaturalem.

Lux illa non est naturalis & inferioris ordinis.

Quòd verò insinuant, esse inferioris ordinis & materialem, ideoque non posse esse supernaturalem, faciliùs reiicitur. Primò, quia multi, & passim, maximè in materiâ de Eucharistiâ, agnoscunt res materiales, quæ tamen in substantiâ sunt supernaturales, vbicationem Christi Domini, conseruationem accidentium sine subiecto. Ratio verò est clara pro me; nam cùm supernaturalitas accidentis in eo consistat, quòd non sit vlli naturæ connaturalis, certè si lux nulli corpori naturali, seu nulli naturæ est connaturalis, formalissimè erit eo ipso supernaturalis.

Etiam accidentia materialia possunt esse supra omne subiectum.

Vlterior huius ratio est, quia sicut accidentia spi- 38
ritualia sunt supernaturalia, quia sunt supra exigentiam subiecti spiritualis, cur non materialia aliqua accidentia poterunt esse supra exigentiam subiecti materialis, & sic esse etiam supernaturalia? sicuti enim se habet forma materialis ad subiectum materiale, ita spiritualis ad spirituale, & è contrario. Illud de superioritate ordinis petit

tit principium; nam eo ipso quòd res sit supernaturalis, licet in perfectione sit longè minor, dicitur esse in altiori ordine. quo sensu ea etiam lux materialis erit in altiori ordine, sicuti est vbicatio Eucharistica, etiamsi sit infinities propè minùs perfecta quàm animæ substantia; quæ tamen est naturalis, & ex hoc capite in inferiori ordine.

Lux illa si est in substantiâ supernaturalis, intuitiuè ab oculo per actum naturalem non videtur.

Videtur ergo probabilius dicendum, casu quo lux illa sit in substantiâ supernaturalis, non posse videri intuitiuè ab oculis nisi per actum supernaturalem; & consequenter quia nullum habemus fundamentum ad tribuendos actus supernaturales in substantiâ sensibus externis, probabilius esse, lucem illam esse naturalem.

Obiectio.

Dices, à me alibi traditum, obiecta supernaturalia semel existentia posse actu naturali cognosci; ita enim docui, actus supernaturales angelicos liberos ab ipsis Angelis eos habentibus
39 cognosci naturaliter ex suppositione quòd sint, ergo eodem modo lux illa, etiamsi supernaturalis sit, & ex hoc capite non possit videri, nisi supposito vno miraculo; nihilominùs tamen simpliciter per actum naturalem videri poterit.

Solutio.

Respondeo, in actibus nostris, vbi eam doctrinam tradidi, specialem esse rationem; nam anima videtur habere ius naturale, vt sciat quid faciat liberè, ideò, suppositâ existentiâ suorum actuum, potest eos naturaliter cognoscere; at in visu non potest esse ratio quare dicamus illum habere ius ad videndum eum colorem.

Confirmatio.

Confirmo, quia species illæ emissæ ab eâ luce sine dubio erunt eiusdem rationis & ordinis cum ipsâ, ergo erunt supernaturales; ergo non potest naturaliter videri illa qualitas.

Limitatio.

Addo tamen iuxta aliquam solutionem, quam insinuaui eâ disputatione de supernaturalitate, posse probabiliter sustineri in meis principiis, eam visionem esse naturalem; nam in primis obiectum supernaturale capax est terminandi actum naturalem, vt suppono; aliunde autem non apparet vrgens ratio, quare dicamus ibi visionem esse supernaturalem: non enim vt aliquid sit supernaturale sufficit, quòd illud pendeat veluti à termino, quale est obiectum, à re supernaturali, vt dixi eo loco.

Problematicè vtrumque potest defendi.

Potest ergo vtraque doctrina in nostris principiis problematicè probabiliter defendi, licet in principiis eorum, quos paulò antè refutaui, necessariò vi-
40 deatur dicendum, si supernaturalis sit ea claritas, fore vt non possit naturaliter videri.

SVBSECTIO SEXTA.

Duo alia dubia circa eam lucem expediuntur.

Primum dubium. Illa lux est effectiuè à solo Deo:

PRIMVM sit de caussâ illius, à quo scilicet ea efficienter procedat. Respondeo cum P. Suario, Richardo, Durando, & aliis, à solo Deo; quia nullum est fundamentum ad dicendum, eam contineri efficienter in visione beatâ, aut in lumine gloriæ: hoc enim non ideò vocatur lumen, quia sit lux aliqua formaliter, sed quia est productiuum visionis claræ. Quæ ratio aliena omnino est à claritate & luce materiali; neque item potest dici contineri naturaliter in ipsâ animæ substantiâ; hæc enim si eam lucem contineret, in nobis aliquo modo produceret; ergo solus Deus est illius caussa. Addit Suarez probabile esse, à solo Deo immediatè eam lucem produci in Christi corpore, & ab hoc in ceteris beatis, eò quòd Philip. 3. dicat Apostolus de Christo: *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.*

& quidem immediatè in omnibus beatis, non in solo Christo.

Ego tamen probabilius puto, immediatè à Deo in omnibus beatis id fieri; nam caussalitas ea physica non auget dignitatem Christi; satis enim est, quòd ipse sit meritoria caussa eius lucis & aliorum nostrorum præmiorum, aliunde autem valdè multiplicarentur miracula: ea enim productio ex vno corpore in tot ac tam distantibus sine dubio esset miraculosa. Adde, ob eam- 41
dem rationem debere dicere Suarium, agilitatem ceterasque dotes corporum beatorum produci physicè ab eis, quæ in corpore Christi resident: cur enim magis lux produceretur physicè quàm cetera ornamenta?

Euasio præcluditur Primò.

Respondebis, quia lux est diffusiua sui; quod non habent aliæ qualitates. Sed contrà, quia in primis cùm ea lux sit diuersæ speciei ab hac nostrâ, non constat nobis, an ea etiam naturâ suâ habeat eam vim diffundendi se.

Secundò.

Secundò, etiamsi sit diffusiua sui, non tamen in distanti sine medio. Quod argumentum videtur habere maiorem vim in sententiâ Suarez, qui sæpè insinuat, non esse corpus per quod possit transmitti, vnde ait beatos habere capita in vacuo; quomodo ergo tunc nisi miraculosè illuc veniret ea lux?

Tertiò.

Tertiò, quia cùm ea sit eiusdem rationis in Christo & in aliis, licet in Christo longè intensior; sicuti ex vno beatiore non se diffundit naturaliter in alium habentem minùs de eâ luce, ita nec ex Christo se diffundet in alios, nisi miraculosè in vno casu impediatur, in altero verò non.

Quartò.

Quartò, quia ea vis vt simul & semel in innumeris propè beatorum corporibus operetur, & quidem valdè intensè, non videtur ei esse naturalis, ergo miraculosè ad id eleuaretur; eodem autem modo possemus admittere in aliis dotibus similem eleuationem, licet paulò fortiorem.

Explicatur locus sancti Pauli allatus pro contrariâ sententiâ.

Locus Pauli pro Patre Suario adductus non vrget; nam ibi non loquitur Apostolus de physicâ caussalitate, alioquin etiam resurrectionem corporum deberet Christus physicè caussare. quod nullus dicit.

Secunda quæstio, an occultari poterit ea lux.

Secundo quæri potest, an hæc claritas seu lux 42
possit à beatis occultari. ita enim videtur sentire D. Thomas apud Tannerum suprà; quod ipse explicat, non vt beatus possit impedire emissionem specierum ab eâ qualitate; illæ enim species naturaliter procedunt ex obiecto; sed quia beatus lucem ab animâ in corpus emanantem pro suo arbitratu moderari poterit, vt non nisi tanta vel tanta vel fortè nulla redundet.

Eadem difficultas est de luce, quæ de speciebus.

Ego tamen non video maiorem difficultatem in cohibendis speciebus quàm in temperandâ luce: sicut enim species naturaliter emanant ab obiecto, ita lux emanat ab alterâ luce; ergo tam necessarium erit aliquod miraculum ad cohibendam lucis propagationem, quàm ad impediendam specierum emissionem.

Intra cælos non possunt beati eam lucem occultare:

Dico ergo ad quæstionem, intra cælos probabilius esse non posse beatos eam lucem cohibere aut occultare; respectu enim aliorum beatorum non potest vllam vtilitatem talis cohibitio habere, nec vllus alius finis honestus apparet, ergo. De facto autem corpora, quæ sunt in cælis, si quando

extra calos de facto eam cohibent; quando per se immediatè apparent, & non per Angelos, sine dubio cohibent eam lucem, hoc est, non videtur; puto autem probabilius fieri eam impediendo ne resultet in corpore, quàm impediendo species. Fundamentum est, quia duo
43 vel tria debemus miracula admittere, si ad impedimentum specierum recurramus: vnum est hoc ipsum specierum impedimentum; alterum, ne ea lux aliam producat in aëre; tertium, ne ipsum corpus videatur: nam si in se est illuminatum, poterit videri, etiamsi lux non terminet visum; facilius ergo est dicere, impediri eam lucem, ne producatur in corpore beati.

Verùm rogabis, quomodo id fieri possit. Quod enim insinuat Tannerus eam ab animâ deriuari in corpus, si de caussalitate seu deriuatione physicâ intelligatur, non subsistit; nam iam ostendi, à solo Deo eam in corpore produci. Dico *in corpore*; nam anima spiritualis non recipit in se lucem materialem. Secundò, si ea priùs existeret in animâ, tunc cùm anima sit in toto corpore, etiam in superficie vltimâ carnis, necessarium esset, vt ibi ea lux existeret, ac proinde videretur; ergo si ponitur in substantiâ animæ, non poterit occultari, licet non producatur in corpore.

Facilius ergo dicitur, Deum ad voluntatem beati, cui licentiam dedit, vt se hominibus ostenderet, eam vel producere vel destruere: sicut enim à solo Deo eam diximus conseruari, ita debemus dicere, ab eo solo destrui posse. Beati ergo voluntas se habebit vt conditio; ad cuius existentiam eam destruat aut reproducat Deus ob fines, ob quos eidem beato dedit facultatem hominibus se ostendendi & occultandi. *idq; per specialem Dei concursum ad voluntatem beati exhibitum.*

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEPTIMA.

De sensibus corporis eorumq; actibus.



1 *Sensus in cælo erunt integri ac perfecti quoad omnem suum vsum & singularem cuiusque voluptatem.* Circa sensus certum est, eos futuros integros & perfectos ac expeditos ad suum vsum: in quo omnes conueniunt; illud autem dubium, an in omnibus sit futurus aliquis vsus, & qualis. Probabilior sententia docet, habituros omnes suum vsum & singularem voluptatem. quod tradidit D. Thomas, Henricus, Scotus & alij apud Tannerum; quibus ipse subscribit. Ratio autem potest sic formari: Quandoquidem sensus illi futuri sint in se perfectissimi, non debemus dicere, illos futuros incapaces exercitij suarum operationum. Vt quid enim oculi, si nihil vmquam videre possent? vt quid manus, si nihil palpare? & sic de ceteris. Deinde liberalitas diuina, & quæ diximus paulò antè circa corpus ipsum, habent maximè locum circa sensus, qui magis accedunt ad vim rationalem quàm corpus ipsum; sunt enim cognoscitiui; ergo si possumus probabiliter illis obiecta aliqua assignare, quæ cognoscant, & quibus delectentur, omnino dicendum est, eos illa percipere; atqui sine vllâ difficultate aut inconuenienti facilè ea obiecta assignantur, ergo. Secundò, quia illa beatitudo erit consummata hominis felicitas, ergo debet etiam corporis sensus suum vsum & voluptatem habere. Tertiò, Deus multò est in beatos liberalior, quàm in damnatos seuerus; atqui sensus omnes damnatorum torquebuntur, ergo beatorum recreabuntur. Videamus iam qualia poterunt esse pro eis sensibus obiecta. id quod hac disputatione expediendum erit.

SECTIO PRIMA.

De visu.

2 *Visus in cælo perfectus.* Et quidem quod ad visum attinet, nulla videtur esse difficultas; nam in primis humanitatem Christi Domini se visurum S. Iob suprà relatus expressè testatur; & idem erit de omnibus aliorum hominum corporibus; erit enim corpus Domini luce & splendore aspectui gratissimo perfusum; cui proximè dulcissima Mater accedet, deinde ceteri omnes iuxta meritorum varietatem. Quòd si quæ ex nonnullis suprà retulimus de laureolis externis vera sunt, tunc erit in ipsorum corporum fulgore ac splendore summa varietas, laureolarum multitudo ac inæqualitas, etiam vbi minimæ sunt, maximam simpliciter pulchritudinem præ se ferentes. Cælum ipsum probabiliter & amœnissimâ luce, & variis etiam in diuersis partibus diuersis coloribus depictum creditur. Certè S. Ioannes Euangelista Apocalypsis 21. omnes lapides pretiosos in eâ ciuitate ad ipsius ornatum reperiendos affirmat; & licet illi veri lapides non admittantur, nihil tamen vetat, quo minùs in ipsam cæli substantiam colores varios Deus indiderit, qui diaphaneitate & quasi crystallinâ densitate refracti, longè pulchriùs ac efficaciùs micent, variosque emittant radios, quàm sapphiri, topazij, rubini ceterique pretiosi lapilli. quæ omnia saltem in pauimento ipsius cæli, quod solidum esse probabiliter creditur, locum habent; imò, etiamsi respirabile & permeabile totum sit, adhuc in eo facilè eiusmodi colorum varietas potest reperiri, vt in iride cernitur. *In cælo erit varietas colorum.*

Occurrit autem hîc difficultas circa conspectum Christi Domini: cùm enim tanta sit futura cæli capacitas, & beati sint distincta loca occupaturi, non videtur posse fieri, vt ad Christum omnes valeant accedere: siue enim quadratum siue rotundum sit cælum, aut ex parte mediâ illius Christus videri non poterit; aut in alterâ mediâ parte longa distantia, etiamsi nihil sit interpositum, impediet aspectum. Variè huic difficultati respondetur; probabiliter autem ait P. Tannerus, Christum in varijs locis cæli replicandum, vt sic beatos omnes suâ recreet præsentiâ: si enim in mundo simul & semel in tot dissitis locis in Venerabili Sacramento replicatur pro fidelium vtilitate, quid mirum, si pro eorumdem præmio idem contingat in cælis? Secundò, fortè non semper actu omnes visuros Christum 3 *Difficultas circa humanitatem Christi, vtrùm illa sit ab omnibus videnda.* *Resoluitur dubium Primò.* *Secundò.*

Fortè non semper omnes beati intuebuntur humanitatem Christi.

Christum Dominum; videntur enim omnes & ipse Christus etiam mouendi in cælo iam huc iam illuc; ad hoc enim datur agilitatis dos; & Ioannes Apocalypsis 14. id insinuat, dum virgines specialiter comitantur Agnum quocumque ierit; iam ergo hos, iam illos suâ recreabit præsentiâ. Ipsis etiam beatis liberum omnino erit cùm voluerint accedere.

Tertiò. Videbitur diuinitus in quacumque distantiâ.

Tertius modus, & qui magis mihi placet, est, si dicamus, diuinitus Christi corpus eleuatum ad producendas sui species in quacumque distantiâ, & tam claras ac si esset præsens. Neque hinc sequitur deceptio aliqua in visu, quasi beati re ipsâ valdè remoti videant Christum sibi vicinum, cùm reuerà non sit; hoc, inquam, non est necessum, quia possunt illæ species simul repræsentare vbicationem ipsam distantem, quam
4 Christus habet; dixi enim in libris de Animâ per visum etiam agnosci locum; videbunt ergo Christum longè distare, ita tamen clarè & distinctè eum cognoscent ac si præsens esset, per quod etiam non impeditur, quo minùs, quando ipsi velint magis accedere, possint, & vicissim ipse Christus ad illos.

Idem de beatissimâ Virgine.

Quod idem dico de beatissimâ Virgine; est enim valdè probabile, eam simul iuxta Filium semper futuram, & à beatis videndam. Imò omnibus omnino beatis ea vis meritò conceditur à Tannero suprà num. 34. pro quâ sententiâ citat Parisiensem. Poterunt ergo beati se inuicem videre quandocumque volent, & in quacumque distantiâ.

An semper beati duraturi in tâ visione.

Circa quod quæri rursus potest, an necessariò semper sint duraturi in tali visione, an verò eis futurum sit liberum vti eis speciebus quando velint. Quæ difficultas etiam ad actus aliorum sensuum suo modo extendi potest.

Ratio dubitandi Prima.

Non video motam hanc quæstionem, in quâ ex vnâ parte videtur futura libera ea visio; maior enim perfectio est habere in eam dominium quàm eo carere; item ipsa varietas nouam addet voluptatem, vt iucundior sit aspectus interruptus quàm continuatus.

Secunda.

Præterea sine vehementi miraculo non possumus dicere, oculos simul & semel eleuari ad visionem distinctam & claram infinitorum corporum, cùm experiamur, nos vix posse distinctè in duos homines simul oculos figere, etiamsi vicini sint; licet ergo conce-
5 damus eis species de omnibus simul, ob rationes paulò antè datas, non debemus tamen ita multiplicare ea miracula, vt & actus omnes semper & necessariò efficiant, maximè cùm non videatur vlla esse ratio, quæ vrgeat ad ponendas simul eas omnium visiones.

In contrarium.

Ex alterâ verò parte, quia visio actualis est magna perfectio, maximè circa obiectum ita delectabile, melius videtur esse, vt semper sint in actuali visione, quàm vt eam omittant: neque inde timendum fastidium, alioquin ob eamdem rationem possemus dicere, etiam ipsam visionem beatam interrumpendam aliquando, vt gratior sit post absentiam quàm continuata; quod absit. In hac vitâ sæpè obiecta etiam bona fastidium generant, vel quia homo defatigatur eis perfruendo; vel quia aliarum rerum appetitus vrget; vel quia minora apparent ea bona quàm in initio. Quæ omnes rationes cessant in cælis; ergo simpliciter maior perfectio est actu ea semper contemplari quàm interrumpere; ergo hoc illis concedendum est.

Resoluitur difficultas. Probabilius, futuram liberam eam visionem.

Nihilominùs tamen probabilior videtur prior pars propter rationem de eo miraculo, quod ampliùs sic vrgeo: Aliqua vicissitudo rerum in colloquiis, in motu, &c. admittenda videtur necessariò in beatis, ergo pari etiam ratione in visione corporum. Nec efficax est ratio in contrarium; quia licet sit aliqua maior perfectio ea actualis visio omnium, est valdè exigua inter eos maximè qui sunt omnino similes 6
& æquales in beatitudine: visio enim vnius nouæ rosæ alteri omnino similis parum auget delectationem; & licet notabiliter id augeret, non tamen debemus quæcumque miracula sine vlteriori fundamento admittere ob augendam eam perfectionem.

Dubium, quomodo se ad eam determinabunt.

Rogabis, quomodo ergo se determinabit actu beatus ad videndum hunc præ illo? non enim habebit sufficiens determinatiuum, vt pro libertate id efficiat.

Solutio dubij.

Respondeo, omnes habituros cognitionem spiritualem, quâ ceteros omnes expressè & distinctè noscant, ad eum modum quo diximus de Angelis respectu obiectorum naturalium. Ex hac autem cognitione poterit facilè quilibet dicere, Volo iam illum videre, iam hunc; item, iam cum hoc loqui, iam cum illo.

Obiectio.

Obiicies tamen, Hic ponitur tota difficultas, quam anteà vitare volebas; dabitur enim vna distincta omnium cognitio, quæ necessariò debet esse valdè miraculosa, sicut visio omnium.

Responsio.

Respondeo negando suppositum; nam si in visu admittatur ea cognitio, simul etiam debebit admitti in intellectu altera distincta:

Quæ oculus videt intellectus simul noscit.

quidquid enim oculus videt simul intellectus cognoscit, non autem è contrario; ergo multiplico miraculum, si admitto semper visionem corporalem omnium, non tamen si solùm intellectualem. Præterea intellectus faciliùs cognoscit multa simul quàm visus. Tertiò, in intellectu, vt de- 7
terminet voluntatem ad operationes aliorum etiam sensuum circa quoslibet beatos, debet poni vna cognitio vniuersalis omnium; id autem non ita commodè in visu ponitur, quia fortè posset dici, cur non in auditu, vt semper sit in actuali perceptione omnium vocum, per quas eos distinguat? aut si hæc ratio non valet, ideò saltem non commodè ponitur in visu; quia per cognitionem solam materialem non potest sufficienter voluntas determinari ad amandum; ergo cùm supponat obiectio, voluntatem debere habere libertatem ad se determinandum, debet illi concedere cognitionem proportionatam omnium, qualis sola est intellectualis. & de visu satis.

SECTIO SECVNDA.

De ceteris sensibus.

De auditu eadem quæ de visu est ratio.

CIRCA auditum non videtur etiam vlla difficultas quoad punctum mutuæ inter se collocutionis: quis enim negabit eos inter se posse loqui & conuersari? numquid erunt velut muti? absit hoc ab eâ perfectissimâ & iucundissimâ ac maximè naturali republicâ; inter homines enim gratissima solet esse, docta & prudens conuersatio; non ergo ea beatis neganda: agent enim noti & amici de his quæ sibi in hac vitâ contigere,

——— *Hæc olim meminisse iuuabit,*

de diuinis attributis, de diuersitate beatorum, &c. ergo auditus locum in illis habebit.
Obiectio. Dices, Ea omnia beati actu cognoscunt omnes, & vnus scit ea ab alio cognosci; vt quid ergo
Solutio Prima. de eis inuicem loquentur? Respondeo Primò, non semper eos futuros in actuali cognitione & memoriâ eorum omnium saltem distinctâ, & consequenter poterit vnus alteri eam
8 *Secunda.* refricare. Secundò, etiamsi res illæ sint alioquin notæ, poterunt de eis loqui per nouas quasi ponderationes vel considerationes circa eas, se excitando in Dei laudem, in maiorem beneficiorum acceptorum æstimationem; de loquelâ ergo eorum inter se non videtur esse vlla difficultas, & consequenter auditum ex hoc capire habiturum suas operationes, omnino crediderim cer-
Iucunditas & concentus vocum beatorum. tum. Hinc autem deduco probabiliter, eos habituros in eâ auditione singularem voluptatem, quia & beatorum omnium voces gratissimæ & suauissimæ erunt, & de concentu musico haud parum habebunt. Si enim nationes aliquæ sunt, vt de Sinis certissimum putatur, quæ in ordinariâ loquelâ habent quemdam concentum musicum attollendo, deprimendo, protrahendo syllabas, quid ni simile aliquid, longè tamen perfectius, beatis concedamus, ratione cuius haud leuiter recreent audientium aures? Prætereà Augustinus apud Tannerum num. 36. ad locum illum Psalmi 149. *Exaltationes Dei in gutture eorum*, melodiam & musicam in cælis admittit; quam etiam insinuat Ioannes Apocalypsis 14. *Et vocem, quam audiui, sicut citharœdorum citharizantium in citharis suis. Et cantabant quasi canticum nouum ante sedem* Dei, *& ante quatuor animalia, & seniores*, &c. quibus verbis instrumentorum etiam musicam de-
Quomodo in cælis formabuntur soni. notat Ioannes. Nec difficilè erit tales sonos in corpore ipso cælesti efformare; solâ enim motione locali corporis cælestis & collisione illius poterit sine alteratione vllâ aliâ aut corruptione formari sonus, cuius species facilè etiam per productionem sui sine medij detrimento pro-
9 pagabuntur. Imò S. Thomas non reputat absurdum, cæli partes diuidi ad beatorum corporum motum, sicque sonum illum efformari; putat enim eos esse intra corpus solidum. Verùm quia nos probabilius esse docuimus, cælum empyreum esse fluidum, aut non solidum, non cogimur eas proprias incisiones admittere, sed purè, quales nunc fiunt in aëre ad motum cuiuslibet corporis. Addo, cùm beatis concedatur dos subtilitatis, vt penetrent omnia corpora, etiamsi cælum esset alioqui solidum, non videri futuras eas incisiones.

Obiectio ex dictis. Verùm hinc dices, Ergo cùm sit liquidum seu non solidum, non fient vllæ illius separationes, & consequenter nec sonus vllus: nam beati habent dotem subtilitatis, per quam non solùm corpora solida, sed & subtilia seu liquida penetrare possunt. Angelus v. g. se localiter per aërem mouens nullatenus eiicit è loco aërem; sic-
Solutio. Beati, vbi nulla est necessitas penetrationis, naturali solùm motu se mouebunt. ut mouens se intra terram non mouet loco eas partes. Respondeo, beatos posse vti eâ dote subtilitatis prout voluerint; vnde quando corpus est permeabile, veluti noster aër, & nulla alia est necessitas, non recurrent ad penetrationem, sed naturali modo se mouere credendi sunt; licet, si velint, possent etiam illud penetrare. Si autem ponatur corpus solidum, quia tale corpus non reunitur iterùm naturaliter, deberemus dicere, semper beatos penetrare ea corpora, ne posteà manerent non vnita, & consequenter cessante corporis diuisione, non posset fieri sonus ille, quem nos ponimus.

Quod ad odorem attinet, probabile est, ipsa *Corpora beatorum mirè odorifera.* beatorum corpora exhalatura suauissimum odorem; vt de multis adhuc mortuis in hoc mundo legitur; & Antiphona illa, quam Ecclesia de- 10 sumpsit ex cap. 24. Eccli. *Sancti tui Domine florebunt sicut lilium, & sicut odor balsami erunt ante te*, non obscurè idipsum designat; etiamsi propter primam partem de flore videatur solùm metaphoricè sumenda; tamen quoad odorem nihil est quod impediat ne liberaliter accipiatur. Deinde, cælum ipsum empyreum odore fra- *Empyreum mirum est ionis odorem.* grantissimo refertum esse quid prohibet; creatum enim est pro beandis hominibus, haud dubium quin ad hunc finem maximè ornatum sit. Neque necessaria est propterea vlla corruptio; nam odor ille per totum aërem aut per corpus cæleste respirabile sparsus sufficienter, ad cuiuslibet beati nares accedet, & sui sensationem producet; cumque ibi careat contrario, potest esse perpetuus.

Dices, non posse percipi odorem nisi mediâ *Obiectio.* respiratione, quæ non est futura in cælis. Hoc argumentum etiam videtur probare, non posse beatos loqui; nam & loquela fit per respirationem. Respondeo facilè: Primò, in voce fortè *Responde-tur.* non esse necessariam respirationem; sufficit enim, si aër ille aut corpus sensibile, quod erit *Quomodo beati sine respiratione loqui poterunt.* intra os beati, & in eius gutture (non enim intus erit vacuum, aut totum occupabitur à linguâ) moueatur à beato ad efformandum sonum. quod sine respiratione fieri posse non dubito. Sed quidquid de hoc sit, respondeo, in *quomodo item respirare.* beatis respirationem futuram, non vt calorem cordis corrigant; ad id enim necessaria non erit; sed vt alias sensuum functiones exerceant; sicut in nobis non datur ob solum cor refrigerandum, sed vt possimus loqui & olfacere.

De gustu maior est difficultas. Nihilominùs 11 cùm ponamus corpus respirabile in cælo, facilè *Gustus sapidâ quadam & gratâ qualitate recreabitur.* intelligitur, etiam suam delectationem gustui respondere, si dicamus, illud corpus respirabile, quod est in palato & beatorum gutture, habere sapidam aliquam & gratam qualitatem, quæ beatis pro libertate possit diuersis saporibus æquiualere; vt de manna Israëlitico tradit Scriptura; nec Deus minùs credendus liberalis in beatos quàm in Iudaicum populum; nec necessum est vt ille gustus ordinetur ad sustentationem aut concoctionem; sicut si aër, quem nunc respiramus, haberet qualitatem sapidam, sine dubio eam possemus experiri, nullâ interim ex eo factâ concoctione aut propriâ comestione & nutritione. & ita ex D. Thomâ, Scoto & communi Doctorum rem hanc suprà explicat P. Tannerus num. 35.

Denique quoad tactum res est etiam facilis; *Sua quoque tactus erit voluptas.* nam poterit manus manum tangere; & S. Bernardus Sermone 1. de Assumptione Virginis castissima & dulcissima inter Filium & Matrem oscula & amplexus admittit: & idem de aliis beatis inter se credendum est; nam licet ab eo statu longissimè absit omnis inhonestas, quia tamen

tamen tactus eiusmodi non vlteriùs ordinari ad malum finem, & sine omni omnino periculo minimi motus inhonesti decentissimi erunt, locum etiam in cælis habere poterunt. Addit etiam Scotus apud Tannerum suprà, ipsos cælos futuros materiam gratissimam tactus. quod &
12 mihi probabilissimum est. Concludo hanc materiam duobus testimoniis, quæ & Tannerus & Suarius suprà sect. 6. referunt num. 41. Vnum est Anselmi lib. de Similitudinibus cap. 57. *In illâ futurâ vitâ delectatio quadam ineffabilis bonos inebriabit, & inæstimabili dulcedine sui totos eos inenarrabili abundantiâ satiabit. Quid dixi totos? oculi, aures, nares, os, manus, guttur, cor, iecur, pulmo, ossa, medulla, exta etiam ipsa, & cuncta sigillatim membra eorum in communi tam mirabili delectationis & dulcedinis sensu replebuntur, vt verè totus homo torrente voluptatis Dei potetur, & ab vbertate domus eius inebrietur.* Hæc Anselmus eleganter. Alterum testimonium est Laurentij Iustiniani lib. de Disciplinâ monasticæ conuersationis c. 23. *Caro spiritualis effecta per omnes sensus suos multimodis exuberabit deliciis; delectabitur oculus in amabili Redemptoris aspectu, cùm videbit Regem in decore suo gloriâ coronatum, & diademate redimitum, quo coronauit eum mater sua. Melodica cantica ciuium supernorum non mediocriter mulcebunt auditum: fragrans quoque suauitas cælestium odoramentorum mirâ liquefactione resperget odoratum: indicibilis etiam dulcedo omnium delectabilium mellifluâ quadam & iucundâ suauitate oris saginabit palatum: ipse demum tactus sibi congruis abun-*
13 *dabit deliciis, quas experti narrant. Fas enim non est, vt in illâ cælesti gloriâ quidquam vacet à Dei laude; quia potius iustum, vt cuncta corporis membra suum proprio modo efferant conditorem; quatenus sicut ab ipso sumpsere principium, ita & in illum deducant sua beatitudinis finem, vt sit Deus omnia in nobis.* Hæc Laurentius. Faxit Deus vt eorum veritatem propriâ liceat experientiâ probare.

SECTIO TERTIA.

Qualia sint accidentia per sensus in cælis percepta.

An accidentia in cælo sint omnia futura ordinis merè naturalis.

MVLTA in cælis futura accidentia naturalia, & quidem eadem specie & fortè numero, quæ in viâ habuimus, dubium non est: erunt enim eædem qualitates primæ, color, &c. quæ sine dubio percipientur à beatis. Difficultas ergo præsens est, vtrùm omnia accidentia, quæ à sensibus percipienda in cælis diximus, sint in se ordinis naturæ, an verò aliqua supernaturalia in substantiâ: v. g. an aliqua lux, color aut sonus supernaturalis sit ibi admittendus. Aliquis fortè putaret repugnare colorem supernaturalem aut lucem, quia non apparet in quo ea supernaturalitas consistere posset; ego tamen in hoc puncto non video, cur in genere spirituali possit esse vna cognitio de Deo v. g. naturalis homini, & altera, de eodem Deo per scientiam infusam supernaturalis; & non possint etiam esse aliqui colores naturâ suâ debiti corpori, alij verò naturâ suâ omnino indebiti & supernaturales.

Non repugnat color supernaturalis alicui corpori.

Dices, Actus naturalis non differt à superna- 14
turali, nisi ex parte motiui supernaturalis; atqui hęc differentia motiuorum non potest esse in coloribus & sono, &c. ergo non potest ibi dari duplex ordo; vnus accidentium naturalium, alter supernaturaliũ. Responsio prima, quia illud principium de diuersitate motiuorũ à me est pręcedenti tomo refutatum, dum egi de conceptu rei supernaturalis, & fusiùs in materiâ de fide. Secunda, quidquid sit, an in actibus, qui habere possunt motiuum, vera sit hæc doctrina, certè in aliis rebus respectiuis sustineri nequit; nam gratia est in suâ substantiâ supernaturalis; & id non habet ex eo, quòd respiciat motiuum supernaturale, sed potiùs ex respectu ad ipsam gratiam sunt multi actus supernaturales: & circa idem corpus admittit communis sententia possibilem vbicationem in substantiâ supernaturalem, & aliam naturalem; ibi autem nihil planè est de motiuo; ergo eodem modo poterit in coloribus admitti.

Obiectio.

Responsio Prima. Supernaturalitatem non peti à motiuo alibi ostensum. Secunda.

Dices, Dato eo colore, quem ego dico supernaturalem, non est aliqua repugnantia in eo, quòd creabile sit aliquod corpus, cui ille sit connaturalis: quæ enim ex tali corpore sequuntur contradictoria? simili argumento probari solet, visionem Dei non esse supernaturalem; & sanè licet ibi propter auctoritatem communem quæratur aliqua repugnantia in substantiâ, cui ea visio sit cônnaturalis, in præsenti tamen circa colorem non apparet, cur non debeat admitti
possibile aliquod corpus, cui tales colores con- 15
naturales sint. Respondeo Primò, Esto id ita sit, erunt saltem supernaturales his corporibus, quæ de facto sunt. quod nobis in præsenti sufficit. Secundò dico, Si supponimus eos colores esse omnino supernaturales, facile esse dare repugnantiam in aliquo corpore cui illi sint connaturales; sequeretur enim eos esse connaturales ei corpori, vt obiectio vult, & non esse connaturales, vt nos supponimus.

Replica.

Responsio.

Quomodo, & quibus corporibus possunt esse colores supernaturales.

Ne autem in hoc ipso videamur petere principium, dico hîc habere locum argumentum, quo vsi etiam sumus ad probandum visionem beatam esse simpliciter supernaturalem; est autem eiusmodi: Ad Dei virtutem spectat plura posse facere, quàm omnis natura petat. Quæ est doctrina Augustini, & saltem probabiliter per se nota; nam Deus potentior est quàm omnis exigentia naturæ creatæ; ergo poterit Deus facere aliqua accidentia omni naturæ supernaturalia, ergo etiam aliquos colores omni corpori creabili supernaturales. Ecce vnde nostram probamus conclusionem, quâ semel probatâ, contradictoria, vt dixi, facilè assignantur. Et sanè datis omnibus corporibus, ego argumentor eodem modo ferè quo obiiciens contra me: Non est repugnantia in eo quod Deus possit producere aliquem colorem omnibus his corporibus supernaturalem; assignentur enim duo contradictoria; ergo possibilis est talis color diuinitus. Et sanè hoc argumentum, quia nititur illo principio ex D. Augustino insinuato, fortius est quàm quod mihi obiicitur. Et aduerte, minorem adhuc esse difficultatem in ostendendo possibili aliquo colore supernaturali, quàm in ostendendâ

Argumentum pro supernaturalitate visionis beatæ hîc applicatur.

Faciliùs ostenditur supernaturalitas alicuius colo-

ris quàm ipsius visionis Dei. dendâ visionis Dei supernaturalitate : quod licet durum primo aspectu videatur, eò quòd visio sit longè nobilior quàm color, ideoque
16 faciliùs possit illa excedere omnem naturam quàm color; nihilominùs, re benè examinatâ, ita planè est, vt iam obseruaui, & in primis, quod de maiori visionis perfectione dicitur non vrget; nam etiam ex alio capite visio comparatur cum nobiliori subiecto quàm color; ergo facilius est ex hoc capite inuenire dignum subiectum visionis, quàm inuenire dignum lucis; vel saltem compensatur ex parte subiecti visionis excessus, qui est ex parte ipsius visionis, ideoque non erit difficilius inuenire subiectum inter nobiliora connaturale pro visione nobiliore, quàm inter ignobiliora connaturale pro colore ignobiliore.

Positiuè idem intentum probatur. Faciliùs vni speciei tribuitur supernaturalitas quàm toti generi. Iam verò positiuè probo assumptum; nam in visione beatâ supernaturalitas reducitur ab omnibus in rationem communem visionis Dei; vnde etiam dicitur, omnes possibiles visiones Dei esse supernaturales omni substantiæ possibili: hoc autem valdè difficulter probatur, quia tunc debent assignari contradictoria desumpta ex ratione communi visionis; quod vix fieri potest, etiamsi fortè aliquam visionem ex specificâ suâ perfectione propriâ id habere faciliùs persuaderetur; sicut in simili dixi, facilè persuadetur vni speciei particulari substantiæ materialis, v. g. equo, repugnare cognoscere obiectum spirituale, at id omnibus repugnare nullatenus posse probari; item vni substantiæ par-
17 ticulari repugnare, producere sibi simile facilè probo ex adamante, ex auro, &c. at id omnibus omnino repugnare, nullus poterit probare. In præsenti ergo cùm supernaturalitatem illius coloris non probem ego ex ratione communi coloris, ac si censerem omnes colores esse supernaturales, sed præcisè dicam, inter omnes illos non repugnare aliquem ex suâ specificâ perfectione omni subiecto supernaturalem, faciliùs possum euadere quàm dicendo, *Nulla omnino visio Dei esse potest naturalis vlli substantiæ*; sicut in eâ ipsâ quæstione de visione meliùs euaderem dicendo, Aliqua visio Dei potest esse connaturalis creaturæ alicui; quia non apparet, cur conceptus visionis vt sic petat eam supernaturalitatem in omnibus suis speciebus; aliqua item ex particulari & maiori perfectione est supernaturalis, quia etiam non repugnat aliquam esse supernaturalem; sicut non repugnat, quòd alia sit naturalis. Ratio totius obseruationis est, quia rationes specificæ semper habent aliqua prædicata propria; vnde vna species petit id, aut repugnat ei quòd nec petit, aut cui non repugnat conceptus genericus secundùm se; sic leoni ex suâ essentiâ non repugnat rugitus, qui repugnat equo; eò autem quod repugnet vni animali, equo v. g. non infertur, ergo repugnat animali vt sic, seu omnibus animalibus.

Concludo ergo, non videri posse negari eam possibilitatem alicuius lucis, coloris aut odoris ex naturâ suâ specificâ omni subiecto materiali supernaturalis; vtrùm autem illud de facto existat, mihi dubium est : aliqui affirmant, inter quos P. Suarez (vt suprà vidimus) ego non video necessitatem ponendi nouum hoc miraculum : nam inter naturales colores haud dubiè Deus inuenit multos, quibus incredibiliter recreare queat beatorum oculos; quod suo modo de aliis obiectis sensuum dicendum puto; ad quid ergo sine fundamento ad supernaturalium productionem recurremus? de quo plura suprà agentes de claritatis dote. *Dubia est existentia talis coloris supernaturalis.*

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAOCTAVA.

Cetera quæ ad beatitudinem spectant discutiuntur.

SECTIO PRIMA.

De inæqualitate beatitudinis.

1 *Inter beatos est inæqualitas.* BREVISSIME insinuo quæ fusiùs dixi in materiâ de visione; & in primis, in beatitudine dari inæqualitatem Catholica doctrina tradit ex multis Scripturæ locis. Isaiæ 56. *Dabo eis in domo meâ nomen melius à filiis & filiabus*; id est maiorem beatitudinem. Matthæi 11. *Qui minor est in regno cælorum, maior est illo.* Ioannis 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* 1. Corinth. 15. *Stella à stellâ differt in claritate, sic & resurrectio mortuorum.* & 2. Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet.* Multa alia testimonia ex Scripturâ, Pontificibus & Patribus possunt pro eâ veritate adduci, sed hæc in re notâ sufficiant. Ratio item ex ipsâ meritorum inæqualitate desumpta satis apertè id ipsum ostendit: qui enim plus meruit, plus etiam debet præmiari. Vtrùm autem ea inæqualitas beatitudinis seu visionis sit specifica, an numerica, tractaui ibidem, ostendens aliquando posse esse solùm numericam, quando ex solâ maiori intensione prouenit, aut ex maiori indiuiduali claritate; admisi enim in lib. de Anima, inter indiuidua eiusdem speciei possibilem aliquam inæqualitatem perfectionis, aliquando verò esse diuersitatem specificam; quam non probaui ex solâ diuersitate intellectus angelici & humani, aut ex parte principij; ex quo solo capite supponit Tannerus eam posse probari hîc quæst. 4. dub. 1. dixi enim eo loco, à duabus caussis inæqualibus & diuersis, sole v. g. & igne, posse calorem eiusdem speciei oriri; quia qui oritur de facto à sole, ex se essentialiter respicit vel solem vel ignem; quod idem respicit alter de facto ab igne procedens, etiamsi per actiones distinctas de facto vnus determinetur ad solem, alter ad ignem. *Qualis sit ea inæqualitas.*

In ipsis tamen actionibus dixi necessariò futuram diuersitatem specificam, quia illæ non per aliquid à se distinctum, sicut ipsi effectus, sed per seipsas, & consequenter essentialiter, vna respicit diuersum principium ab alterâ; ex terminis *Actiones beatorum habebunt aliquam specificam diuersitatem.*

terminis autem videtur notum, quòd respectus essentialis ad diuersos specie terminos causset etiam diuersitatem specificam in ipsis distinctis respectibus.

Cur visiones Dei aliquando ex solo obiecto differant.

Hinc apparet fundamentum ad probandum, visiones posse aliquando specie differre, licet non ex parte principij, ex parte tamen obiecti; nam visio licet non respiciat essentialiter determinatè hoc numero principium, à quo oritur de facto, ideoque posset esse eiusdem speciei cum visione ab altero principio specie diuerso procedente, respicit tamen essentialiter obiectum quod actu repræsentat, quodcumque illud sit; nam cognitioni essentiale est actu repræsentare suum obiectum, nec potest etiam
2 diuinitus iam hoc iam illud repræsentare. Atqui vna visio repræsentat in Deo diuersas specie creaturas quàm altera; ergo saltem ex eo capite erunt visiones specie diuersæ.

Euasio communis præcluditur Primò.

Nec responsio communis, quòd creaturæ sint obiectum materiale, sufficiens est, nam licet sint minùs principale, essentialiter tamen ab hac visione respiciuntur; ergo in eo respectu vt ad creaturas terminatur differunt specie, licet non differant ratione Dei; atqui ad diuersitatem simpliciter specificam sufficit vnum caput, etiamsi sit minùs principale, quia malum, qualis est ea diuersitas ex quocumque defectu; vnde si duæ animæ rationales cum diuersis specie materijs constituerent totum, sine dubio essent diuersi specie homines, licet in parte formali conuenirent, & solùm differrent in materiali.

Secundò.

Secundò, quia etiam videtur ibi futura aliqua differentia ex parte obiecti formalis; non quidem quasi visio præscindat obiectiuè inter vnum & alterum attributum, sed quia ex maiori claritate aut diuersâ perinde se habet visio ac si præscinderet obiectiuè; nam qui non cognoscit in Deo leonem, non solùm non potest dicere, *Leo est possibilis*; sed nec potest dicere, *Deus potest producere leonem*; vel, *In Deo est continentia leonis:* ea autem continentia est quid verè Deo intrinsecum & prædicatum illius, iuxta probabiliorem sententiam; ergo etiam ex parte ipsius Dei, qui est obiectum formale, datur sufficiens diuersitas pro illis actibus; nam
3 vnum dicere, *Deus habet continentiam leonis*; alterum dicere, *Habet continentiam Angeli*, sufficiens fundamentum specificæ distinctionis est, quia & specificas ex parte Dei diuersas continentias expressè repræsentant, saltem ex parte modi præscindendo, licet non obiectiuè, vt dictum est: quidquid verò sit, an dicenda sit ea differentia specifica, certum est illam reperiri in visione beatâ.

An visio plurium creaturarum efficiat maiorem beatitudinem.

Illud ergo dubium huius loci proprium, an ea pertineat formaliter ad rationem beatitudinis, ita vt eò sit formaliter beatitudo maior, quò plures in Deo creaturas cognoscit. Negat Pater Tannerus, eò quòd creaturæ vt tales non sunt obiectum formale beatificans, ergo maior vel minor earum numerus nihil facit ad beatitudinem augendam. Ego tamen cum P. Suario &

Ad beatitudinē spectat ea specifica diuersitas actionum.

alijs contrarium sentio; & fortè re ipsâ non erit contrarius Tannerus. Pro quo reuoco in memoriam quæ immediatè antè dixi, scilicet eum qui non videt in Deo leonem, non solùm non cognoscere leonem ipsum, sed nec noscere dari in Deo continentiam leonis, ita vt de illo intrinseco & proprio prædicato Dei nequeat rationem reddere; hoc supposito, facilè constat, visionem Dei, ceteris paribus, eo ipso quòd plures videat in Deo creaturas, futuram etiam maiorem beatitudinem, non formaliter præcisè quatenus videt plures creaturas; quod benè probat argumentum Tanneri; sed quatenus inde infertur, eam visionem clariùs cognouisse Deum & distinctiùs, ita vt possit saltem ex parte modi de pluribus diuinis prædicatis rationem reddere, de quibus non potuisset, ignoratis eis creaturis. Ratio huius à priori desumitur ex dictis in materiâ de visione; nam ideò quasi caussaliter plures creaturæ videntur in Deo, quia Deus ipse clariùs cognoscitur; est enim medium ducens in cognitionem earum; non è contrario creaturæ ducunt in cognitionem Dei; ergo benè inferimus à posteriori, *Plures videntur creaturæ in Deo, ergo & Deus ipse clariùs videtur, ergo & visio in ratione beatitudinis est nobilior.*

Probatur conclusio. 4

Ratio à priori.

Plures in Deo creaturæ videntur, quia meliùs videtur ipse Deus.

Dixi suprà *ceteris paribus*; nam potest esse aliqua visio plurium creaturarum, quæ tamen simpliciter non sit maior beatitudo quàm altera pauciores cognoscens; nam per intensionem potest hæc compensare illum excessum; vnde explicatur, quo pacto aliquis magis beatus, ad cuius statum pauciores pertineant creaturæ, possit alterum minùs beatum & plura ratione status videntem superare. de quo fusè eo loco. An autem lumen gloriæ sit in omnibus æquale, & vnde immediatè & efficienter visionum inæqualitas proueniat, eo loci explicatum est. videantur ibi dicta.

Limitatio cōclusionis & quomodo aliquando minùs beatus possit plures in Deo creaturas videre.

SECTIO SECVNDA.

Quando beatitudinem supernaturalem adipiscimur.

QVATVOR in hoc puncto errores, duo oppositi & duo medij, reperiuntur. Primus fuit Begardorum, & Beguinarum, qui dicebant, nos proprijs viribus & in hac vitâ posse clarè Deum videre. Contra quem egimus in materiâ de visione. Alter extremè oppositus docuit, numquam posse Deum in se ipso videri. Qui error tribuitur ab aliquibus Chrysostomo & nonnullis alijs Patribus tam Latinis quàm Græcis. de quo etiam suo loco tractauimus. His ergo duobus omissis, qui ad visionem non quà præmium est, sed secundùm se spectant, duo alij proprij præsentis materiæ esse possunt. Vnus docet, iustorum animas omni etiam labe purgatas non visuras Deum ante diem iudicij. ita Tertullianus lib.4. contra Marcionem, & lib. 1. de Animâ cap. 32. 33. & 34. Vigilantius apud Hieronymum lib. contra eumdem, Schismatici, Græci, Armeni, & aliqui hæretici nostri temporis apud Tannerum quæst. 5. dub. 4. Alter error est, post resurrectionem non statim sanctos ad gloriam transferendos, sed mille annis in hoc mundo cum Christo regnaturos in nouâ ciuitate Ierusalem. hæc est celebris antiqua opinio de millenario, quam olim docuit Papias, teste Irenæo, Hieronymo & Eusebio apud Tannerum

5 *Proponuntur hic duo quorūdam errores alibi refutati.*

Alij duo errores, quorum primus hæreticorum, alter quorumdam Patrum est, proponūtur.

nerum

nerum suprà: quem secuti sunt Irenæus & Tertullianus, Lactantius, Apollinarius, Victorinus, Seuerus & multi alij; quorum fundamentum desumitur ex eo loco Apocalypsis, vbi dicuntur Sancti mille annis regnaturi, &c.

6 *Affertur cuiusdam recentioris noua circa eamdem beatitudinem opinio.*

Audiui etiam nouissimè grauem aliquem auctorem docuisse, post debellatum Antichristum, ante diem iudicij intercessura multa millia annorum, in quibus omnes erunt iusti & sancti: verùm quia hæc doctrina non tangit propriè punctum de dilatione beatitudinis; admittit enim omnes iustos, cùm primùm purgati perfectè fuerint post mortem visuros Deum, & post resurrectionem generalem, statim etiam omnes corpore & animâ beandos; non volo de eâ opinione agere; non enim ad nostram præsentem materiam spectat; fortè alibi, Deo dante, locus dabitur eam examinandi.

SVBSECTIO PRIMA.

Primus error reijcitur.

Animæ beatorum corpore iam soluta post perfectam sui purgationem beatitudinis statim fiunt participes.

ASSERTIO Prima, Animæ beatorum cùm primum sunt perfectè purgatæ, statim consequuntur beatitudinem post decessum è corpore. Hæc est veritas Catholica definita in Florent. sessione vltimâ, Decreto vnionis, & in Extrauagante Benedicti XI. apud Marsilium in 4. quæst. 13. art. 4. & apud alios. Ecclesia eamdem veritatem supponit in Collectâ pro SS. Gregorio & Leone Secundo, *Deus, qui animæ famuli tui Gregorij æternæ beatitudinis præmium contulisti*, &c. & in Antiphonâ de Martyribus, *Gaudent in cælis animæ Sanctorum, qui Christi vestigia sunt secuti.* & in alterâ illâ, *Cum palmâ ad regna peruenerunt Sancti.* Adduceret quis fortè illum locum Sap. 10. *Reddidit Deus iustis mercedem laborum suorum:* hæc enim merces est beatitudo. Hoc tamen testimonium non vrget, quia in eo Sapiens loquebatur de præterito; certum autem est, tunc temporis vsque ad Christi ascensionem non fuisse eleuatas animas Sanctorum ad visionem beatam, etiamsi omnino à labe purgatæ fuerint. E quo capite reijcio etiam alterum ex Ecclesiastici 11. cap. quo pro eadem veritate Tannerus vtitur, *Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundùm vias suas.* Nam cùm etiam desumatur ex antiquo Testamento, quo tempore non assumebantur statim ad visionem, non vrget vllo modo. His ergo omissis, alia possunt efficaciora ex Scripturâ afferri.

Afferuntur pro hac conclusione aliqua Scripturæ loca, sed minùs firma.

7

Afferuntur pro eadem robustiora quædam Scripturæ loca, quibus & Patres æquè Græci ac Latini fauisse inueniuntur.

Philip. 1. *Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo*; inutile autem esset tale desiderium, si non fuisset visurus Deum statim post mortem. 2. Corinth. 5. *Scimus, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis.* & paulò pòst: *Scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino; audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore.* in Apocalypsis etiam 7. cap. videntur iusti amicti stolis albis. quod præmium illorum denotat. Eadem veritas tradita est à multis Patribus, omnibus scilicet Ecclesiæ Græcæ & Latinæ Doctoribus, & alijs etiam, vt videre est apud Tannerum suprà & Suarium disp. 13. sect. 1. fusiùs autem apud Bellarminum lib. 1. de Beatitudine Sanctorum cap. 4.

Proponuntur variæ eius rationes.

Huius veritatis rationes variæ afferuntur, quæ non sunt admodum efficaces. Prima, quòd ea dilatio præmij valdè esset afflictiua animas iam purgatas. Quòd si obijciatur, Olim fuêre detentæ sine eâ afflictione. Respondet Tannerus, aliam fuisse ante Christum rationem; nam cælo adhuc clauso dilatio illa beatitudinis non tam fuit pœna quàm communis natura humanæ conditio. 8 Verùm hæc solutio nullatenus satisfacit; idem enim prorsus dicerent aduersarij, nunc dilationem beatitudinis non esse pœnam, nec per modum pœnæ, sed communem humanæ naturæ conditionem, quousque generalis sit resurrectio, cælum verò solum pro Christo Filio Dei naturali apertum.

Reijcitur Prima ratio pro eadem sententiâ.

Secunda alterum ratio.

Secunda, quia beatitudo non dependet à corpore, & ex parte animæ non requiritur plus quàm meritum, & purgatio omnium peccatorum, vt iam supponimus adesse, ergo. Hoc etiam argumentum patitur instantiam in animabus iustis ante Christum; & facilè responderi posset, eam dilationem non fieri ob repugnantiam visionis cum animâ separatâ, sed quia ante iudicium generale & generalem omnium remunerationem non oportebat aliquos beare; vel certè quia Deus ipse ita voluit.

Refellitur.

Tertia & Quarta pro eiusdem conclusionis probatione minùs virium habent.

Tertia, quia beatitudo est brauium legitimè certanti promissum, ergo post finitam pugnam debet statim dari. Verùm negatur consequentia, eò quòd Deus habuit caussas illud differendi, &, vt dixi, etiam patitur instantiam in animabus iustis ante Christum.

9

Quarta, pœna statim infligitur, vt ex Iob 21. constat, *Et in puncto ad inferna descendunt*; & ex historiâ Epulonis Lucæ 16. Verùm & hoc in antiquis iustis habet instantiam contra se. Ad illud de damnatis fortè aduersarij idem dicerent, scilicet ante diem iudicij eos non torqueri. Et licet hæc responsio ex Scripturâ redarguatur, non tamen ratione; iam autem non auctoritatem, sed rationem quærimus. Adde, fortè illum locum Iobi posse explicari non tam de ipsis pœnis inferni, quàm de morte seu descensu ad sepulchrum, amissis in momento eis omnibus bonis, in quibus dies suos duxerant; vel certè de descensu ad inferna, quatenus iam sunt adiudicati pœnis: sicut olim etiam dicebantur animæ Sanctorum in pace manere, id est iam in certâ spe futuræ gloriæ & pacis. Locus Epulonis ab aliquibus putatur parabolicus; & sanè in eo multa sunt parabolica; posset ergo dici per anticipationem dictum τὸ *Crucior in hac flammâ*; ergo responsio nec quidem auctoritate reijcitur.

Refellitur Quinta ratio de soluendâ statim mercede, quia exemplum id ab hominibus ad Deum est inualidum.

Quinta, quia beatitudo debetur homini vt merces; Deus autem Leuit. 19. solutionem mercedis vetat differri: *Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque mane.* Verùm cùm tunc temporis, quando Deus id prohibebat, detinuerit ipse Sanctos Patres in Limbo, quomodo affertur locus ille pro eâ remuneratione statim post mortem? Respondeo ergo non valere exemplum ab hominibus ad Deum in hoc puncto: nam homines ex iustitiâ tenentur statim

statim soluere, Deus autem non; potest enim
10 solutionem operis boni saltem per totam vitam differre; & eodem modo potest habere rationes, vt etiam aliquamdiu post mortem.

Sexta ratio minùs vrget.

Sexta & vltima, quia non potest assignari locus, vbi interim animæ resideant. Respondeo, eas posse in Limbo, vbi antiqui sanctissimi Patres manserunt; posse in alijs cælis sine visione, in paradiso; qui adhuc, iuxta probabilem sententiam, extat. Nec locus deesset Deo alibi, si id voluisset.

Nulla directa ratio afferri potest pro hac sententiâ, sed solùm congruentia.

Dicendum ergo in hoc puncto, vtpote à solâ Dei voluntate vnicè pendente, non posse afferri rationem vllam nisi quasi indirectè hoc modo: Purgatæ iam animæ non habent quid eas remoretur, ne præmio statim afficiantur, ergo congruum est, vt statim id fiat; olim enim, quia non erat decens vt priùs alij homines quàm ipse Dei Filius & hominum redemptor cælum intrarent, detinebantur in Limbo. Quæ ratio iam omnino cessat; altera quæ hoc tempore vrgeat non potest adduci, vt patebit ex obiectionum solutione; ergo dicendum est, statim post mortem eas ad Dei visionem eleuari.

Obiectiones ex Matthæo,

Primò ergo obijciunt aduersarij ex Scripturâ parabolam illam Matthæi 20. in quâ omnibus operarijs mercedem simul reddidit; ergo visio non dabitur nisi omnibus post iudicium

Apostolo ad Hebræos,

vniuersale. Secundò, ad Hebræos 11. *Et hi testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid prouidente, vt non sine nobis consummarentur.* item Ioan.1. Epist. cap. 3. *Scimus quoniam cùm ap-*
11 *paruerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* & Apocalyp.6 *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei; & dictum est illis vt requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conserui eorum.*

& Ioannis Apocalypsi.

Explicantur quædam Scripturæ loca nobis circa hanc materiam obiecta.

Respondeo, hæc loca parum fauere aduersarijs: nam in eâ parabolâ τὸ *ad vesperam* denotat finem vitæ cuiuslibet; vel potest etiam dici, non omnia quæ in parabolis ponuntur esse intelligenda vt sonant: est enim ibi per accidens quòd dicuntur vocati omnes simul; sicut etiam illud de murmuratione non est propriè intelligendum; non enim in electos cadit ea murmuratio. Secundus locus Pauli facilis est; nam vel loquitur de præmio completo per resurrectionem; vel intendit, Sanctos antiqui Testamenti non intrasse cælum sine Sanctis è nouo Testamento, non quidem omnibus, sed aliquibus. Testimonium ex Ioanne planè caret difficultate; nam τὸ *cùm apparuerit* non significat, cùm Christus venerit ad iudicandum; nec enim visio humanitatis Christi Domini reddet Sanctos beatos; sed loquitur de Deo secundùm se, id est, *quando se nobis per visionem ostenderit.* Vltimus ex Apocalypsi à nobis suprà explicatus de desiderio vnionis ad corpus.

Patrum mentem pro nobis facere indicat Bellarminus.

Secundò principaliter obijciuntur aliqui Patres, de quibus Bellarminus suprà, qui eos explicat de adæquatâ beatitudine corporis & animæ. Addo, licet aliqui tunc temporis, antequam Ecclesia rem hanc definierit, dubij fue-
12 rint, non propterea licere de eâ iam dubitare.

Tertia obiectio.

Obijciunt Tertiò decretum Ioannis XXII. qui dicitur definiisse contrarium, teste Ockam in Opere sex dierum; & sequitur Adrianus in 4. q. de Sacramentis. Respondetur, Ockam alioquin à Ioanne XXII. excommunicatum facilè affinxisse illi definitionem illam. Verùm quidem est, Ioannem fuisse in hanc sententiam procliuem, siue tamen priuatim hæresim ipse contraxerit, siue sine errore inuincibiliter eam tenuerit, de quo iam non disputo, Deus tamen mirabiliter disposuit vt moreretur, antequam quidquam definiret in hoc puncto, vt testatur ipsius successor Benedictus XI. cuius Bullam superiùs citauimus pro Catholicâ doctrinâ.

Quod obijcitur de Ioanne XXII. debile est.

Quarta obiectio.

Quartò obiiciunt, Ad quid ergo sequetur iudicium generale, si quilibet suum præmium priùs accepit? Respondetur, vt omnibus constet, non solùm de æquitate iudicij erga se, sed etiam erga omnes alios. Secundò, vt Christo homini coram toto mundo ea maxima gloria fieret. Addo, argumentum hoc etiam esse contra aduersarios; nam propter dandam præcisè illis gloriam, etiamsi esset expectandus vltimus dies, in quo omnes resurgerent, non erat necessarium iudicium vllum fieri; nam siue ante eam diem videant Deum siue non, certum est, cuilibet de suâ caussâ constare, an scilicet sit fu- 13
turus beatus an non; ergo independenter ab hac quæstione defendendus est dies iudicij.

Retorquetur in aduersarios.

Secunda conclusio asserens, animas non tantùm postquam perfectè purgatæ fuerint Deū vbicumque demum, sine visuras, sed id in ipsis cælis fore.

Assertio Secunda: Non solùm statim cùm fuerint perfectè purgatæ animæ iustorum Deum videbunt, sed id fiet in cælis. hoc est contra Augustinum, qui in Psalmum 36. asseruit, animas vel in aëre vel in paradiso terrestri aliquando detinendas: de quâ opinione lib.1. Rettactat. cap.14. & lib.9. cap. 3. posteà dubitauit. Vltimò tandem lib.2. Quæst. Euangel. cap. 35. veram sententiam in assertione nostrâ positam tradidit. Probatur autem hæc Secunda assertio ex dictis in Primâ; multa enim loca non solùm de visione seu beatitudine loquuntur, sed etiam de loco, id est de cælo, vt in eis videri potest; & id ab Ecclesiâ definitum est eâ Extrauagante Benedicti XI. in Tridentino sess. 25. in decreto de Veneratione Sanctorum. Videatur Bellarminus suprà. Probatur autem facilè ex dictis; quia si animæ Sanctorum vident statim Deum, commodior certè locus pro eâ visione esse non potest quàm cælum; nec vlla potest esse ratio cur alibi detineantur, ergo.

Auctoritas Ecclesiæ, vt & ratio ipsa, id persuadet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secundus error impugnatur.

Assertio contra Chiliastas, seu contra 14
errorem Millenariorum: Post diem iudicij non sunt mansuri beati in hoc mundo, & vsuri corporalibus bonis, v.g. cibo & potu, vxoribus, &c. vt Chiliastæ somniarunt; expresè enim Scriptura vsum talium rerum remouet à beatis Matth. 22. *In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei.* idem habetur Lucæ 20. ad Romanos 14. *Non est regnum Dei esca & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto.* Hunc tamen locum non admodum crediderim efficacem, eò quòd non tam videatur de regno futuro quàm de præsenti intelligendus; ac si dixisset Paulus, *Non per cibum & potum venitur ad regnum Dei*; per quod non negat posteà

Beati post diem iudicij non sunt mansuri in hoc orbe, & vsuri bonis corporalibus, vt Chiliastæ somniarunt.

posteà licitum & honestum cibum & potum.

Inefficaciter quibusdam locis Chiliastarum opinio reprobatur.

Alia multa loca congerit Tannerus num. 15. quæ vel non directè tangunt conclusionem, vel facilè explicari possunt. Idem probatur auctoritate D. Dionysij lib. de Ecclesiasticâ hierarchiâ cap. 7. §. 1. vbi ait: *Absit vt vmquam sanctus vir in istiusmodi errores incidat.* Secundò, alterius Dionysij Alexandrini, qui librum contra eum errorem scripsit, teste S. Hieronymo in præfatione lib. 18. in Isaiam. Hieronymus ipse & Augustinus apud Tannerum nu. 52. eum millenarium reiiciunt.

Duæ rationes assertioni nostræ fidem conciliant.

Ratione verò sic nostra assertio probatur. Primò, quia talis vsus ciborum cum corruptione & alteratione est indignissimus eo felici statu; idem à fortiori est de vsu matrimonij; neque est vel leue fundamentum quo ille persuadeatur, ergo vt res planè conficta reiicienda erit. Secundò, suprà explicuimus, quo pacto beati in omnibus sensibus, etiam gustu, habituri sint ingentes voluptates; vt quid ergo confingetur ea habitatio per mille annos in terris?

15
Obiectio ex Papiâ. Respondetur ex Eusebio.

Dices, Papias Apostolorum discipulus id ex Apostolicâ traditione docuit. Nego assumptum; Eusebius enim libro 3. Historiæ cap. 35. ait illum fuisse pium, sed simplicem virum; & ex malâ intelligentiâ Scripturarum, non ex traditione Apostolicâ id tradidisse.

Soluuntur duæ quorumdam obiectiones contra eam factæ.

Secundò dices, In aliquibus locis Scripturæ promittitur iustis terra, item cibus, potus; & Apocal. 20. expresè ponitur illud regnum mille annorum. Respondetur, ea loca Primò spiritualiter seu allegoricè intelligẽda; cælum enim sæpè vocatur terra viuentium, & satietas beatitudinis comparatur cibo & potui; sunt enim hæ res nobis gratissimæ, ideoque aptissimæ ad explicandam aliquo modo æternam felicitatem & voluptates in cælo futuras. Locus Apocalypsis habet multas explicationes. Nonnulli per eos mille annos intelligunt totam æternitatem quâ regnaturi sunt Sancti.

Per millenarium malè quidam totam æternitatem hic intelligunt.

Hæc tamen expositio expresè videtur esse contraria textui; nam post eos mille annos dicit Euangelista soluendum satanam, & seducturum Gentes; atqui hoc non potest fieri post totam æternitatem, ergo mille anni non eam significant. Rectiùs ergo cum alijs exponitur de tempore militantis Ecclesiæ, post quod, seu paulò ante finem illius, soluetur satanas, & per Antichristum seducet innumeros; quòd verò ponatur certus numerus, haud multùm vrget: ponitur enim sæpè in Scripturâ numerus certus pro incerto; sicuti quando Christus Petro roganti, quoties dimittere posset proximo peccanti, respondit, *Non solùm septies, sed septuagies septies*; id est, quoties peccauerit & egerit pœnitentiam.

16
Locum à Chiliastis citatum ipsis incommodare efficaciter ostenditur.

Iam verò ampliùs ostendo locum hunc nullatenus fauere posse Millenariis; nam etiamsi Sancti regnaturi essent in mundo cum Christo mille annis, nullus tamen ex illis posteà est periturus; sed quotquot damnandi sunt damnabuntur in die iudicij: in quo etiam puncto & Millenaristæ conueniunt; iam ergo eos rogo, quomodo Ioannes dicat, post eos mille annos satanam soluendum, & multas gentes ab eo seducendas? Ecce nec admisso millenario soluitur difficultas.

Vrgebunt, 21. cap. eiusdem Apocalypsis describitur ciuitas Ierusalem noua descendens de cęlò, ergo vt in eâ habitent Sancti cum Christo. Respondeo, non debere intelligi de materiali ciuitate, sed de spirituali, & lapides ac fundamenta illius esse Sanctos & Apostolos. de quo loco vide nostrum Alcazar.

Explicatur alius Scripturæ locus pro ijs citatus.

SECTIO TERTIA.

Beatitudo post vnionem animæ ad corpus non est futura maior.

Beatitudo post vnionem animæ ad corpus non augebitur, vti nec gratia.

In præsenti poterat discuti sententia quorumdam recentiorum, qui opinantur, post mortem cuilibet iusto dari augmentum gratiæ, præter illam quam tunc habebat; in tanto verò cumulo, vt infans cum solâ gratiâ baptismi decedens habiturus sit in cælo maiorem gratiam quàm vllus vmquam quantumuis Sanctus, v.g. D. Petrus aut quilibet ex Ioannibus toto tempore vitæ habuerit. Horum fundamentum non aliud video quàm locum illum Christi de Ioanne Matthæi 11. *Qui autem minor est in regno cælorum, maior est illo.* Potest etiam pia aliqua congruentia addi, quòd Deus liberalissimus in donando, eò quòd in gratiâ decesserit iustus, & feliciter consummauerit, dederit illi tantam gratiam, cui etiam posteà respondebit proportionata visio. 17

Fundamenta aduersa.

Quàm vellem hanc sententiam esse verissimam; esset enim nobis incredibiliter proficua; tam puto eam esse falsam. de eâ aliquid dixi in materiâ de prædestinatione, ideò breuiter tantùm ea hîc tango. Moueor ad eam reiiciendam, quia cùm loca Scripturæ semper videantur designare hominem posteà habiturum prout gessit, & Paulus dicat 2. Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet*; & in parabolâ de operarijs denarius, de quo conuentum fuerat, solus traditur; planè insinuatur illud augmentum quod ab his auctoribus ponitur esse confictum; nam, iuxta eam sententiam, etiam & qui parcissimè seminasset collegisset in summâ abundantiâ. Secundò, etiamsi hæc loca quasi positiuè non ostenderent contrarium; tamen quia hi auctores non habent vllum fundamentum, & res illa per se est planè indebita meritis, & valdè præternaturalis, reiicienda est vt voluntaria, & vt conficta. Tertiò, licet demus Deum pro felici fine aliquid addere; vnde, quæso, constat illud esse in tanto cumulo, vt adæquet infinitum propè cumulum gratiæ, quem Ioannes Euangelista decursu nonaginta & ampliùs annorum tot actibus intensis, tot Sacramentorum frequentationibus obtinuit, præter illam, quæ haud dubiè in maximâ copiâ die Pentecostes ei fuit infusa? Certè hoc non nisi diuinando docetur. 18

Rationes, cur gratia post mortem non sit augenda, proponuntur, eaq; tum à Scripturâ tum à ratione petita.

Respondetur fusiùs argumento ab aduersarijs contra nos facto.

Ad argumentum respondeo in primis, cùm tunc temporis non fuerit in cælo vllus infans, sed soli Angeli, etiamsi diceremus minimum Angelum esse maiorem Ioanne Baptistâ, non ideò licebit idem dicere de infantibus cum solâ baptismali gratiâ discessuris; nam in Angelis sentiunt communiter Theologi, iuxta maiorem ipsorum naturalem perfectionem substantialem Deum illis infudisse maiorem gratiam; & cùm posteà ipsi operati sint toto conatu, posset facilè intelligi etiam minimum ex illis esse maiorem Ioanne. At hinc quid ad infantes, vbi omnes

hæ

Secunda responsio. hæ rationes cessant? Secundò respondeo, illum locum explicari non de excessu in gratiâ, sed de excessu in scientiâ: sicut enim Christus non præposuit illum in sanctitate omnibus hominibus (vt communior sententia docet) sed in dono Prophetiæ circa ipsum Christum, quòd nullus eo vsque ita nouisset Messiam; ita quando posteà illum postposuit omnibus beatis, non locutus est de sanctitate, sed de notitiâ Verbi diuini

19 & mysterij Incarnationis: ea enim Angeli omnes quoad substantiam vident clarè in Verbo. Alias etiam explicationes posset hic locus habere; sed sufficiant hæ.

An vnio corporis iuuet visionem, disquiritur. Hac ergo omissâ sententiâ, magis ad punctum præsens accedentes quærimus, an vnio corporis iuuet visionem. Magister Sententiarum in 4. dist. 49. S. Thomas ibidem quæst. 1. art. 4. quæstiunculâ 1. Bonauentura eâdem distinctione, parte 2. art. 1. quæst. 1. Richardus art. 2. quæst. 7. Marsilius quæst. 13. art. 3. Abulensis quæst. 63. in cap. 5. Matth. affirmant, post vnionem corporis maiorem futuram visionem Dei. quod confirmari potest ex Augustino expressè id asserente lib. 12. in Genesim cap. 35. vbi rationem simul affert, quòd anima nunc ob desiderium vnionis cum corpore non possit ita conari in visionem ac posteà conabitur. quod etiam Bernardus Sermone 3. de omnibus Sanctis affirmat, Haymo item in cap. 6. Apocalypsis. Licet hæc opinio magnâ auctoritate videatur fulta, contraria tamen, scilicet visionem Dei non augendam post vnionem, videtur omnino certa; quam D. Thomas retractatâ priore defendit hîc quæst. 4. art. 5. ad 5. vbi expressè ait, non crescere intensiuè beatitudinem; & simul soluit D. Thomas rationem contrariam. Eamdem defendunt nunc omnes ferè Scholastici, quos refert & sequitur Tannerus num. 55.

Ex mente D. Thomæ & communi Scholasticorum probabilius est, eam per vnionem cum corpore non augeri.

Ratio conclusionis.

20 Ratio nostræ conclusionis est, quia non est fundamentum vllum ad dicendum, animabus ante iudicij diem non dari totum præmium essentiale, cuius sunt in eo statu capaces; atqui in statu separationis possunt habere tam intensam beatitudinem quàm posteà, ergo. Maior videtur nota, quia sicuti superiùs diximus contra errores Origenis & aliorum, beatitudinem non differri; ita debemus dicere, nec partes illius, quam tunc possunt habere, differri.

Animas posse æquè intensam habere visionem ante ac post vnionem, diuersimodè probatur. Quòd verò possint animæ separatæ tunc habere totam eam intensionem quam post vnionem, facilè probatur varijs modis. Primò, quia non credo vllum ex auctoribus oppositæ sententiæ dicturum, nullam animam separatam, v. g. S. Petri aut Ioannis, habere nunc tam intensam visionem, quàm habitura sit anima infantis simul cum corpore; licet enim aliquantulùm crescat post resurrectionem, non tamen ita incredibiliter: est enim inter Petrum & infantem infinita propè distantia; ergo si nunc non habet Petrus tantam visionem quantam infans posteà, non habet iam Petrus centesimam partem, quam posteà. Quid? nec millesimam, quia posteà superabit millies infantem. Nec tamen ab hoc faciamus quæstionem dependentem, sanè etiam nunc ante reunionem debebunt concedere animas esse inæquales in beatitudine; vnde sic argumentor & sumo inferiorem, quæ habet v. g. solùm sex gradus, hæc eadem potest etiam ante vnionem ad corpus habere alios sex gradus, quos oppositi auctores reseruant ad tempus vnionis; ergo iam in eo statu separationis debebit habere omnes duodecim, quia etiam nunc est eorum capax. Probo antecedens, quia altera anima alterius beati potest 21

habere duodecim; de facto enim eos habet; ergo & hæc. Probo consequentiam, quia animæ ex se sunt eiusdem rationis; & fortè sæpè erit indiuidualiter nobilior anima inferioris beati, ergo habet vires ad tantam visionem: Deus item cum vtraque concurrens æquè in vtraque potest eam intensionem producere habitus luminis, etsi minùs intensus fortè sit in minùs beato, quod tamen à multis negatur; facilè tamen dici posset, cùm lumen solùm detur per modum principij ad efficiendam visionem, Deum, qui scit eam animam mereri visionem vt octo, dare illi lumen ad hoc necessarium, etiamsi deberet esse iam fortius quàm post resurrectionem, eò quòd anima tunc haberet maiores vires; neque inconueniens esse, posteà aliquid auferre de lumine, cùm aliunde accessissent nouæ vires; negari ergo nequit, quin ea anima etiam nunc sit capax eius maioris beatitudinis, quam posteà dicis habituram; ergo ex parte capacitatis non potest negari, eam illi de facto concedi.

Vrgetur argumentum.

Corpus visionem non modò non videtur iuuare, sed illi etiam obesse. Secundò efficacius idem probatur; nam corpus non iuuat, imò quodammodò impedit eam visionem; anima enim eam non efficit dependenter à corpore, ergo non iuuatur per corpus: quòd verò potiùs videatur impediri, patet; nam anima informans corpus occupatur innumeris alijs actibus materialibus, v. g. auditus, olfactus, visus, &c. quos separata non efficiebat; ergo potiùs dicendum esset eam impediri per corpus quàm iuuari: sed neque primum dicendum est; nam cùm anima concurrat 22

vt eleuata, etiamsi nouas faciat iam operationes, semper tamen Deus eam eleuans illi addit vires, vt non impediatur, quo minùs visionem æquè intensam producat, & gratiæ quam habet proportionatam.

Quo sensu dicat Augustinus, animam separatam desiderio corporis distrahi, declaratur. Quod autem ait Augustinus, animas eo desiderio distrahi, videtur ipsi contrarium; supponit enim eas esse verè beatas, & consequenter non esse anxias; ergo ille appetitus non caussat anxietatem, quæ impediat conatum. Deinde cùm ipsæ, vtpote in statu incapaci omnis erroris, perfectissimè sciant, se non ideò citiùs obtenturas beatitudinem, quòd magis sint anxiæ, non video cur non eam deponant anxietatem; & è contrario, cur non adhibeant omnem conatum sibi possibilem in visionem, quandoquidem sciunt, non ideò citiùs vniendum corpus, quod minùs conentur in visionem. Quòd si de solo ipso desiderio etiam vt non affligente Augustinus loquatur, tunc illud admitto; nego tamen vllo modo magis illud impedire visionem quàm eam impediat gaudium, quod posteà habebunt de vnione. Vtrumque enim est vnus actus, & consequenter æquales insumens vires ex parte animæ; ergo ex hoc capite non plus poterit anima conari in visionem sine desiderio, cum gaudio tamen de vnione, quàm anteà cum desiderio sine gaudio; ergo beatitudo essentialis non augebitur.

Prima conclusio. Dico *essentialis*; nam accidentalis haud dubiè

Accidentalis visio post vnionem in beatis erit maior, licet non substantialis.

biè erit longè maior, tum ob complementum substantiale hominis per corpus, de quo anima valdè lætabitur; tum ob nouas omnium sensuum voluptates, quas fusè suprà explicuimus, quæ locum non habebunt ante resurrectionem. Addit etiam Tannerus nouum quasi ex parte visionis gaudium, quòd illa prodibit tunc à
23 supposito integro & totali, quod maiorem dicit perfectionem. Verùm ego ibi non video materiam noui gaudij; nam visio etiam post vnionem solùm prodibit ab animâ; quòd autem totus homo dicatur eam producere, est quædam denominatio non afferens maiorem voluptatem quàm sit in hoc, quòd anima iam sit corpori vnita; sicuti, quòd si habeo corpus integrum, totum illud denominetur scribere ab vnâ manu scribente, non affert specialem voluptatem, præter eam quæ reperitur in hoc, quòd habeam ego corpus integrum; hoc enim habito, siue totum illud denominetur scribere quando scribo, siue sola manus dextera, quæ reuerà sola scribit, parum iuuat; meliùs dixerim omnino nihil ad voluptatem augendam.

Gaudium ex parte visionis per vnionem non augetur.

Secunda. Post vnionem visio beata non erit magis expedita quam antè, vt nec intensa.

Secundò dico contra alios, visionem beatam post vnionem non solùm non futuram magis intensam, sed nec magis expeditam, vt quidam dixerunt; qui videntur per hanc distinctionem voluisse respondere Augustino aienti, animam per defectum corporis impediri à conatu in visionem. Verùm & doctrina falsa est, & non satisfacit dubio. Non satisfacit, quia si per eam absentiam anima impeditur, certè iam eo ipso minorem conatum adhibebit; si minorem, minùs etiam producetur de visione, &
24 non solùm ea erit magis impedita. Quòd verò ea doctrina sit falsa, inde constat; nam vel in ipsâ visione aliquid ponitur, ratione cuius dicatur magis expedita, vel non: si nihil ponitur, quomodo, quæso, ea operatio est magis expedita? si verò aliquid ponitur, quid illud erit? éstne modus, qualitas, an aliquid aliud? Certè explicari omnino nequit, quid illud sit. Adde potiùs, ex vnione ad corpus videri animam magis impeditam, quia occupatur circa plurima; ergo contrarium potiùs dicendum esset, vt in simili suprà dixi contra priorem sententiam. Respondeo ergo, animam semper æqualem facere visionem; quia licet magis occupetur per alios actus post vnionem, Deus tamen illam fortiùs eleuat ad visionem, vel ad actus nouos, vt semper & sine molestiâ & sine turbatione omnino expeditè suum habeat præmium essentiale, & simul accidentalia omnia, quæ ab eo essentiali pullulant, & à nobis hucusque fusè sunt declarata.

Ratio conclusionis.

SECTIO QVARTA.

Visio non erit minor post vnionem animæ ad corpus.

Probatur, visionem nullatenus per vnionem minuendam.

CONCLVSIO sit contra alios, qui è contrario docuerunt, beatitudinem animæ futuram imperfectiorem post vnionem, *Ea visio nullatenus minuetur per vnionem.* Quod Primò inde suadetur, quia cùm beatitudo essentialis sit
25 incredibiliter maius bonum quàm vnio ad corpus, & quàm omnes aliæ voluptates sensuum, potiùs esset in detrimentum animæ illa vnio quâ cogeretur amittere aliquid de visione quàm in bonum. Constat autem, Deum illud miraculum reunionis facere in magnum bonum animæ, non in detrimentum. Secundò idem probatur, quia licet (vt diximus suprà) anima post vnionem plures alias habitura sit operationes, & hoc, ceteris paribus, imminuat eius vires etiam ad visionem; nam, vt superiùs probaui, licet concurrat eleuata ad visionem, quò tamen plures efficit operationes, minores habet vires ad alias, & fortiori eleuatione indiget; ex quo capite dixi paulò antè contra priorem sententiam, potiùs videri minuendam visionem quàm augendam ex vnione: licet, inquam, hæc ita sint, quia tamen Deus eleuat animam quantum necessarium est, vt totum suum præmium essentiale obtineat; citiùs enim liberalitas Dei plus dabit quàm quidquam ex debito auferet; non est timendum, ne vires desint etiam post vnionem ad conseruandam antiquam visionem. Posset fortè aliquis dicere, Deus animæ separatæ dedit plus de intensione visionis quàm illa alioquin merebatur, vt per illum excessum compensaret defectum voluptatum sensuum & vnionis ad corpus, ne nunc minùs esset beata quàm posteà; adueniente autem vnione abstulit illum excessum, quia iam per superuenientia gaudia compensatur quod aufertur.
Neque videtur improbabile, leuissimam aliquam intensionem eius visionis compensari per multitudinem voluptatum inferiorum; datâ autem hac sententiâ benè explicatur, cur animæ non affligantur ob defectum vnionis, quia scilicet habent de facto aliquid loco illius, ac perinde est illis vnitas esse ac non vnitas. 26

Obiectio contra nostram assertionem.

Pluribus rationibus hæc obiectio diluitur.

Fateor hanc considerationem non esse admodum improbabilem, nihilominùs tamen puto, non sustinendam vllo modo. Primò, quia non nititur solido fundamento, auctoritate autem planè destituitur. Secundò, quia non est credibile, Deum tam futurum parcum, vt illum excessum, quem dederat semel quemcumque ob finem, velit posteà adimere. Tertiò, quia falsè supponit posse compensare minimum gradum visionis beatæ per omnia alia sensuum oblectamenta. Quod sic probo meo iudicio euidenter; nam si homini danda esset optio, Quid malles, vel Deum vnico tantùm intensionis gradu videre, vel habere oblectamenta omnia sensuum, sine dubio illum gradum eligeret, hæc verò contemneret. Et ratio à priori est, quia ille solus gradus est simpliciter beatitudo essentialis, ergo non compensatur vllo modo per alias operationes & delectationes. Vlterior eiusdem rei ratio à priori ea est, quia plus voluptatis in
Deo solo infinities reperitur quàm in obiectis 27
omnium sensuum; ergo si Deus auferret animabus post vnionem vel vnicum gradum eius visionis, plus damni inferret quàm emolumenti dando illis sensuum voluptates. Respondebis fortè adhuc, Licet vnus gradus visionis, quando homo nullum alium habet, sit longè maius bonum quàm ceteræ voluptates; at cùm semel iam videt Deum, & quidem valdè intensè, parum videtur efficere carentia vnius gradus; ergo tunc compensabitur per alias voluptates & bona inferiora. Sed contrà; nam si vnus

Ratio à priori.

Deus, si post vnionem animabus vel vnicum gradum visionis auferret, plus obesset, quàm per sensuum voluptates illis datas profuisset.

vnus gradus solus visionis secundùm se sumptus est maius bonum quàm aliæ voluptates, ergo esto sint simul alij gradus in animâ, adhuc ille erit maius bonum quàm eædem voluptates simul sumptæ. Patet: nam per alterum gradum non amittit suam perfectionem: & sicut datio prima illius est magis æstimabilis quàm datio aliorum; ita duplicare illud bonum maius est quàm addere ex alijs minoribus, hîc habet locum quod solet axioma philosophicum dicere, Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Et sanè, si melius est habere vnum aureum quàm centum nummos; sine dubio melius erit habere duos aureos quàm aureum & centum nummos. Constet ergo non posse fieri eam compensationem visionis per alia bona minora, quo corruit fundamentum huius opinionis. Quod de desiderio animarum obijcitur, sæpè est sufficienter solutum, & ostensum, eas nullatenus posse per illud affligi.

Compensatio visionis per alia minora bona fieri nequit.

SECTIO QVINTA.

De appetitu beatitudinis.

28 DISPVTATIONE de visione egi, verùm detur appetitus naturalis ad visionem Dei; dixique, si loquamur de appetitu innato, qualis ponitur in lapide ad centrum in materiâ primâ ad formam substantialem, &c. propriè illum non dari in animâ ad visionem Dei (quod eodem modo de eâ visione sub nomine beatitudinis dicendum est:) nam licet visio sit donum maximum creaturæ; quia tamen non potest viribus naturæ obtineri, non datur appetitus ad illam: hic enim appetitus definitur, inclinatio in bonum naturaliter possibile; ergo non potest esse respectu visionis. Ostendi etiam eo loco, an cum Scoto sit in hoc puncto quæstio de nomine, an de re, & qualis; circa quod nihil occurrit amplius dicendum. Obiici tamen posset, Omnes homines naturaliter desiderant esse beati, ergo datur in naturâ appetitus innatus ad beatitudinem. Respondeo in primis, antecedens solùm esse verum de appetitu beatitudinis naturalis, non de supernaturali; ad naturalem autem facilè concedam appetitum innatum. Respondeo Secundò, mutari in obiectione terminos; antecedens enim solum est de appetitu elicito, in consequenti autem infertur de innato, qui est diuersus ab elicito: de quo vltimo nonnihil hîc dicendum occurrit.

Appetitus innatus ad visionem Dei non datur; & cur.

Respondetur obiectioni factæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur sententia Patris Suarez.

29 QVI disp. 16. sect. vltimâ, quem Tanneras q. 5. dub. 2. per omnia ei conformis sequitur, duos distinguit appetitus elicitos; vnum per modum cuiusdam simplicis complacentiæ, qui conditionatus actus dici solet, & hunc admittit posse esse naturalem circa beatitudinem supernaturalem, quia & hæreticus illum habet; & gentilis si semel apprehendat visionem Dei habere illum potest, & ex se potest talis actus etiam circa impossibilia versari. Alterum appetitum elicitum naturalem dicit esse efficacem, qui virtute includit absolutam voluntatem exequendi omnia media necessaria ad consecutionem eius obiecti desiderati; & hunc dicit omnino repugnare naturaliter circa beatitudinem supernaturalem; nam talis appetitus est proprius spei infusæ: item homo non potest suis viribus habere voluntatem exequendi omnia necessaria ad salutem; non enim potest habere voluntatem efficacem naturalem credendi verâ & naturali fide, ergo non potest efficaciter velle vnum ex medijs necessarijs ad salutem, quale est ille actus credendi, multò ergo minus poterit simul velle naturaliter actum illum fidei, & omnia alia media necessaria. Addit Pater Suarez id intelligendum tam de homine in purâ naturâ, quàm de eodem illuminato per fidem: semper enim voluntas indiget auxilio eleuante ad huiusmodi actum efficacem. Ego tamen vtrumque actum elicitum naturalem esse posse omnino censeo: & quidem de primo nulla est difficultas; & benè id à Suario probatum est. De secundo ergo, in quo nodus totus est, idem etiam probo; quia

Sententia Patris Tanneri & Patris Suarez, duos appetitus elicitos, vnum inefficacem, alterum efficacem ponentis, affertur.

Iudicium auctoris.

30 Primò circa obiectum seu actionem supernaturalem possum ego habere volitionem naturalem efficacem; nullus enim negabit, quin, suppositâ in me virtute conferendi per baptismum gratiam, vel per verba consecrationis ponendi Christum Dominum in hostiâ, quæ est actio supernaturalis, possim per actum naturalem, imò per peccaminosum efficaciter velle consecrare, & velle ponere Christum sub speciebus: Sacerdos enim qui ex nequitiâ vellet consecrare panes in foro existentes, haud dubiè grauissimè peccaret; ergo volitio illa est naturalis; & tamen est efficax respectu eius consecrationis. Dices, fortè eam non esse efficacem nisi solùm respectu actionis externæ, prolationis scilicet verborum, quæ naturalis est. Sed contrà, quia ad consecrandum non sufficit sola voluntas proferendi ea verba, sed requiritur voluntas consecrandi & ponendi ibi Christum; ergo circa actionem supernaturalem possum ego habere volitionem naturalem efficacem. Confirmo hoc euidenter: Demus Deum dedisse mihi potestatem, vt quando scribo seu moueo manum, actio illa sit in sua entitate supernaturalis, & producat vbicationem supernaturalem in substantiâ, in eo casu sine dubio voluntas potest dicere actu naturali, *Volo mouere manum*; & tunc temporis nullum obiectum naturale vellet efficaciter; solùm enim vult motum, qui, vt supponimus, supernaturalis est, & nullum aliud obiectum intercedit ibi naturale, ex quo quasi alterum inferatur; nam applicatio ibi nulla tunc præuia producitur; ergo possum immediatè per actum naturalem velle efficere supernaturalem. Et non dubito, quin, suppositâ virtute, quam ipse Suarez tribuit humanitati Christi Domini in actiones miraculosas physicè influendi, poterit Christus actu naturali velle sanare hunc infirmum, vel illum, &c. Secundò idem confirmo, quia ego sciens me per auxilia gratiæ mihi semper parata posse atteri vel conteri, possum per voluntatem naturalem dicere, Volo confiteri, & habere necessaria ad veram confessionem; & consequenter, Volo habere attritionem supernaturalem; ergo

Probatur contra Patrem Suarez, etiam volitionem naturalem efficacem ad visionem.

Satisfit obiectioni.

Confirmatur assertio Primo.

31

Confirmatur Secundò

ergo potest esse volitio efficax naturalis de obiecto aliquo supernaturali.

SVBSECTIO SECVNDA.

Respondetur aduersis argumentis.

RATIO P. Suarez in contrarium non vrget; nam licet obiectum illud non possit proprijs viribus seu naturalibus obtineri, si tamen mihi iam constat, me habere alienas vires siue ex liberalitate siue quomodocumque paratas, haud dubiè tunc sine nouâ liberalitate in habendâ ipsâ volitione, & consequenter per volitionem naturalem possum ego velle eis viribus vti: v.g. ego sum debilis, non possum magnam trabem eleuare solus, nisi Petrus me iuuet, & quidem id faciat omnino gratis & liberaliter; si tamen semel mihi constet certò illum velle & esse paratum ad præstandam eam gratiam vt me iuuet, sanè iam à me ipso, seu ex voluntatis meæ viribus, potero habere volitionem eam trabem mouendi simul cum illo, nec necessum est, vt
32 tunc ad id volendum me Petrus iuuet; solùm enim requiritur vt ad eleuandam trabem me iuuet Petrus: & verò instantia eodem modo locum haberet, etiamsi illud auxilium, quod mihi dat Petrus, esset in substantiâ supernaturale, ergo absolutè potest esse appetitus naturalis efficax beatitudinis, etiamsi hæc supernaturalis sit in substantiâ, dummodò homo priùs sciat se habere in potestate modum eam beatitudinem obtinendi.

Quomodo is appetitus naturalis ad visionem in substantiâ suâ supernaturalem dari possit, instantiâ declaratur.

Dices Primò, Non potest anima actu naturali scire, se habere parata ea auxilia; nam difficultas eadem est de cognitione obiecti supernaturalis, quæ de volitione illius, scilicet, debere esse supernaturalem cognitionem eius obiecti, & consequenter de primo ad vltimum, volitio etiam erit supernaturalis. Sed contrà, quia potiùs hinc euidenter ego argumentor: Potest homo habere cognitionem naturalem certam de obiecto supernaturali, ergo & volitionem efficacem naturalem de illo: vt enim obiectum supernaturale non dat cognitioni certæ supernaturalitatem, dico ego, nec dare amori efficaci eam supernaturalitatem. Antecedens probatur; nam hæreticus Arrianus v. g. certò credit Deum esse paratum ad danda nobis semper auxilia; & ita credit id, vt careat omni prorsus dubitatione circa illud; ergo certitudinem adhæsiuam habet; aliunde actus ille in se, cùm affirmet idem quod verus actus fidei, non potest in se esse magis fallibilis ab obiecto quàm
33 alter, dum simul existunt: alibi enim ostendi, si duo actus obiectum planè idem affirment, repugnare in terminis, quamdiu simul existunt, vnum esse infallibilem & alterum fallibilem; nam ab obiecto cùm non possit esse fallacia, nisi deficiente obiecto; & eo ipso quòd deficiat, iam ambo actus sunt falsi, eo ipso etiam repugnat, vnum esse magis altero fallibilem. Dixi, *quando simul existunt*; nam potest vnus talis esse, vt ei repugnet existere nisi obiectum existat, quia habet ex se radicalem essentialem veritatem, vt dixi alibi de omnibus actibus supernaturalibus. Alter verò potest existere, etiamsi obiectum aliter se habeat, ideoque fallibilis est absolutè; at tunc iam supponitur non existere eos simul, ergo actus naturalis quo idem obiectum credit hæreticus quod ego, & quamdiu ego, tam infallibilis est quàm meus, & consequenter per actum naturalem reuerà est tam certus de auxilio nobis à Deo parato quàm ego sim per actum supernaturalem; ergo potest actus cognitionis naturalis attingere obiectum supernaturale, & quidem certò. Secundò idem ampliùs vrgeo ad hominem, quia ipse Suarez opinatur, colores supernaturales posse videri per actus naturales (vt ostendi suprà) ergo concedit cognitionem certam naturalem de obiecto aliquo supernaturali. Cur ergo non poterit etiam esse amor de illo? Addo, licet non nisi per cognitionem supernaturalem illud obiectum cognosceretur, posset tunc voluntas illud amare naturaliter; nam etiamsi cognitio naturalis non sufficiat ad determinandam voluntatem pro amore supernaturali, quia quod inferius est non sufficit ad id quod est superius; 34
è contrario tamen cognitio supernaturalis sufficit ad amorem naturalem: sic licet solâ fide diuinâ scirem domum minari præsentissimam ruinam, possim sanè actu naturali velle fugere ex illâ ne opprimerer; quod tam mihi clarum videtur, vt à nemine negari posse iudicem; ergo potest esse appetitus efficax elicitus circa beatitudinem supernaturalem.

Retorquetur argumentum.

Repugnat, duos actus idem planè obiectum affirmantes, quamdiu simul existunt, in infallibilitate vel fallibilitate à se discrepare.

Vrgetur ad hominem superior assertio.

Quod autem addit Suarius, talem appetitum esse proprium spei supernaturalis, facilè negatur; dico enim eum pertinere ad spem naturalem; sicut enim ipse admittit saltem in purâ naturâ charitatem naturalem seu amorem Dei super omnia naturalem in substantiâ, cur non admittet spem naturalem in substantiâ, licet hæc improportionata sit, sicut & charitas naturalis, ad merendam gloriam, gratiam, &c? Quòd enim dicere potest, Deum esse obiectum naturale, & consequenter posse terminare actum amoris naturalem, visionem verò esse supernaturalem, ideoque non posse terminare actum naturalem; hoc, inquam, iam est reiectum; nam & ipse Suarez saltem inefficax desiderium naturale admittit: efficacia autem eius desiderij non addit supernaturalitatem, vt probaui manifestè paulò antè.

Appetitum illum ad spem naturalem pertinere infertur à paritate.

Quod item tale desiderium sit voluntas efficax faciendi omnia quæ sunt necessaria ad salutem, non vrget; nam talis voluntas potest esse naturalis: si enim scio me habere vires, licet
non proprias, sed à Deo datas ad ponenda omnia media necessaria, possum actu naturali dicere, Volo ea ponere, vt paulò antè de voluntate efficaci confessionis, &c. dictum est. Nec puto ab vllo negandum, me actu naturali posse de facto dicere, *Volo omnia facere quæ possum, ne damner.* Quod denique vrgetur de voluntate credendi facilem habet solutionem; nam licet actu proportionato meritorio ac sufficienter determinatiuo non possit voluntas id velle nisi supernaturaliter, non dubito, quin actu naturali idem possit efficaciter; cur ergo non possum ego dicere naturaliter, *Volo credere omnibus dictis Dei?* & verò non potest hìc ad supernaturalitatem obiecti recurri; nam, vt in materiâ de fide dictaui, vtrumque obiectum formale fidei est quid naturale; nam veracitas Dei 35

Idem fusiùs deducitur.

Soluitur argumentum de voluntate credendi allatum.

Dei in cognoscendo & dicendo prædicatum naturale Dei est, & lumine naturæ notum, non minùs quàm Deum esse vnum; lumen enim naturale dictat Deum esse veracem. Secundò, eo ipso notum est lumine naturæ, Deum posse nobiscum loqui; quia si noui Deum esse veracem in dictis suis, noui Deum posse dicere aliquid. Deinde, eò ipso quòd nosco illum intelligentem & potentem dicere, naturaliter cognosco, ipsum posse formare voces, vt & ego eas formo, & posse mecum loqui; ergo tam reuelatio actualis quàm veracitas Dei est quid naturalissimum; ergo supernaturalitas fidei non ex supernaturalitate obiecti desumitur, sed aliunde; ergo instantia ea non benè huc adducitur.

Infertur, fidei supernaturalitatem ex obiecti supernaturalitate non desumi.

Respondebis, eam adduci quatenus ipsum actum fidei, vndecumque illi veniat supernaturalitas, non possum ego efficaciter velle per actum naturalem; hoc autem non impugnatur ex eo quòd fides non sit supernaturalis ratione obiecti. Sed contrà, quia in primis iam dixi, me ipsum credere, posse velle per actum naturalem, sicut possum velle consecrare, confiteri, &c. vt suprà dixi. Secundò, dum ostendo motiua fidei esse in se naturalia, ostendo ea simul posse actu naturali tangi, licet ille non sit meritorius; & consequenter ostendo duos actus posse esse circa idem obiectum, qui idem motiuum habeant, vnum naturalem, alterum supernaturalem: vnde vltimo pro præsenti quæstione infero, posse esse duas volitiones credendi, etiamsi obiectum sit supernaturale; nam independenter ab obiecto desumitur tota differentia supernaturalis & naturalis in actu.

36 *Obuiatur replica ab aduersarijs facta.*

Refutatur P. Tannerus.

Vbi reijciendus est P. Tannerus, qui cùm totam rationem, eur ille actus sit supernaturalis, refundat in supernaturalitatem obiecti, admittit tamen appetitum inefficacem naturalem circa eam beatitudinem, in eo autem appetitu instantiam patitur argumentum; nam æqualiter obiectum vtriusque appetitus est aliquid supernaturale, ergo æqualiter debet refundere supernaturalitatem in vtrumque: quòd enim vnus sit efficax, alter non, iam est extra rationem obiecti; & Tannerus in priori probatione non recurrerat ad rationem efficacis, sicut

37 recurrit Suarez; vnde minùs potest à consequentiæ defectu liberari.

SVBSECTIO TERTIA.

Illatio quædam ex dictis.

Refellitur opinio Caietani circa hanc materiam.

Ex his item reijcio Caietanum, qui cùm voluisset ob auctoritatem D. Thomæ concedere appetitum elicitum beatitudinis supernaturalis, recurrit ad explicationes quasdam vel falsas vel non ad rem. quod benè notauit Suarez eâ sectione; in primis enim eum actum elicitum vocat naturalem, quia inest naturæ ac voluntati vt subiecto; quæ est mala explicatio; nam in hoc sensu ipsa etiam visio esset naturalis, quia inest animæ vel intellectui naturali vt subiecto. Secundò ait, hominem naturaliter posse desiderare videre Deum vt caussam naturalem creaturarum, non tamen videre, quid sit Deus absolutè. Sed & hoc etiam reiicitur facile; nam conclusio nostra habet locum in eo, qui essentiam Dei vt in se est credidit videri posse, & id formalissimè appetijt.

Reijcitur alia eiusdem, cui Ferrar. ferè similis est, opinio.

In explicationem hanc Caietani ferè coincidit Ferrara, qui ait, hominem non posse optare videre Deum, vt est obiectum beatitudinis supernaturalis, sed vt est prima caussa. quod & facilè reijcitur. Primò, quia omnis visio Dei est supernaturalis, ergo si optat videre Deum, optat visionem supernaturalem, & consequenter videre Deum vt est obiectum visionis supernaturalis; & de hac visione supernaturali, quæ terminat desiderium, hucusque locuti sumus, non de ipso Deo. Tertiò, Caietanus dicit, hominem vel esse illuminatum per gratiam, & sic concedit, posse illum appetere beatitudinem, quia iam tunc habet cognitionem beatitudinis; vel non esse illuminatum, & tunc negat eum posse habere talem appetitum. Ferrara impugnat hanc distinctionem, quia putat D. Thomam locutum de homine quatenus dirigitur cognitione naturali, quæ ex effectibus de Deo haberi potest; nam ex eâ cognitione homini excitatur appetitus videndi caussam eorum effectuum, ideò ait non rectè à Caietano Thomam explicari. Ego omnino censeo aliam fuisse mentem D. Thomæ quàm Caietanus iudicat; nam D. Thomas voluit ostendere, ex eo appetitu naturaliter benè probari visionem Dei esse possibilem; si autem ad hunc appetitum debuisset reuelatio Dei præcedere, iam non ex appetitu, sed ex reuelatione probaretur eius visionis possibilitas. Verùm in hoc sensu non placet doctrina D. Thomæ, quam reieci suo loco, ostendens, non posse visionis possibilitatem naturaliter persuaderi; ideò distinctio Caietani, licet non sit è mente D. Thomæ, potest sustineri, non ita, vt ille qui habet appetitum elicitum visionis, debeat in se necessariò esse illuminatus gratiâ aut fide; hæreticus enim & Gentilis possunt habere tale desiderium, sed vt saltem per se mediatè debeat ad talem appetitum efficacem præcessisse vel in appetente, vel in alio, à quo ipse id audiuit, illuminatio aliqua fidei: nam nisi Deus reuelasset alicui possibilem esse eam claram visionem Dei, & se velle dari nobis media ad eam obtinendam, sanè nullus putasset eam esse possibilem; ergo talis appetitus pendet ab eâ illuminatione fidei saltem remotè.

Tertia Caietani opinio. 38

Aliam hanc fuisse mentem D. Thomæ demonstratur.

Distinctio Caietani qui sustineri possit.

39

Limitatio.

Dico *per se*, quia fortasse aliquis ex falso principio inductus, vel aliunde excitatâ in eo spe de visione Dei, putaret posse se illam habere benè viuendo & eam appetere. Ast hic casus est valdè extraordinarius, & in eo non agnoscitur beatitudo vt aliquid supernaturale; nos autem loquimur, casu quo credita sit verè vt supernaturalis: ad quod requiritur mediatè vel immediatè reuelatio tum de illius possibilitate, tum de voluntate Dei dandi nobis sufficientia media pro illâ; alioquin non possemus efficaciter illam appetere, sed inefficaciter; sicuti possumus appetere de facto vnionem hypostaticam; quam tamen scimus possibilem esse diuinitus in quolibet ex nostris.

SECTIO SEXTA.

Appendix de beatitudine supernaturali quæ in hac vitâ haberi potest.

An sit aliqua in hac vitâ beatitudo supernaturalis, & quæ, disquiritur.

DE beatitudine naturali egi suprà, de supernaturali alterius vitæ hucusque fusè actum; iam solùm restat explicare, an sit aliqua, & quæ illa beatitudo supernaturalis in hac vitâ, quæ sit quasi media inter duas explicatas, naturalem, & supernaturalem vltimam, & completissimam; supponimus autem in hac vitâ Deum videri non posse. de quo non nihil suprà, & fusiùs primo tomo.

Nonnullorum sententia, talem in hac vitâ beatitudinem impossibilem esse, negantium à Suario refutatur.

40 Nonnulli auctores solo nomine non re à veritate discedentes (ait Suarius) dixerunt, nullam esse possibilem in hac vitâ beatitudinem; quia beatitudo debet esse stabilis; nihil autem etiam supernaturale est stabile in hac vitâ, ergo nihil est quod possit mereri nomen beatitudinis. P. Suarius hanc reijcit sententiam, quia in hac vitâ potest esse coniunctio animæ cum Deo perfectè pro ratione huius status, & potest habere rationem vltimi desiderabilis in hac vitâ, ergo habet aliquam rationem beatitudinis, licet imperfectam. Verùm arbitror, in hoc sensu neque quidem nomine contrarios esse auctores priores; nam illi beatitudinem imperfectam non negarunt, sed perfectam, quia ad perfectam videtur perpetuitas necessaria, non ad imperfectam; & sanè aliquo modo homines in hac vitâ dici beatos nemo Catholicorum qui Scripturas nouerit negare poterit; passim enim dicitur, *Beatus vir, qui timet Dominum*; *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*; & maximè id ex Euangelio, vbi octo beatitudines enumerantur, manifestè constat; vnde loquendo de imperfectâ solùm beatitudine, non possum credere vel de voce esse dissensionem. Quæstio ergo præsens vt aliquam habere possit difficultatem ita est proponenda, vt quæratur, quid sit illud quod præcipuè eam qualemqualem beatitudinem supernaturalem huius vitæ constituat.

Conciliatur auctores. Explicatur mens eorum auctorum.

Quæstionis sensus.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de iure habendi gloriam.

Prima sententia. In quo ius ad visionem Dei æternam fundari possit.

41 PRIMA sententia in hoc puncto docet, beatitudinem huius vitæ esse in iure quodam quod homo interdum habere potest in hac vitâ, quòd sit æternùm obtenturus Dei visionem, siue illud ius fundetur in gratiâ, siue in promissione extrinsecâ Dei, quod fieri diuinitus potest. Quam sententiam ego confirmo ex Christo Domino; nam in eis beatitudinibus rationem, quare sint beati pauperes spiritu, & qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, illam reddidit, *Quoniam ipsorum est regnum cælorum*; ergo ius ad habendum regnum, seu hoc, quod esse ad gloriam acceptatum constituit beatitudinem.

Hanc sententiam putat P. Suarius recedere à communi modo loquendi omnium sapientum in hac materiâ, quia beatitudo est aliquid in potestate nostrâ existens; atqui illud ius seu acceptatio non est in potestate nostrâ, ergo non consistit in illo beatitudo. Hæc tamen ratio meo iudicio infirma est; nam licet Deus visionem beatam non fecisset dependentem à nostris operibus & libertate, sed eam dedisset cui voluisset, absque dubio tunc ea visio fuisset beatitudo illorum non minùs quàm iam; & sanè infantibus sine libertate propriâ conceditur de facto: & ita etiam Christi Domini humanitati fuit concessa, iuxta probabiliorem opinionem, sine actu præmio; & tamen non minùs est beatitudo eius humanitatis & infantum quàm nostra, qui liberè eam promeriti sumus; ergo non est de ratione beatitudinis, quòd sit homini libera. Idem etiam in ipso Deo adhuc clariùs patet; est enim beatus & beatissimus seipsum contemplando: & sanè ea contemplatio non fuit in libertate ipsius, ergo ex hoc capite rectè posset ius illud ad gloriam, etiamsi homini independenter à propriâ libertate concessum, habere rationem beatitudinis huius vitæ. Ratio à priori est, quia beatitudo vt sic ea est, quæ satiare potest hominem; atqui ad hoc quòd satiet non requiritur, quòd liberè eam ipse homo sit consecutus; sufficit enim, si de facto eam habeat, vndecumque venerit.

Refellitur ratio Patris Suarij.

Non est de ratione beatitudinis, quòd sit homini libera. 42

Secundò argumentatur Suarez, Quia beatitudo est vltimus finis, acceptatio autem extrinseca Dei non est vltimus noster finis, ergo ea non potest esse beatitudo. Sed neque hoc vrget; nam beatitudo non est aliter noster vltimus finis quàm, quòd sit vltimum seu summum bonum quod possumus optare. Ex hoc autem capite rectè ea extrinseca denominatio vel acceptatio posset esse vltimus finis; & quidem hoc satis apparenter defenditur; nam homo capax supremæ illius beatitudinis, & constitutus de facto in viâ ad illam, cum periculo tamen eam amittendi; hic, inquam, videtur non ampliùs posse in hac vitâ desiderare quàm certitudinem & securitatem de eâ beatitudine obtinendâ. Hinc reiicitur tertium aliud argumentum, quòd scilicet non possit beatitudo constitui in acceptatione extrinsecâ; respondetur enim, quando ea acceptatio tantum bonum moraliter secum portat, &, vt dixi, summum, qualis ea securitas, cur, quæso, in eâ non consistet beatitudo huius vitæ? quod magis constabit ex dicendis paulò pòst in probatione nostræ sententiæ.

Secundum P. Suarij argumentum eliditur.

Obuiatur tertio eiusdem argumento.

Replicabis, Beatitudo debet esse aliqua intrinseca perfectio hominis; sed ea acceptatio non est intrinseca, ergo. Respondeo, Non est necessarium vt sit intrinseca physicè, sufficit si moraliter; ex quo capite, si aliunde non repugnaret, sine dubio possemus dicere, beatitudinem naturalem huius vitæ consistere in imperio v. g. vel regiâ dignitate, licet hæc consistant in quadam extrinsecâ denominatione. 43

Satisfit illi replicæ. Quomodo debeat esse intrinseca beatitudo naturalis.

Replicabis Secundò, Pari ratione dicere possemus, prædestinatum eo ipso esse beatum, etiam quando est in peccato; quia etiam tunc est eleuatus ad gloriam certò acquirendam. Respondeo negatâ consequentiâ; & quidem quantum attinet ad statum peccati, iam dixi eius carentiam essentialiter ad beatitudinem requiri; vnde si cum ipsâ visione Dei clarâ coniungeretur, non esset homo tunc simpliciter beatus; quid ergo mirum, si prædestinatus, dum est in peccato, non sit beatus? per hoc tamen non probatur ius ad gloriam, seu destinationem eam ad gloriam

Replica.

Soluitur.

gloriam non esse beatitudinem positiuam huius vitæ de quâ hîc agimus; nam de beatitudine negatiuâ seu carentiâ summi mali, quæ omni statui beatitudinis communis esse debet, non ago iam in præsenti. Respondeo Secundò, illud ius esse quasi beatitudinem obiectiuam, quæ debet possideri per certitudinem de illo, alioquin non potest hominem satiare, sicut diximus de perpetuitate visionis; quia debet esse cognita à beato; hinc fit, vt prædestinatus, si non sciat se prædestinatum esse, non possit vllo modo esse formaliter beatus. Quòd si certitudo de eâ prædestinatione requiritur, iam do aliquam perfectionem intrinsecam homini, nempe cognitionem eius iuris ad gloriam, ratione cuius intrinsecæ perfectionis possit esse beatus.

Ius illud ad beatitudinem est quasi ipsa beatitudo obiectiua.

44 Vltimò obiicies, Beatitudo debet esse consecutio vltimi finis nostri, seu beatitudinis obiectiuæ nostræ, nempe Dei; atqui illud ius non est talis consecutio, ergo neque beatitudo. Responderi potest, illud ius esse moraliter consecutionem Dei: sicut enim qui acquirit ius ad imperium, & quidem certum & infallibile, meritò dici potest consecutus imperium; ita qui habet ius certum ad gloriam dicitur quodammodò eam consecutus, prout in hac vitâ eam consequi possumus; & mediatè etiam dici ille potest consecutus Deum.

Respondetur vltimæ obiectioni.

Ecce quàm plausibiliter possit responderi ad omnia argumenta quæ fieri possunt ad impugnandam eam sententiam, de quâ ego hoc iudicium fero, cùm beatitudo supernaturalis huius vitæ imperfecta sit, vt diximus, fit vt variè ea vox accipiatur etiam in ipsamet Scripturâ; iam enim vir timens Deum dicitur beatus; iam verò qui persecutionem patitur propter iustitiam; iam pauper spiritu; iam populus, cuius Dominus Deus est; iam qui legit & audit verba Scripturæ, vt in Apocalypsi, & variis etiam aliis virtutum actibus ea beatitudo tribuatur: cùm hæc, inquam, ita sint, posse meritò illum hominem dici beatum, qui certus esset ex Dei reuelatione de beatitudine. Et sanè si communem hominum Christianorum sensum interrogaremus, omnes dicerent illum esse beatum & beatissimum; & quilibet de se diceret, Non ego mihi maiorem beatitudinem optarem in hac vitâ quàm hanc securitatem. Et de S. Francisco legitur, cum illâ die, quâ sibi reuelata fuit prædistinatio propria, tantum inde gaudium accepisse, vt vir alioqui modestissimus & compositissimus, per monasterium præ lætitiâ velut infans cucurrerit ac saltauerit. Vides ergo, an non ea certitudo magis satiet hominem, maioremque caussêt voluptatem etiam in homine perfectissimo, & rerum supernaturalium maximo æstimatore, quàm exercitium actuum supernaturalium voluntatis & intellectus; ergo meritissimè potest ea certitudo vocari beatitudo: & secundùm quid sine dubio maior est quàm actus charitatis quantumuis intensæ, cum periculo eos amittendi & in æternum pereundi. Sit ergo hæc certitudo vna ex beatitudinibus supernaturalibus huius vitæ; & hoc probant quæ in propositione eius sententiæ dicta sunt.

Iudicium de eâ sententiâ.

45

Ex communi Christianorum sensu certitudo de beatitudine à se obtinendâ plurimùm nos satiaret.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quæ alia possint beatitudinem constituere.

Verum iam quæramus aliam beatitudinem, quæ in exercitio actuum intellectus & voluntatis, qui circa Deum maximè versantur, consistere potest. D. enim Thomas 2. 2. quæst. 120. art. 4. & quæst. 186. art. 3. ad 3 & 1. 2. quæst. 69. art. 2. & alibi, beatitudinem constituit in contemplatione quæ de Deo haberi potest in hac vitâ: pro quâ sententiâ citat Suarius Augustinum, Bernardum & Gregorium; fundarique potest in dictis suprà: cùm enim alterius vitæ nobilissima, & quæ sola propriè est beatitudo, in clarâ cognitione Dei consistat, non potest meliùs impropria beatitudo collocari quàm in contemplatione eiusdem Dei, quæ in hac vitâ haberi potest; illa enim maximè respondet visioni; & vt imperfectius analogatum maximam habet cum famosiori similitudinem. 46

D. Thomæ sententia, beatitudinem in contemplatione Dei constituentis, affertur.

Inquiri autem circa hoc potest, qualis ea sit contemplatio, an per actum fidei, an verò per aliam scientiam distinctam à fide. In quâ difficultate potest vna esse quæstio de nomine, altera de re. De re, an dentur in hominibus diuersi habitus intellectuales infusi, vnus fidei, alter eliciens cognitiones claras de eisdem obiectis, sicut de Christo Domino communiter dicitur. Quæstio in hoc sensu aliò spectat; breuiter tamen dico, in nobis non esse scientiam aliam distinctam de Deo, quæ clara sit & distincta; solùm enim agnoscimus habitum fidei in intellectu circa Deum; & clarè vrgetur ipsâ experientiâ: quis enim in se eas claras & distinctas mysteriorum fidei cognitiones agnoscit? Dices, Habitus scientiæ & donum scientiæ pertinent etiam ad intellectum, ergo datur alia scientia, præter eam quæ habetur ex fide. Respondeo, prudentiam esse quidem habitum intellectualem, non tamen ad eliciendas cognitiones de Deo, sed ordinatur ad praxim. Donum item sapientiæ explicatur communiter in ordine ad cognitionem clariorem, non de Deo ipso, sed de credibilitate mysteriorum; ergo circa Deum & mysteria ipsa credita non datur alius habitus quàm fidei. Et hoc circa quæstionem de re. 47

Circa qualitatem illius contemplationis vna quæstio de re, altera de nomine proponitur. Satisfit quæstioni de re.

De nomine autem posset fortè ea esse, vtrùm ea cognitio fidei, an verò altera, quam sapientiam diximus, vocanda sit beatitudo. In quâ melius longè cognitio fidei dicitur beatitudo, quia est nobilior & magis immediatè de Deo. Inter ipsos autem actus fidei non quilibet debet reputari beatitudo in hoc sensu, sed ille qui intensior & maior est, ac quodammodò permanens in homine, vt sic magis accedat ad stabilitatem requisitam pro beatitudine. Pro quo supponendum est, aliquos iustos ex frequenti consideratione & meditatione acquirere vnum habitum, quo & faciliùs & vehementiùs & constantiùs diuinas Dei perfectiones contemplantur ac de illis meditantur, eiusmodi contemplationem vocamus in præsenti beatitudinem; nam cognitio aliqua transiens & remissa valdè non meretur nomen beatitudinis.

Cognitio fidei beatitudo meliùs dicitur.

De actu verò charitatis quæri etiam potest, an pertineat ad beatitudinem huius vitæ. Respondeo, 48

Actus charitatis potiori iure quàm fidei pertinet ad beatitudinem huius vitæ.

deo, omnino pertinere, & quidem potiori iure quàm actum fidei. Ratio est, quia charitas determinat ad obseruationes præceptorum diuinorum, quod fides non præstat; item ea est maioris longè meriti quàm fides; Scriptura autem, & maximè Christus Dominus, de beatitudinibus agens, omnes ferè reducit ad operationes bonas morales, quæ in solà charitate continentur; nam fides in peccatore potest etiam esse intensissima; & proptereà Cano apud Suarez suprà negat fidei rationem beatitudinis, & soli amori eam concedit. Patres verò, vt Gregorius & Bernardus, præcipuè eam collocant in amore. Quam sententiam sequitur ibi Suarez, & probat ex eo, quòd fides in esse etiam entis est minùs perfecta quàm charitas, ergo magis debet charitati conuenire ratio beatitudinis quàm fidei. Porrò charitatem esse in genere entis nobiliorem videtur suaderi ex præstantiori modo, quo Deum tangit vt obiectum adæquatum & propter se, cùm fides tangat solam veracitatem illius.

DD. Gregorius & Bernardus idem sentiunt.

SVBSECTIO TERTIA.

Examinatur obiectio contra rationem immediatè datam.

An omnes species nobilioris generis oporteat esse meliores omnibus speciebus ignobilioris, excutitur.

PATER Vasquez disp. 10. cap. 8. ait repugnare speciem sub genere perfectiori esse imperfectiorem alterà specie contentà sub imperfectiori genere; vno verbo clariùs, omnes species generis nobilioris debere esse meliores omnibus speciebus generis ignobilioris; vnde ait actum fidei etiam in genere entis esse nobiliorem amore Dei super omnia, quia continetur sub nobiliori genere intellectiuo: quo principio posito, ratio huius subsectionis posita penitus ruit. Quòd si ei obiicias, cælum esse speciem nobilioris generis quàm sit animal; nam cælum est sub genere incorruptibili, animal sub corruptibili, & tamen animal est nobilius quàm cælum; respondet, corpus non debere diuidi per corruptibile & incorruptibile, sed per viuens & non viuens. Hanc doctrinam reiicit P. Suarez suprà nullum eius auctorem citando; eam etiam ego puto euidenter falsam. quòd sic instantiis duabus vel tribus ostendo: nam ens rectè diuiditur in corruptibile & in incorruptibile; quod malè negatur à Vasquez; & quidem immediatè diuiditur; illæ enim sunt duæ species aut duo membra immediata alicuius rationis communis, quæ complectuntur omnia inferiora, & ex conceptu suo non prærequirunt aliquid aliud; atqui talia sunt hæc duo; nam in primis nihil est, quod non sit corruptibile aut incorruptibile, ergo ex hoc capite sunt adæquatè species: deinde, vt concipiam corruptibile & incorruptibile, non est necessum concipere alia prædicata inter ens & corruptibile seu incorruptibile; nam nec necessum est concipere substantiam aut accidens, quæ sunt alia immediata membra entis: nam substantia potest esse corruptibilis & incorruptibilis, & accidens potest etiam esse corruptibile & incorruptibile; ergo non est necessum priùs diuidere ens in alia membra, ergo ea sunt immediata. Dices, Eodem modo esset immediata diuisio entis in animal & non animal; quod tamen apertè est fal-

49 *Refutat hac in re Suarez Vasquez.*

Reiicitur euictio Vasquez.

sum. Nego sequelam ex dictis, quia membrum illud *animal* essentialiter supponit alia prædicata viuentis, corporis, substantiæ, &c. ergo non est diuisio immediata. At nec corruptibile nec incorruptibile supponit alia prædicata, quia, vt dixi, accidens & substantia possunt esse corruptibile & incorruptibile, ergo malè negat Vasquez, posse ens immediatè diuidi in corruptibile & in incorruptibile. Et verò in hac diuisione adhuc ego non descendo ad corpus, sed altiùs eam accipio; & tamen multa sunt sub genere incorruptibili quæ sunt imperfectiora aliis quæ sub genere corruptibili continentur: vt in exemplo de cælo patet, in quantitate contentà sub eo genere nobiliori; quæ tamen est minùs perfecta quàm gratia; & in multis aliis. 50

Benè ens immediatè in corruptibile & in incorruptibile diuidi ostenditur.

Secundò, ens diuidi potest alio modo in substantiam & accidens; saltem hoc non negabit Vasquez: atqui sub genere nobiliori substantiæ multa sunt minùs perfecta quàm alia sub genere accidentis; nam visio beata continetur sub genere accidentis; & nemo dubitabit, illam esse meliorem physicè formà substantiali stercoris aut arenæ.

Qui ens aliter possit diuidi.

Tertiò, accidens diuidi potest immediatè in supernaturale & naturale. Quis neget hanc esse propriam & immediatam accidentis diuisionem? Atqui multa accidentia sub genere supernaturali, quod est nobilius, sunt imperfectiora accidentibus naturalibus, v. g. productio vel conseruatio accidentis extra subiectum est supernaturalis in substantià (iuxta communiorem sententiam; quæ licet fortè reiici aliunde posset, saltem non ex hoc capite:) at quis dicet nobiliorem esse eam actionem quàm intellectum (demus distingui) angelicum & humanum?

Diuisio immediata accidentis qualis dari possit.

Quartò, idem accidens diuidi potest aliter in intellectuale & non intellectuale. Quam diuisionem ipsemet Vasquez bonam censet, & inde probat, fidem esse charitate meliorem. Atqui sub genere intellectualis accidentis includitur omnis cognitio nostra naturalis, quæ minùs est perfecta quàm amor supernaturalis Dei super omnia. Et hæc instantia maximè vrget Patrem Vasquez, quem non arbitror eo vsque processurum ex illo principio, vt etiam dicat, cognitionem naturalem, quia est sub genere nobiliori, esse meliorem physicè amore supernaturali Dei super omnia: neque potest respondere, eum amorem esse sub genere nobiliori, nempe sub genere supernaturali. Hoc, inquam, dici non potest, quia licet eo modo diuidi possit accidens, scilicet in supernaturale & naturale; potest tamen aliter etiam immediatè diuidi in suà omni latitudine in intellectuale & non intellectuale, vt dixi: tunc autem infra intellectuale continentur cognitiones & naturales & supernaturales, infra non intellectuale continentur amor naturalis & supernaturalis; & tamen non omnes hæ species generis ignobilioris sunt minùs perfectæ quàm aliæ generis superioris, ergo.

Alia eiusdi accidentis diuisio.

51

Secundò, eamdem doctrinam sic clarè reiicio: Saltem ipsum accidens supernaturale in communi potest hoc modo diuidi in intellectuale & non intellectuale; quis hoc neget? Atqui sub non intellectuali, quod est genus imperfectius, continetur gratia habitualis, quæ longè est perfectior physicè actu fidei, ergo. Vrgeo Tertiò,

Refellitur alio ex capite eadem doctrina.

Tertiò, saltem hoc modo diuisio tradi potest: Habitus supernaturalis diuiditur in intellectua-
52 lem & non intellectualem; tunc autem gratia includitur sub genere ignobiliori, & tamen nobilior est fidei habitu, ergo.

Duplex huius ratio à priori assignatur. Rationes aliqua communes quàm variè diuidi possint.

Ratio huius à priori est duplex. Prima, quia istæ diuisiones aliquarum rationum communium fieri possunt variè, ita vt aliquæ species, quæ in vnâ diuisione erant sub eodem genere, in alterâ diuisione sint sub diuerso; vt in ente & substantiâ & aliis patet. Si enim diuido ens in substantiam & accidens, tunc sub eodem genere substantiæ includuntur aliquæ creaturæ & Deus; multæ autem creaturæ separantur ab aliis, accidentia scilicet à substantiâ; si verò aliter diuidam ens in creatum & in increatum, tunc iam omnes creaturæ sunt ex vnâ parte & Deus solus ex alterâ: similiter si diuidatur ens in corruptibile & in incorruptibile, tunc sub vno eodemque genere comprehenduntur cælum, Deus, Angeli, materia prima, quantitas, visio beata; sub alio verè animalia, gratia, charitas, fides, plantæ, &c. Si verò aliter ens diuidatur in substantiam & accidens, iam visio beata & quantitas sunt sub alio genere simul cum gratia, fide, &c. Homo & plantæ sunt cum Deo in alio genere; vnde euidenter colligo, cùm eædem duæ species iam sub hoc genere simul contineantur, iam verò aliter traditâ diuisione sunt sub diuersis generibus, semper autem retineant in se quælibet suam totam perfectionem; infero, inquam, non posse vllo modo, ex eo quòd contineantur sub hoc aut illo genere, perfectionem desumi aut colligi, sed eam aliunde pensandam. Colligo item, vnam speciem alterâ perfectiorem in vnâ diuisione posse ad nobilius genus pertinere, in alterâ verò diuisione ad ignobilius.

53 *Secunda ratio ex P. Suarez. Sæpe res nobilior conuenit cum ignobiliori in vno prædicato, quod non habet altera intermedia.*

Secunda ratio à priori huius rei ea est, quam Suarez benè tetigit suprà, quòd scilicet hæc conuenientia generica desumatur ex similitudine in aliquo prædicato essentiali: sæpè autem contingit vt res nobilior conueniat cum alterâ ignobiliori in vno prædicato imperfecto, ratione cuius pertineant ad idem genus minùs perfectum, ad quod non spectat altera res; alioquin non tam perfecta quàm ea nobilior, quæ cum ignobiliore conuenit, vt dixi. Declaro hoc: Homo, qui est nobilior longè quàm terra, conuenit cum hac in hoc, quod hæc est, posse corrumpi; in quo prædicato non conuenit cælum, quod est homine ignobilius, ideò non continetur cælum sub genere eo ignobiliori corruptibili, sub quo est homo; ex quo capite non licet inferre, cælum esse perfectius simpliciter homine. Cuius eam vltimam rationem à priori ego reddo, quòd res simpliciter alterâ perfectior potest in vno aliquo prædicato esse illâ ignobilior; ratione autem eius prædicati iuxta vnam diuisionem pertinere potest ea res ad genus aliquod minùs perfectum, licet alio modo tradita diuisione pertineat ad genus perfectius. Sic Angelus simpliciter est perfectior homine; est tamen imperfectior in hoc, quòd Angelus non potest alium sibi similem producere, quod tamen homo potest: ratione ergo huius excessus Angelus potest contineri sub genere substantiæ non productiuæ alterius substantiæ; quod genus ex se ignobilius est quàm genus substantiæ productiuæ: in quo genere continetur homo. & de hoc satis.

Vltima eiusdem ratio à priori affertur.

Argumentum ad hominem contra Vasquez.

Nunc addo contra Vasquez, cùm ille doceat expressè, actum contritionis iustificare animam, & reddere eam sanctam, amicam Dei, heredem gloriæ, etiamsi fiat sine libertate, quo casu actus ille propriè non pertinet ad genus moris, mirari me valdè, quo pacto dixerit, solùm in genere moris, & non etiam entis meliorem esse actum charitatis; nam eam vim sanctificandi in genere entis habet; nam sine libertate eam habet; & aliunde ea perfectio expellendi peccatum & constituendi heredem gloriæ tanta mihi videtur, vt nihil penitus videam in actu fidei, ratione cuius vel quidem in dubium verti possit, quod sit inferior actu fidei. 54

Quæ sit in nostrâ sententiâ difficultas.

In nostrâ sententiâ negante actui charitatis vim iustificandi maior esse potest difficultas; nihilominùs tamen, quia fides attingit imperfectiùs longè motiuum quàm charitas, & est obscura cognitio, nec peccato etiam actuali repugnans, non dubito eam esse imperfectiorem charitate, maximè cùm ostenderimus, ex eo quòd contineatur sub genere nobiliori, nullatenus probari eam esse perfectiorem. Hæc dicta sunt contra Vasquez.

In charitate ideò præcipuè constituitur beatitudo, quia hæc est perfectior finis consecutio quàm fides.

Concludo tamen non esse necessarium recurrere ad hanc maiorem perfectionem, vt in actu charitatis specialius beatitudinem huius vitæ constituamus; nam suprà dixi, beatitudinem non consistere formaliter in nobiliori operatione quà tali, sed in hoc, quòd sit perfectior consecutio finis; iam autem dixi, in hac vitâ perfectiùs nos consequi Deum per charitatem quàm per fidem, licet in cælo perfectiùs per visionem quam per fidem; ergo ex hoc capite in charitate præcipuè ea est constituenda. Neque obest, 55

Idipsum explicatiùs hic probatur.

quòd fides magis conueniat cum visione; nam licet in genere cognitionis magis conueniat, non tamen in genere cōsecutionis: non enim de ratione cognitionis vt talis est, esse consecutionem obiecti; nam cognitio obscura ex relatione alterius, de suauitate alicuius odoris v.g. non est consecutio illius; id enim solùm habet ipse actus olfactus, etsi ignobilior quàm cognitio illa intellectualis obscura: cùm ergo fides non sit cognitio clara, non est propriè consecutio, sed valdè impropriè; amor autem quia adhæret firmiter Deo, & per illum quamdiu durat habemus Deum quasi in possessione nostrâ, & promeremur ipsum Deum, vitamusque peccata, quæ sunt impedimenta ad illam visionem; quorum nihil habet fides; non dubium maiori titulo eam charitatem dici beatitudinem, fidem verò non ita, licet etiam aliquo modo dici possit.

SVBSECTIO QVARTA.

Quæstiuncula duæ solutæ.

Non quiuis actus charitatis dicitur beatitudo, sed stabilis, qui per frequentatos actus obtinetur.

Qværes Primò, vtrùm quilibet actus charitatis dicatur beatitudo, an debeat esse aliquo modo stabilis. Respondeo, quæstionem esse de voce; non crediderim eum qui semel elicit actum charitatis dici posse beatum, sed, vt suprà de fide discurri, ita etiam debere eam charitatem esse quodammodò fixam, vt homo ex illâ habeat & consuetudinem amandi Deum, &

& facilitatem vitandi mortalia; denique talem esse debere, vt dici possit virtuosus & timens Deum. quæ & similes denominationes non ab vno solo actu veniunt, sed à multis & ab habitu ad illos inclinante.

56 *Præter hos duos actus requiritur ad beatitudinem hic constituendam actus spei.*

Secundò quæres, an præter hos duos actus requiratur aliquis alius. Respondeo, actum spei, quo beatitudinem quis expectat, sine dubio esse necessarium; nunc enim agimus de beatitudine huius vitæ prout nos ducit ad alteram propriam & veram; hoc autem facit spes, quæ & maximè recreare solet hominem; & quò maior est, haud dubiè hominem reddit feliciorem; dico ad beatitudinem huius vitæ, quatenus nos ducit de facto ad visionem: nam si homo non esset eleuatus ad visionem Dei, sed præcisè ad amorem & cognitionem fidei, tunc in eâ beatitudine non includeretur actus spei de eâ visione, quia neque esse posset.

Gaudium ex amore Dei resultans non ita pars beatitudinis ac quid eam consequens.

De gaudio charitatis resultante ex amore Dei minor est difficultas; quia illud non tam est pars beatitudinis quàm aliquid eam consequens, vt diximus suo modo de gaudio in cælis ob beatitudinem possessam.

Aly actus etsi non tangant Deum, quia tamen merentur beatitudinem, redduntq; actualiter iustum, beatitudo dici possunt Matth. 5. Lucæ 6.

Quòd ad actus denique aliarum virtutum attinet dico, etiamsi non tangant Deum, quia tamen merentur beatitudinem, & hominem faciunt iustum actualiter, posse dici beatitudinem, licet minùs propriam quàm sit amor: & in hoc sensu intelligendus Christus Dominus & alia loca Scripturæ; quæ, vt dixi suprà, diuersis virtutum actibus tribuunt beatitudinem: *Beati pauperes spiritu. Beati mites*, &c. Et hæc de præsenti beatitudine dixisse sufficiat. Vtinam sicuti huic secundo in Theologiam Operi fides & charitas vt naturalis beatitudo imposuêre finem, ita illius auctorem ex hac vitâ egredientem comitentur, vt ad altiorem illam & diuturniorem felicitatem, de quâ paulò antè fusiùs actum est, diutiùs etiam possidendam deducant. Interim ad tertium Tomum te inuito, quem iam diuino fauente numine perfectum breuî ad typum mittam. Bono animo quæ dicta sunt prudens ac pie Lector accipe.

FINIS.





INDEX

INDEX ET ORDO TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, SECTIONVM ET SVBSECTIONVM HVIVS SECVNDI TOMI THEOLOGICI.

TRACTATVS DE ANGELIS.

DISPVTATIO I.

Quædam faciliora præmittuntur.

DISPVTATIO II.

De Angelorum incorruptibilitate.

DISPVTATIO III.

Vtrùm Angeli sint corporei & compositi.

DISPVTATIO IV.

De diuersitate Angelorum, vti de Ordinibus & hierarchijs.

DISPV-

DISPVTATIO V.

Vtrùm Angeli intellectus indigeat speciebus, & pro quibus obiectis.

DISPVTATIO VI.

De caussis & diuisibilitate specierum angelici intellectus.

DISPVTATIO VII.

De simplicitate specierum angelicarum.

DISPVTATIO VIII.

De intellectu angelico, eiusque obiecto in communi.

DISPVTATIO IX.

Quomodo intellectus Angeli versetur circa obiecta naturalia creata.

DISPVTATIO X.

Quomodo Angelus noscat Deum & obiecta supernaturalia.

SVBSE-

DISPVTATIO XI.

De indifferentiâ intellectus angelici circa sua obiecta, & varijs illius actibus.

DISPVTATIO XII.

De locutione angelicâ.

DISPVTATIO XIII.

De voluntatis angelicæ libertate.

DISPVTATIO XIV.

Vtrùm Angelus in primo instanti peccare potuerit; & de eius immutabilitate & habitibus voluntatis.

DISPVTATIO XV.

De vbi angelico: quid illud sit.

DISPVTATIO XVI.

Cetera quæ ad vbi angelicum desiderantur.

DISPVTATIO XVII.

De motu angelico.

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm Angeli possint mouere alia à se.

DISPVTATIO XIX.

Vtrùm Angeli aliquid diuersum à motu producant ad extrà: vbi de assumptione corporum.

SVB-

DISPVTATIO XX.

De viâ Angelorum.

DISPVTATIO XXI.

De beatitudine & ministerijs Angelorum respectu Dei.

DISPVTATIO XXII.

De illuminatione & custodiâ angelicâ.

DISPVTATIO XXIII.

Præuia ad peccatum dæmonum.

DISPVTATIO XXIV.

De peccato dæmonum.

DISPVTATIO XXV.

De pœna dæmonum quoad intellectum & voluntatem.

DISPVTATIO XXVI.

De pœnâ ignis.

DISPVTATIO XXVII.

De his quæ dæmones circa homines efficiunt, & de eorum republicâ.

TRA-

TRACTATVS DE OPERE SEX DIERVM.

DISPVTATIO XXVIII.

De his quæ communia sunt toti operi sex dierum.

DISPVTATIO XXIX.

De creatione cæli.

DISPVTATIO XXX.

De aëre, terrâ, igne, aquâ.

DISPVTATIO XXXI.

De luce primo die productâ.

DISPVTATIO XXXII.

De operibus secundæ & tertiæ diei.

DISPVTATIO XXXIII.

De operibus aliorum trium dierum.

DISPVTATIO XXXIV.

De formatione corporum Adami & Heuæ.

DISPVTATIO XXXV.

De loco creationis hominis: vbi de paradiso.

DISPVTATIO XXXVI.

De infusione animæ in corpora primorum parentum, & de perfectione earum animarum.

DISPVTATIO XXXVII.

De perfectione naturali primorum parentum quoad intellectum.

DISPVTATIO XXXVIII.

De perfectione voluntatis & appetitus primorum parentum.

DISPVTATIO XXXIX.

De potentiâ Adami ad peccandum in eo statu.

DISPVTATIO XL.

De his quæ Adamo supernaturaliter donata sunt.

SECTIO

DISPVTATIO XLI.

De impassibilitate Adami: vbi, in quo fuerit sita iustitia originalis.

DISPVTATIO XLII.

Quid futurum esset durante eo statu circa generationem filiorum.

DISPVTATIO XLIII.

Qualis futurus fuisset quoad cetera status innocentiæ, si durasset.

DISPVTATIO XLIV.

De occasione & caussâ peccati primorum parentum.

DISPVTATIO XLV.

De peccatis primorum parentum, & de his quæ illa secuta sunt.

TRACTATVS DE BEATITVDINE HOMINIS.

DISPVTATIO XLVI.

De fine vt sic, præuia ad disputationes de beatitudine.

DISPVTATIO XLVII.

De beatitudine naturali hominis.

DISPVTATIO XLVIII.

Vtrùm beatitudo supernaturalis hominis sit quid creatum à nobis productum, & requirat aliquid ab amore & visione Dei distinctum. 492.

DISPVTATIO XLIX.

Vtrùm beatitudo essentialis consistat in amore, an in visione Dei.

SECTIO

DISPVTATIO L.

Qualis debeat esse Dei visio quæ beatitudinem constituat.

DISPVTATIO LI.

De circumstantijs beatitudinis ex parte intellectus.

DISPVTATIO LII.

De primâ circumstantiâ beatitudinis ex parte voluntatis, id est, de necessitate ad carentiam odij & ad amorem Dei.

DISPVTATIO LIII.

De secundâ beatitudinis circumstantiâ ex parte voluntatis: vbi, an possit per peccatum amitti.

DISPVTATIO LIV.

De alijs circumstantijs beatitudinis ex parte voluntatis.

DISPVTATIO LV.

De tribus dotibus, & de aureolis ac fructibus animæ beatæ.

DISPVTATIO LVI.

SVBSE-

DISPVTATIO LVII.

De sensibus corporis eorumque actibus.

DISPVTATIO LVIII.

Cetera quæ ad beatitudinem spectant discutiuntur.

FINIS.



INDEX RERVM QVÆ SECVNDO HOC TOMO CONTINENTVR.

An

An

Eorum meritum & demeritum, pœna & præmium.

Aqua

Beatitudo.

Cur

Delectatio.

Deus.

Sæpè

Huma-

FINIS.



ANTVERPIÆ,
EX OFFICINA PLANTINIANA
BALTHASARIS MORETI.
M. DC. XLIII.


LABORE ET
CONS
TANTIA

6-2-